

Orígenes del Nuevo Testamento

- John Shelby Spong

INDICE

- 1.- INTRODUCCIÓN
- 2.- PARA SITUAR A JESÚS EN LA HISTORIA
- 3.- COORDENADAS HISTÓRICAS DEL NUEVO TESTAMENTO
- 4.- EL PERÍODO ORAL
- 5.- INTERPRETACIÓN DE LA VIDA DE PABLO
- 6.- EL AGUIJÓN EN LA CARNE, DE PABLO
- 7.- PRIMERAS CARTAS DE PABLO: 1ª TESALONICENSES Y GÁLATAS
- 8.- A LOS CORINTIOS
- 9.- LOS MOMENTOS FINALES DE LA VIDA DE JESÚS SEGÚN PABLO
- 10.- LA RESURRECCIÓN SEGÚN PABLO EN 1ª CORINTIOS
- 11.- LA RESURRECCIÓN SEGÚN PABLO
- 12.- ROMANOS —LA EPÍSTOLA MÁS PROFUNDA DE PABLO
- 13.- LA TEOLOGÍA DE PABLO REVELADA EN LA CARTA A LOS ROMANOS
- 14.- EL SENTIDO QUE PABLO DIO A LA SALVACIÓN
- 15.- ¿QUIÉN ES CRISTO PARA PABLO?
- 16.- EL ANCIANO PABLO – FILEMÓN Y FILIPENSES
- 17.- NACE EL EVANGELIO DE MARCOS, EL PRIMERO DE LOS CUATRO
- 18.- MARCOS, EL PRIMER EVANGELIO
- 19.- DE CÓMO LA SINAGOGA DIO FORMA AL EVANGELIO DE MARCOS
- 20.- RELACIÓN LITÚRGICA DE LA CRUCIFIXIÓN CON LA PASCUA
- 21.- INTRODUCCIÓN AL EVANGELIO DE MATEO
- 22.- LA FIGURA DE MOISÉS, CLAVE INTERPRETATIVA DE MATEO
- 23.- MATEO Y EL AÑO LITÚRGICO DE LA SINAGOGA
- 24.- INTRODUCCIÓN A LUCAS
- 25.- CONCLUSIÓN DE LUCAS Y DE LOS SINÓPTICOS
- 26.- EL LIBRO DE LOS HECHOS
- 27.- EL LIBRO DE LOS HECHOS Y EL AVANCE DEL UNIVERSALISMO
- 28.- HECHOS III: LA HISTORIA DE PABLO
- 29.- CARTAS PASTORALES A TIMOTEO Y A TITO. «¡NOSOTROS SOMOS LOS QUE TENEMOS LA VERDAD!»
- 30.- LA CARTA A LOS HEBREOS
- 31.- CARTA DE SANTIAGO, CARTAS I Y II DE PEDRO, Y CARTA DE JUDAS. CARTAS CATÓLICAS.
- 32.- PRESENTACIÓN DEL MATERIAL JOÁNICO
- 33.- EL EVANGELIO DE JUAN
- 34.- LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO Y LA IDENTIDAD DEL «DISCÍPULO AMADO»
- 35.- EL EPÍLOGO DEL EVANGELIO DE JUAN
- 36.- LAS CARTAS JOÁNICAS Y EL LIBRO DE LA REVELACIÓN O APOCALIPSIS

1. INTRODUCCIÓN

Hoy comienzo una serie de columnas que aparecerán regularmente durante los próximos de 12 a 18 meses. Al igual que he hecho en otras ocasiones, interrumpiré esta serie con alguna columna que intentará aclarar algún asunto de actualidad según mi visión teológica. La columna de la semana pasada sobre el debate de la salud pública fue un ejemplo.

El objetivo de esta serie de columnas es sumergir a mis lectores en los libros que constituyen el Nuevo Testamento. Veintisiete libros forman un volumen que sin duda se puede considerar como el texto que más ha influido y modelado la historia del mundo. El “libro” más antiguo del Nuevo Testamento es probablemente la *Carta primera a los tesalonicenses*, que se remonta aproximadamente al año 51 de nuestra era, mientras que el más moderno es probablemente la *Carta segunda de Pedro*, de alrededor del año 135 dC. Positiva o negativa, la influencia del Nuevo Testamento sobre la historia ha sido siempre poderosa. En el lado positivo destaca claramente la institución de la «Iglesia Cristiana», creada mientras se escribían estos veintisiete libros y que ha inspirado, de diversas formas, a millones de personas. Por su parte, la mayoría de las grandes universidades nacieron en el contexto del compromiso de la Iglesia con el conocimiento, particularmente con la tarea de transmitir a la gente el salvífico conocimiento de las Sagradas Escrituras. La mayoría de nuestros centros sanitarios, desde hospitales a hospicios, surgieron del sentimiento cristiano del valor ilimitado de cada vida humana; sentimiento que conlleva una irresistible necesidad de aliviar su sufrimiento en la medida de lo posible. La mayor parte del arte del oriente y occidente cristiano, por lo menos hasta el siglo XVII, representa escenas de alguno de estos veintisiete libros. Estos tesoros artísticos son de tal valor que se conservan en los mejores museos del mundo y son una inagotable fuente de enriquecimiento humano para muchas personas. La mayor parte de la gran música en estas mismas regiones ha sido –al menos hasta los albores de la Edad Moderna– un intento de expresar los principales pasajes del Nuevo Testamento con los indelebles sonidos que aún hoy reconocemos y cantamos. Pienso en la Pasión según San Mateo y según San Juan, de Johann Sebastian Bach, y en el oratorio navideño El Mesías de George Frederick Haendel. Las tres son un gran tesoro popular. No puede entenderse la historia del mundo o explorar sus entramados culturales sin tener en cuenta el impacto del Nuevo Testamento sobre el desarrollo de nuestra civilización occidental.

Con todo, hay también un lado oscuro del Nuevo Testamento que hay que encarar y del que debemos ser plenamente conscientes a pesar del aura de sus libros y de su antigüedad. La lectura e interpretación del Nuevo Testamento por los creyentes ha sido ocasión directa de muchas víctimas cuyas vidas han sido, en el mejor de los casos, menospreciadas, y en el peor, destruidas. Pienso en el pueblo judío y en su

terrible sufrimiento, a lo largo de los siglos, a causa de la interpretación de este libro. Las palabras atribuidas al pueblo judío por Mateo en su narración de la crucifixión, «que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos», ha sido causa de muchos derramamientos de sangre judía, desde las cruzadas hasta el holocausto nazi. El uso por parte del Cuarto Evangelio de la expresión genérica de «los judíos», recitada tan a menudo apretando los dientes, se ha utilizado, con no poca frecuencia, para legitimar el antisemitismo. El retrato de un hombre llamado Judas (nombre cuyo significado no es otro sino la traducción griega del nombre de aquella nación) como el antihéroe de la historia de Jesús, ha servido a los cristianos, a lo largo de los tiempos, como justificación para su revanchismo contra esta etnia.

La verdad de que Jesús fue judío, igual que lo fueron todos sus discípulos, así como los autores de los veintisiete libros del Nuevo Testamento, se pierde y difumina en medio de este sentimiento hostil. (La única excepción posible a la afirmación de que todos los autores del N.T. fueron judíos es Lucas, es decir, aquél a quien se considera autor tanto del Evangelio que lleva su nombre como de los Hechos de los Apóstoles; el cual, según se cree, nació gentil pero se convirtió al judaísmo, antes de pasar de la sinagoga a la iglesia cristiana.) La verdad de que fueron judíos los grandes del comienzo del cristianismo, incluido Jesús, significa que, cuando leemos el Nuevo Testamento, no leemos otra cosa sino las palabras de unos autores judíos que interpretaron la experiencia y la influencia de un judío llamado Jesús al hilo, sobre todo, de las Escrituras judías y bajo la influencia de sus tradiciones. Pese a ello, estos libros han alimentado durante siglos una animadversión mortal antisemita. Los principales transmisores de esta hostilidad han sido los contenidos y los materiales utilizados en muchas catequesis. Por lo tanto, sería desconcertante y extraño que el pueblo judío considerase estos veintisiete libros como una Escritura Sagrada.

A lo largo de la historia, la esclavitud se ha justificado asimismo a partir de palabras tomadas del Nuevo Testamento. En Occidente, fueron cristianos temerosos de Dios y lectores de la Biblia quienes practicaron la esclavitud. Papas de diferentes épocas han tenido esclavos. La parte de los Estados Unidos que luchó ferozmente para mantener esta denigrante lacra social también se conoció con el nombre de «El cinturón de la Biblia». Fueron lectores de la Biblia quienes, en el Sur, hicieron del linchamiento un acto legal, quienes cambiaron la esclavitud por la segregación social y quienes se opusieron a cada intento de conseguir la igualdad racial. Buena parte de estas conductas se justificaba por algunas intervenciones de Pablo, quien, en su carta a Filemón, instó al esclavo Onésimo a volver con su amo mientras, a la vez, animó a su amo, Filemón, a perdonarlo. En la Epístola a los Colosenses, Pablo, o uno de sus discípulos, redactor de la Carta, mandó a los esclavos obedecer y a los amos ser amables con ellos. Quizá podría argumentarse que una esclavitud amable es preferible a otra cruel y rigurosa, sin embargo, esto no quita que el autor de la Carta aceptaba la esclavitud, sin la menor intención de eliminarla, lo cual, durante

siglos, sirvió para legitimar esta institución en la mente de muchos. Cabe preguntarse con qué ojos pueden ver el Nuevo Testamento aquellos que sufrieron la esclavitud en sus propias carnes y en la de sus descendientes, y que aún han padecido la segregación de ser ciudadanos de segunda clase. Estas Escrituras no han sido fuente de vida y de esperanza para las víctimas de nuestros prejuicios.

Las mujeres también han soportado lo suyo a causa de un Nuevo Testamento escrito, interpretado y leído por y para el varón. A lo largo de la historia, ellas han sufrido una misoginia profundamente arraigada en todos los niveles culturales a través de admoniciones tales como la que se recoge en Efesios: «las mujeres están para obedecer a sus maridos»; o en Corintios: «las mujeres deben permanecer en silencio en la iglesia»; o en Timoteo, donde se afirma que las mujeres tienen prohibido ejercer autoridad alguna sobre los hombres. Debido a la influencia del Nuevo Testamento, en el mundo cristiano, las mujeres han tenido vetado el acceso a la enseñanza superior durante siglos. Como resultado, hasta bien entrado el siglo XX, se les ha denegado el desempeño de una profesión, el derecho al voto, la capacidad para figurar como propietarias de bienes, así como las funciones de liderazgo. Cuando por fin la mujer se benefició de alguna iniciativa para conseguir ciertos derechos de igualdad, el origen de esta iniciativa fue secular. La Iglesia prácticamente siempre opuso resistencia a estos cambios citando con vehemencia la Escritura. En numerosas partes del mundo, esta retórica contra las mujeres, basada en la Biblia, aún continúa promoviéndose por organismos eclesiásticos oficiales y por simples creyentes. Cabe preguntarse cómo la mujer puede sentir interés hacia los textos de este libro.

Se podría decir lo mismo de los gays, lesbianas, bisexuales y transexuales. Ellos también han vivido una historia repleta de hostilidades alimentadas por una lectura de la Biblia que ha justificado torturas y asesinatos. Se han utilizado diversos textos: desde aquel de la Carta a los Romanos que consideraba “antinatural” la homosexualidad y la condenaba, hasta los de otras epístolas en las que la palabra griega *arcenokoitus* (que se refiere a un “hombre pasivo”) se malinterpretaba como desviado, sodomita o pervertido, aunque su significado original parece haber sido, más bien, “prostituto”. No hay duda de que, hoy en día, el núcleo homofóbico occidental está en las iglesias cristianas, que cada vez más se convierten en un gueto apartado de la sociedad, con dirigentes que abarcan desde el Papa hasta Pat Robertson. Por eso cabe preguntarse cómo es que algún homosexual pueda apreciar aún el mensaje del Nuevo Testamento.

Me parece imposible exagerar a la hora de describir cuáles sean las dimensiones de la ignorancia bíblica entre los cristianos. La mayoría de las referencias literales, que comportan una mala interpretación del significado de la Biblia, provienen de esta ignorancia oceánica. Buena parte de lo que se dice desde el púlpito –católico o protestante– no sólo es reflejo de esta ignorancia sino que es causa del aumento de su extensión.

En esta serie de columnas, intentaré hacer frente a esta ignorancia bíblica y quebrar la influencia de la misma en parte, al menos, de nuestra población. Al mismo tiempo, procuraré evitar cualquier uso y referencia a tecnicismos propios del mundo académico sobre la Biblia, que parecen entusiasmar a tantos investigadores y que alejan a otros muchos. Haré todo lo posible por exponer con claridad cómo y por qué se escribieron estos libros, y me esforzaré en combatir la constante malinterpretación literal que nuestra cultura actual hace de la Biblia tan a menudo. Abordaré el significado y los puntos clave de cada libro del Nuevo Testamento, tal como hice anteriormente con los del Antiguo Testamento ⁽¹⁾. Intentaré mostrar las diferencias que hay entre los cuatro evangelios; diferencias que ponen al descubierto más contradicciones de las que muchos podrían llegar a imaginar. Espero que mis lectores disfruten esta aventura. Yo estoy seguro de que sí que lo haré.

Y una última nota. Un cierto número de pequeñas parroquias, a lo largo del mundo de habla inglesa, usa estas columnas en sus reuniones entre adultos. En ellas, la suscripción a estas series por parte de los asistentes, así como la preparación de copias para los visitantes, permiten tener un tema común de estudio y de intercambio. El responsable simplemente reúne el grupo e introduce el tema. Este papel de organizador, lo puede desempeñar la misma persona siempre o pueden turnarse varias, siempre y cuando se mantenga el objetivo de la iniciativa: entablar un intercambio abierto, donde la gente pueda opinar, preguntar y comentar cualquier tema que lo escrito le pueda surgir. Cuando el grupo es demasiado grande para una discusión fluida, es mejor que éste se divida. Me llena de orgullo que mis columnas puedan servir de instrumento para iniciar de una reforma que tantos anhelamos. Como mínimo, espero que la gente encuentre en el Nuevo Testamento la riqueza que, durante siglos, muchos eclesiásticos de mentes estrechas han intentado alejar del cristiano normal. ¡Que ustedes lo disfruten!

- John Shelby Spong

¹ Spong alude a una serie que traduciremos más adelante.

2. PARA SITUAR A JESÚS EN LA HISTORIA

Para captar íntegramente el sentido del Nuevo Testamento debemos situarlo en su marco histórico. Los sucesos de la vida de Jesús no ocurrieron en un entorno libre de influencias, y algunos de sus elementos no fueron históricos según lo que ahora entendemos por “histórico”. No sólo nació Jesús en un contexto determinado sino que éste influyó en él y en quienes más tarde narrarían historias de su vida. Los elementos narrativos de su vida, que encontramos en los evangelios, no se escribieron hasta dos o tres generaciones después de su muerte. En la actualidad, estos datos suelen ignorarse en muchos círculos eclesiales.

En primer lugar, pues, debemos situar la vida de Jesús en el límite de unas fechas concretas. Esto se hace contrastando dos tipos de fuentes: – la narración conservada en las primeras generaciones acerca de su vida y – los escritos históricos no religiosos que ponen fecha a otras personas que aparecen en dicha narración. No es una ciencia exacta pero sí una guía fiable.

Sólo dos evangelios tienen narraciones relacionadas con el nacimiento de Jesús. Mateo y Lucas sitúan este nacimiento durante el reinado del rey Herodes, conocido como “Herodes el Grande”.

Mateo, el primero de los dos, sitúa la venida de los Reyes magos en dicho reinado y la relaciona con la profecía de Miqueas que anuncia la buena noticia de que el Mesías nacerá de la estirpe de David, en el mismo lugar que él, es decir, en Belén. Además, Mateo presenta a Herodes el Grande según el estereotipo judío del rey malvado que busca, como antaño el faraón, destruir al mensajero de Dios. Mateo vuelve a contar otra vez la historia de la salvación milagrosa de Moisés, de una muerte segura, por una intervención divina, con la diferencia de que, esta vez, el protagonista es Jesús y no Moisés. Esta forma de entrelazar la historia de Moisés con el recuerdo de Jesús es un ejemplo de la tradición interpretativa judía del *midrash*.

Ahora bien, el hecho de que estos relatos no sean literalmente históricos, sino una suma de referencias a la llegada del mesías esperado, no es razón para que no sea un dato histórico el nacimiento de Jesús durante el reinado de Herodes. Mateo precisa más aún y sugiere que fue hacia el final de su reinado; justo antes de su muerte. Los registros históricos nos dicen que Herodes reinó, en todo el territorio judío, entre los años 37 y 4 aC. Otras referencias históricas nos informan, además, de que, al morir, el país se dividió en tres provincias, gobernadas, primero, por sus hijos y, más tarde, por procuradores romanos. Jesús creció en este marco histórico y la fecha atribuida al nacimiento de Jesús por Mateo encaja en el marco de estos datos históricos seculares.

El evangelio de Lucas confirma esta misma tradición sobre el nacimiento de Jesús. Lucas sitúa el nacimiento de Jesús y el de Juan Bautista dentro del reinado Herodes el Grande. Además, añade que, entonces, César Augusto era el emperador de Roma y Quirino, el gobernador de Siria. No obstante, hay datos históricos por los que Quirino no encaja pues no llegó al poder hasta el año 6 o 7 dC. Parece ser que, si Lucas incluyó a Quirino en su relato, fue para reforzar la idea de que hubo una ley por la que la gente debía empadronarse en el lugar de origen de su familia. Lucas recurrió a Quirino para justificar que el nacimiento de Jesús fuese en Belén. Una vez más podemos ver cómo los hechos históricos se incluyen, en las narraciones del nacimiento, al servicio de las posteriores interpretaciones mesiánicas.

Con todo, la inclusión del nacimiento de Jesús en los últimos dos años del reinado de Herodes estaba bastante clara en la memoria de las comunidades. Por eso, los historiadores actuales, en su mayoría, sitúan dicho nacimiento entre el año 6 y el 4 aC, que fue el de la muerte de Herodes. Suelo estar de acuerdo con este margen, aunque tiendo a considerar más exacto que nació el año 4. Por otra parte, tengo la certeza de que Jesús nació en Nazaret, tal como sugiere Marcos en su evangelio, que es anterior a Mateo y a Lucas. Y entiendo la ubicación del nacimiento en Belén como una tradición mesiánica de las comunidades. Pablo, cuyas cartas son anteriores a Marcos, fue el primero en decir que Jesús provenía de la estirpe de David y era heredero de su trono. Fue en su Carta a los romanos, del 58 dC., aproximadamente. Esta primera referencia dio pie a la narración del nacimiento de Jesús en Belén, la ciudad de David.

Una vez precisada la fecha y el lugar del nacimiento, podemos pasar a determinar la fecha de la muerte. La tradición evangélica es firme en situar la crucifixión de Jesús bajo el mandato de Poncio Pilato como procurador. Pablo no menciona a Pilato, pero el evangelio de Marcos, escrito en los primeros años de la octava década de nuestra era, sitúa la Pasión de Jesús, de forma definitiva y rotunda, durante el mandato de Pilato, e insiste en ello tanto que sería difícil pensar que no hubiera sido así.

Pilato aparece por primera vez en el evangelio de Marcos cuando, en la mañana del día de la crucifixión, las autoridades judías le entregan a Jesús tras haberlo arrestado e interrogado. Marcos cita a Pilato otras diez veces, todas relacionadas con la pasión. La última es cuando, una vez confirmada la muerte de Jesús, autoriza la entrega de su cuerpo a José de Arimatea para que lo entierren. Aunque es muy dudosa la historicidad del relato del sepelio en una tumba nueva excavada en la roca, en el jardín de José, la conexión entre la crucifixión y Poncio Pilato es firme. También Mateo vincula nueve veces a Pilato con la crucifixión. Lucas menciona a Pilato doce veces, de las cuales dos son anteriores a la Pasión: una para datar el comienzo de las apariciones públicas de Jesús y otra para dar cuenta del papel de Pilato en una rebelión galilea ya pasada. El evangelio de Juan incrementa el número de referencias a veintiuna.

Merece la pena destacar que, en los evangelios de Juan y de Lucas, Pilato se convierte en una figura algo más compasiva, mientras que Judas y las autoridades judías adquieren un carácter cada vez más negativo. Por tanto, en estos textos podemos observar cierta evolución y transformación de tradiciones y de recuerdos. Y, para completar estos datos, recordaré que Pilato aparece tres veces en el Libro de los Hechos, que es realmente el segundo volumen de la obra de Lucas. Las tres veces, en boca de Pedro y de Pablo. Sólo hay una referencia más en el Nuevo Testamento: es en la Primera carta a Timoteo, que unánimemente se considera como atribuida a Pablo sin serlo, y cuya fecha de redacción es muy tardía. Así pues, parece claro que la crucifixión de Jesús ocurrió durante el mandato de un procurador romano llamado Poncio Pilato. Una vez establecido esto, según los evangelios, podemos ir a los anales romanos y verificar que Poncio Pilato fue procurador de Judea del 26 al 36 de nuestra era. Once años es, pues, el intervalo en el que situar la crucifixión. Otras fuentes, que es complejo exponer aquí en detalle, apoyan la narración del historiador judío Josefo, a través del cual podemos acercarnos a este lapso de tiempo y situar, con alta probabilidad, la crucifixión y la muerte de Jesús, en torno al año 30. Esta estimación puede tener un margen de error de unos 2 años arriba o abajo, pero es la que seguimos creyendo más acertada. Así que nuestra conclusión es, que, como máximo, Jesús vivió entre los años 6 aC y 32 dC, y, como mínimo, entre el 4 aC y el 30 dC. Por tanto, su vida duró entre 34 y 38 años.

No albergo ninguna duda de que Jesús existió realmente y fue un personaje histórico. Y no me convencen nada los escritores contemporáneos que han intentado probar que Jesús es sólo una figura mitológica, nacida o bien de la fantasía judía o bien de la que se basa en fuentes egipcias. A favor de su existencia real, creo que las referencias de una carta muy temprana y auténtica de Pablo como la de los Gálatas (1:18-24) son definitivas. Pablo cuenta ahí una conversación suya con Pedro y con Santiago, a quien llama el "hermano del Señor", tenida unos tres años después de su conversión. Dado que Adolf Harnack, un historiador de comienzos del siglo XX, sitúa la conversión de Pablo entre uno y seis años después de la crucifixión, dicha conversación fue entre cuatro y nueve años después de la muerte de Jesús. Es decir, un tiempo demasiado corto como para que se hubiese formado una figura mitológica que no tuviese ninguna base real. De manera que, aunque no haya evidencias históricas de los detalles de la vida de Jesús, sí hay evidencias históricas de que vivió. En definitiva, podemos situar a Jesús como un ser humano que vivió en nuestra historia, entre el año 4 aC y el 30 dC, aproximadamente.

Dos cosas se tornan obvias tras este ejercicio de datación. La primera es que Jesús fue un judío cuya vida transcurrió, toda ella, bajo el dominio del Imperio Romano. Jesús formó parte de un pueblo conquistado y oprimido. Roma dominó en Judea desde el 65 aC, en alianza con los sucesores de los Macabeos, y la gobernó con mano de hierro hasta la caída de su Imperio. Unos ciento veinte años después de

comenzar su dominio, es decir, entre los años 66 y 73 dC, hubo una rebelión judía contra Roma que terminó en una guerra cuyo resultado fue la derrota total de los judíos, incluida la destrucción de Jerusalén y del Templo. Aunque esta destrucción sucedió más de treinta años después de la muerte de Jesús, fue anterior a la redacción de los Evangelios. Por eso, los historiadores creen que esta destrucción influyó mucho (más de lo que normalmente se cree) en la imagen de Jesús que podemos formarnos al leerlos. Más tarde desarrollaremos esta afirmación con más detalle.

La segunda cosa que resulta obvia, al situar la vida de Jesús en su tiempo, es que el más temprano recuerdo expreso que tenemos de Jesús está en las cartas de Pablo, escritas entre los años 51 y 64, o, lo que es lo mismo, entre veintiún y treinta y cuatro años después de la muerte de Jesús. Esto significa, por tanto, que hay un silencio completo durante al menos veinte años, hasta que Pablo puso por escrito una primera alusión a la vida de Jesús. Y cabe resaltar además, primero, que Pablo dijo muy poco sobre la vida misma de Jesús y, segundo, que murió antes de que se escribiera ninguno de los evangelios. Los evangelios son los escritos que presentan la figura de Jesús con más detalle, sin embargo, se escribieron después de las cartas de Pablo, y entre principios de los años 70 y finales de los 90, es decir, de cuarenta a setenta años después de la muerte de Jesús, aproximadamente. Como consecuencia, los evangelios contienen unos relatos de acontecimientos de Jesús que no son una crónica directa hecha por unos testigos oculares (o presenciales) sino que son -dichos relatos- creación de los discípulos de la segunda, tercera e incluso cuarta generación. Los evangelios, además, se escribieron en griego, un idioma que no hablaron ni escribieron ni Jesús ni sus discípulos. Tenemos que deshacernos, pues, de la idea de que los evangelios son libros de historia o de biografía, tal como entendemos estos géneros ahora.

Estos hechos son datos que deberían bastar para remover muchos supuestos que, sin suficiente información, la gente se ha ido formando a lo largo de los siglos, acerca del Nuevo Testamento. También podemos establecer a partir de estos datos el punto de partida para empezar a examinar las Escrituras cristianas con una mirada nueva y con una mente abierta. Es lo que espero hacer en esta serie de columnas.

- John Shelby Spong

3. COORDENADAS HISTÓRICAS DEL NUEVO TESTAMENTO

¡Los libros del Nuevo Testamento no cayeron del cielo escritos en la versión del Rey Jacobo¹! Sí, lo que acabo de decir es una caricatura, pero una caricatura que permanece arraigada en la mente de muchos cristianos, lo cual hace prever que los actuales estudios bíblicos más autorizados seguirán siendo causa de controversia en los ambientes religiosos tradicionales.

Sin embargo, los hechos son estos: no tenemos las palabras originales de Jesús, dichas en su idioma; no tenemos relatos de primera mano sobre lo que se supone que hizo; incluso la narración más temprana, la de la crucifixión, se compuso, como muy pronto, durante la segunda generación de discípulos, y no a partir de la aportación de testigos presenciales sino de una interpretación de las Escrituras Hebreas cuyo objetivo era presentar a Jesús como el cumplimiento de todas las esperanzas de Israel.

En la columna de la semana pasada situamos históricamente la vida de Jesús y dijimos que la hipótesis mejor fundada es que el nacimiento fue el año 4 aC. y la muerte, el 30 dC. A la vista de estas fechas, situaremos hoy los libros del Nuevo Testamento en el eje temporal del siglo I, para ver su desarrollo. Encontraremos así cosas tales como la paulatina adición, al relato sobre Jesús, de diversos elementos: nuevos títulos mesiánicos, relatos más extensos de milagros y toda una serie de capas y de tradiciones que se fueron desarrollando.

Asumamos que Jesús vivió entre el año 4 aC. y el 30 dC. Como consecuencia, nos enfrentamos al hecho de que, desde el año 30 hasta el 50, aproximadamente, no tenemos ni un documento sobre lo que Jesús dijo o hizo. Hay un túnel de absoluto silencio sobre el que sólo podemos especular. Después, entre los años 50 y 64 dC., tenemos los escritos de Pablo. No todas las epístolas que llevan su nombre son realmente suyas pero existe una convicción general. Son auténticas: Primera a los Tesalonicenses, Gálatas, Primera y Segunda a los Corintios, Romanos, Filemón y Filipenses; y, mientras casi todos los estudiosos rechazan la autoría paulina de la Carta a los Hebreos, las dos de Timoteo, Tito y Efesios, aún se discute la autoría de Colosenses y de la Segunda a los Tesalonicenses.

Los cuatro evangelios se escribieron entre el año 70 y el año 100; y los Hechos de los Apóstoles, las Cartas deuteropaulinas, las llamadas «católicas» (I, II y III de Juan, I y II de Pedro, Santiago y Judas) y el Apocalipsis, entre los 70 y los 90. Con esa datación en la mente, permitidme volver atrás y describir cómo se fue desarrollando el relato de Jesús durante las cuatro décadas que van de Pablo (el escritor más

temprano del Nuevo Testamento) a Juan, que fue el último.

Pablo es el primero cuyos escritos nos proporcionan detalles sobre la vida de Jesús; sin embargo, los detalles que nos proporciona son ciertamente escasos. Entre los móviles reconocidos por Pablo, al escribir sus cartas, no entraba informar de las palabras de Jesús o contar historias sobre él; ni siquiera sobre los principales acontecimientos de su vida. Pablo no maneja la idea de un nacimiento milagroso de Jesús, de quien sólo dice que «nació de mujer», como todo ser humano, y que «nació bajo la ley», como todos los judíos. Sí que afirma, en cambio, que el origen de Jesús tenía que ver con el linaje del Rey David; sin embargo, es difícil establecer la historicidad de semejante genealogía dado que ser descendiente de David era un «título mesiánico» muy habitual. Por último, Pablo también dice conocer a Santiago, «el hermano de Jesús», pero nunca menciona los nombres de los padres de Jesús, ni proporciona ninguna información sobre ellos.

Pablo no menciona los relatos de milagros de Jesús. Tampoco hay indicios en sus escritos de que conociese la tradición de que hubo una traición. Todo lo que dice es que «la noche en que Jesús fue entregado, tomó pan» e instituyó la Eucaristía. La palabra «entregado» se convierte así en la débil base textual sobre la que después se levantó el relato de la traición. Pablo no sugiere que esta «entrega» la llevase a cabo un discípulo, ni tampoco identifica la «última cena» con la Pascua. No hace mención del contenido de las enseñanzas de Jesús, ni muestra familiaridad con ninguna de las parábolas. Sus menciones al desenlace de la vida de Jesús son igualmente escasas. El hecho de que Jesús fuese crucificado es central para él, pero no recoge ninguno de los detalles que nos son familiares. Pablo no menciona ni a Pilato ni a Herodes ni a los soldados ni a los dos ladrones crucificados con Jesús. Tampoco ninguna palabra pronunciada por Jesús en la cruz, ni algún detalle de cómo fue su muerte. Todo lo que dice es: «Murió por nuestros pecados, según las Escrituras».

La expresión «murió por nuestros pecados» parece proceder de la liturgia de la sinagoga en el día de la Expiación o *Yom Kipur*; mientras que la expresión «según las escrituras» puede estar relacionada con el modo como los primeros cristianos interpretaron a los profetas: sus palabras se cumplen a la letra en la vida y muerte de Jesús. Sabemos que, en el tiempo de la redacción de los evangelios, tanto la imagen del «siervo» como la del «pastor», del *Deuteroisaiás* (Is: 40-55) y de Zacarías, fueron dos imágenes muy frecuentes, de cara a interpretar el significado de la vida de Jesús.

En cuanto a su entierro, Pablo sólo escribe el hecho escueto: «fue sepultado»; nada de una tumba, de José de Arimatea, de ángeles, de guardianes ni de una visita de las mujeres. Lo único que dice es que, a los muertos, se les entierra. Y, sobre la resurrección, Pablo sólo dice que Jesús, «al tercer día», fue levantado, «según las Escrituras»; pero no dice a qué fue levantado: ¿a la vida de este mundo o a la vida de Dios? ¿La resurrección fue la «resucitación» de un cuerpo muerto o un ascenso al cielo? En la tradición judía hay tres historias de hombres santos triunfalmente transportados al cielo: Enoch, Moisés y Elías. Pablo debía de estar

familiarizado con estas historias y la mayoría de los escritos tardíos de Pablo apuntan a la interpretación de que él creía que Jesús fue ascendido a la eternidad de Dios y no que fue físicamente resucitado para volver a esta vida.

Pablo enumera una lista de personas a las que Cristo resucitado se manifestó. Incluye a «los doce», ¡lo cual parecería indicar que Judas aún estaba entre ellos! También se incluye a sí mismo, y reivindica que su experiencia de Cristo resucitado fue como la de los otros discípulos aunque fue la última. La conclusión de todo esto es que eran pocos los detalles de la vida de Jesús de los que había memoria cuando, entre el 50 y el 64, las cartas de Pablo eran los únicos escritos a disposición de la iglesia cristiana.

El primer evangelio, escrito a comienzos de los 70, fue el de Marcos; seguido del de Mateo, que es de comienzos de los 80; del de Lucas, a finales de la misma década; y, finalmente, del de Juan, de finales de los 90. Tanto Mateo como Lucas reprodujeron extensas secciones de Marcos; Mateo utilizó alrededor del 90 % del contenido de Marcos; y Lucas alrededor del 50 %. Juan parece conocer el primero de los tres sinópticos, pero sólo dependió muy superficialmente de ellos. Así que cuando situamos los libros del Nuevo Testamento en el orden en que se escribieron, vemos, con bastante claridad, cómo aumentó progresivamente la extensión del relato sobre Jesús.

Marcos, en la década de los 70, es el primero en presentar a Juan Bautista, en decir que Jesús realizaba milagros, o en aludir a que María era el nombre de su madre. Nunca antes nadie había hecho mención de estas cosas. Marcos nunca alude a una figura paterna y mucho menos a alguien llamado José. Es, además, el primero en presentar a Judas como el traidor y en escribir un relato de la pasión. A través de dicho relato, entran en la tradición detalles que actualmente nos son familiares, como la negación de Pedro, la corona de espinas, los ladrones crucificados y el grito de abandono: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». Marcos es también el primero en incluir a José de Arimatea y en relatar el entierro de Jesús. Cuando llega a la Pascua, Marcos sólo menciona la tumba vacía y un mensajero que anuncia la resurrección; pero nadie, en el primer evangelio, ve a Cristo resucitado. Esto es lo que tenemos hasta la década de los ochenta.

Mateo, que escribe unos diez años después de Marcos, añade sus propios elementos al relato. Es el primero en ofrecer una genealogía, el primero en introducir el episodio del nacimiento virginal de Jesús, y el primero en organizar el relato sobre Jesús en base a la historia de Moisés. Sólo Mateo incluye una historia «mosaica» acerca de un rey malvado que trata de exterminar a los bebés judíos varones. Pero, ahora, la historia se refiere a Jesús y no a Moisés. Sólo en Mateo Jesús pronuncia un «Sermón del Monte» en el que reinterpreta la Ley de Moisés desde lo alto de una nueva montaña. Este evangelio es el único que incluye la parábola en que se separan las ovejas de los cabritos (cap. 25). Mateo reproduce todo el material de Marcos sobre milagros, pero sin añadir ninguno propio. Finalmente, Mateo es el

primero en representar a Jesús resucitado físicamente de la muerte, aunque es bastante ambiguo en esto: el resucitado es físico junto a las mujeres en el huerto, pero no junto a los discípulos en Galilea.

Lucas, que escribe casi una década después que Mateo, parte de un relato anterior sobre el nacimiento prodigioso, y añade detalles que son discordantes con respecto a Mateo. En Lucas, hay ángeles en lugar de una estrella, y hay pastores en lugar de Magos. Lucas incorpora además, a la tradición, dos relatos de milagros: la curación de los diez leprosos y la resurrección del hijo de la viuda de Naím. De Lucas son también las parábolas de Jesús más conocidas: el Buen Samaritano, el Hijo Pródigo, Lázaro y el hombre rico; todas ellas no aparecen en ningún otro evangelio. Lucas añade a la pasión palabras inéditas hasta entonces; y presenta la resurrección como algo bastante físico. Los relatos de la Ascensión y de Pentecostés son también sólo de Lucas.

Juan, al final de los 90, añade dos milagros: la conversión del agua en vino y la resurrección de Lázaro. Hace más extensas las enseñanzas de Jesús, a las que transforma con frecuencia en discursos teológicos muy elaborados. Prefiere el término «señal» al de «milagro», como en el caso de la lanza en el costado, y hace que la Ascensión tenga lugar antes de que Jesús se aparezca a los discípulos, y no después.

Este breve análisis de las peculiaridades más destacadas nos da una idea de cómo los relatos sobre Jesús crecieron según pasaba el tiempo y se desarrollaba el Nuevo Testamento. Más adelante nos fijaremos en esto con más detalle. De momento, deseo simplemente que mis lectores sean conscientes del modo en el que, desde el punto de vista «dramático», el relato común crece, entre los años 70 y 100, conforme se escriben los evangelios. Además, les pido que se pregunten por cómo tuvo lugar tal crecimiento durante el periodo del año 30 al 70, del que tenemos pocos o ningún dato para comparar. Este interrogante nos prepara para entrar, en próximas entregas, en este túnel oscuro, exclusivamente oral, sin datos escritos.

– John Shelby Spong

¹ La *Versión King James*, *Biblia King James*, o *Versión autorizada*, es la traducción oficial de la Biblia al inglés, de uso en la Iglesia de Inglaterra desde comienzos del siglo XVII.

4. EL PERÍODO ORAL

¿Dónde hallar la historia de Jesús en este oscuro túnel del tiempo, del que no hay nada registrado? Este túnel se inicia con la crucifixión en el año 30 dC y llega hasta la primera epístola de Pablo a los Tesalonicenses, escrita hacia el año 51 dC. De los años de en medio, sólo hay silencio pues no ha sobrevivido ninguna información escrita. Del 51 al 64, sólo disponemos de los escritos de Pablo que, como ya vimos, narra muy poco acerca de lo que Jesús dijo e hizo. Hasta los evangelios, escritos entre los años 70 y 100 dC (o sea, de 40 a 70 años después de su muerte), no hubo un relato coherente sobre Jesús, si bien pocos de los hechos narrados pueden considerarse históricos. Hoy podemos enumerar los libros del Nuevo Testamento en el orden cronológico en que fueron escritos (Pablo, Marcos, Mateo, Lucas y Juan) y ver con facilidad cómo el relato de la vida de Jesús va creciendo y se desarrolla. Por ejemplo, Marcos agrega los milagros, Mateo el nacimiento virginal, Lucas la ascensión cósmica y Juan los discursos de despedida. Sin embargo de los años 30 al 50 no ha quedado nada. Tras haber podido comprobar y hasta fechar, según las fuentes evangélicas, el desarrollo creciente del relato de la vida de Jesús entre los años 70 al 100 dC, no podemos dejar de preguntarnos, ahora, cómo pudo haber crecido el desarrollo del relato durante este túnel de silencio donde sólo hubo, que sepamos, tradición oral que no se puso por escrito. Estos 20 años representan un enorme desafío para los estudiosos. En esta columna, trataré de arrojar algo de luz sobre esta oscuridad.

¿Dónde podemos buscar las pistas? Sólo conozco un sitio: los mismos evangelios. Si una cuestión se ha filtrado durante un número significativo de años, ellos tienen que conservar alguna huella. De modo que examinaremos los evangelios en busca de indicios que nos digan qué restos de esas huellas siguen conservando. Tales indicios, por otra parte, no son difíciles de encontrar en los evangelios más tempranos con tal de que sepamos, en cierto modo, qué es lo que buscamos.

La primera pista, la descubrimos al observar cuán a menudo aparece la palabra «sinagoga» en los evangelios. Encontramos referencias a la sinagoga, o a las sinagogas, once veces en Marcos, nueve en Mateo, dieciséis en Lucas y cinco en Juan. Históricamente sabemos que el movimiento cristiano fue expulsado de la sinagoga en el año 88 dC y que el evangelio de Juan es el único de los cuatro que lo refleja, de modo que tal vez esto explicaría el número menor de referencias que hay en él. Tal como podemos comprobar en los evangelios, el hecho es, que en lo más hondo del desarrollo de la historia de Jesús, subyace inscrita una conexión muy intensa entre el recuerdo que la gente tenía de Jesús y la sinagoga judía.

La segunda pista es constatar que, antes de que se escribieran los evangelios, ya se

había interpretado a Jesús a través de las Escrituras del pueblo judío, presentado como prueba de su cumplimiento y totalmente envuelto en ellas. Hay constantes referencias a estas Escrituras en casi todos los pasajes de los evangelios, especialmente en Marcos, Mateo y Lucas. De hecho, los redactores de estos evangelios cuentan con que los que los lean o escuchen captarán una gran familiaridad entre ellos y las Escrituras antiguas. En el primer versículo de Marcos, el primer evangelio, el autor escribe: “Comienzo del Evangelio de Jesucristo; conforme está escrito en los profetas” y procede a citar tanto a Isaías como a Malaquías. Después, Marcos pasa a narrar la historia del bautismo de Jesús y presenta a Juan el Bautista como el nuevo Elías. Marcos viste a Juan con pelo de camello y un cinto de cuero, que es la vestimenta de Elías en el Antiguo Testamento, e informa de que la dieta de Juan consistía en «langostas y miel silvestre», es decir, la misma comida que el A.T. nos dice que comía Elías. Por último, Marcos sitúa a Juan Bautista en el desierto, que es donde el A.T. sugiere que vivía Elías. Sólo quienes estuvieran familiarizados con las Escrituras judías podían comprender el alcance de la conexión que así se establecía.

En el evangelio de Marcos, el hecho de que Jesús alimente a la multitud con cinco panes y dos peces es una evocación del relato de las Escrituras hebreas, en concreto en el libro del Éxodo, en el que Moisés provee de pan para alimentar a la multitud. Todos los milagros que Marcos atribuye a Jesús están estrechamente relacionados o con los milagros atribuidos a personajes relevantes del Antiguo Testamento, como Moisés, Elías y Eliseo, o con las curaciones milagrosas que Isaías anuncia que acompañarán la llegada del Mesías. De nuevo: sólo una audiencia familiarizada con estas fuentes reconocería su procedencia original y qué era lo que Marcos estaba tratando de transmitir.

Cuando nos volvemos hacia el segundo evangelio, vemos que Mateo es quien agrega el relato del nacimiento milagroso de Jesús a la tradición que se está desarrollando, y descubrimos también que, en sus capítulos iniciales, Mateo sugiere que todo lo que le sucedió a Jesús en su infancia fue en cumplimiento de los profetas. ¿Por qué nació de una virgen? Para cumplir las palabras de Isaías que Mateo cita inmediatamente después. ¿Por qué nació Jesús en Belén? Para cumplir las expectativas del profeta Miqueas, al que cita Mateo. ¿Por qué el malvado rey Herodes vino a Belén y mató a los niños menores de dos años? Para cumplir la profecía de Jeremías según la cual, Raquel, una de las madres fundadoras de la nación judía, lloraría por sus hijos que perecieron. ¿Por qué José huyó a Egipto con María y el niño? Para cumplir la profecía de Oseas, quien, según cita Mateo, anunció que Dios llamaría a su hijo de Egipto. Incluso el siguiente viaje, de Belén a Nazaret, ocurrió, según Mateo, para que se cumpliera lo dicho por los profetas.

Cuando nos fijamos en Lucas, continúan estas mismas pautas. Lucas se limita a copiar de Marcos gran parte de su narración, referencias incluidas, pero, cuando agrega algo suyo, también se trata de algo tomado de las Escrituras hebreas. Sólo

Lucas narra la sanación de los diez leprosos, uno de los cuales –un samaritano– era extranjero; lo cual es una reminiscencia –clara para alguien familiarizado con los Escrituras– de la curación por Eliseo de un extranjero enfermo de lepra, Naamán el sirio, en el Libro II de los Reyes. También Lucas es el único que cuenta la historia de Jesús levantando de la muerte al único hijo de una viuda, en el pueblo de Naím; historia claramente moldeada para adaptarse al relato de Elías levantando de la muerte al único hijo de una viuda en el Libro I de los Reyes.

Hay un sinnúmero de otros ejemplos sobre cómo la memoria de Jesús, en el tiempo en que se escribieron los evangelios, quedó inmersa en el contexto de las Escrituras judías. La pregunta es: ¿dónde y cuándo pudo darse esta fusión entre el recuerdo de la vida de Jesús y las Escrituras de los judíos? La respuesta sólo puede ser: ¡en la sinagoga, durante las celebraciones! ¿Por qué? Pues porque sólo en la sinagoga la gente podía escuchar la lectura, la enseñanza, la exposición y desarrollo de las Escrituras. Sólo en el entorno de la sinagoga había una familiaridad suficiente con las Escrituras que permitiera que luego los lectores de los evangelios comprendieran que si estas historias judías habían podido adaptarse, una tras otra, en torno al recuerdo de Jesús era porque éste cumplía las expectativas del pueblo judío.

El siguiente paso, en este proceso de búsqueda, es imaginarnos, a nosotros mismos, inmersos en la experiencia de las personas que vivían en el mundo del siglo I. Entonces, el panorama se verá muy claro. La imprenta aún no se había inventado. Los libros eran escasos porque eran costosos. Cada libro se debía copiar a mano. Por consiguiente, los individuos no poseían Biblias personales. No había ejemplares de Biblias en las posadas ni en las habitaciones de los hoteles.

Para la gente del siglo I, la única posibilidad de familiarizarse con la historia sagrada judía era asistir a la sinagoga y escuchar la lectura de las Escrituras. Usar estas Escrituras para interpretar la vida de Jesús era algo que sólo podría haberse hecho en la sinagoga. Por eso podemos concluir, con bastante seguridad, que, en el período silencioso que llamamos “período oral”, el recuerdo de Jesús, que incluye lo que dijo, lo que hizo y lo que se contaba sobre él, sólo pudo recordarse, reafirmarse y transmitirse en la sinagoga.

Añadamos a esta primera conclusión la tradición, confirmada en los evangelios, que sugiere que la vida de Jesús se interpretó y se vivió interiormente, a través de los grandes acontecimientos conmemorados en la liturgia judía. Cuando hacemos esta conexión, obtenemos otra pista igual de importante, que ya retomaremos. Todos los evangelios, por ejemplo, narran la historia de la crucifixión de Jesús sobre el trasfondo de la celebración de la Pascua judía. El relato de la transfiguración contiene ecos y referencias de la celebración de la fiesta de la Dedicación o Hanukkah. Y, en la narración de Juan el Bautista, con la que Marcos abre su evangelio, hay numerosos apuntes de la fiesta del Rosh Hashaná.

El recuerdo de Jesús no se transmitió de forma individual. Refleja, más bien, la

presencia de la comunidad de la sinagoga, unida en adoración. En la liturgia de la sinagoga del primer siglo, sólo se hacía una única y larga lectura de la Torá, es decir, de Ley, o libros de Moisés. Luego se hacía una lectura de lo que los judíos llamaban los «profetas anteriores» (de Josué a Reyes); y, finalmente, de lo que ellos llamaban los «profetas posteriores» (de Isaías a Malaquías). Llegados a este punto, el líder de la sinagoga preguntaba, en voz alta, si alguien quería compartir algún mensaje. Algunos de los seguidores de Jesús, en pie, relacionarían sus recuerdos de Jesús con las lecturas de aquel Sabbat. De esta manera, la historia de Jesús debió de recordarse, de Sabbat en Sabbat, y año tras año, hasta que aparecieron los evangelios, entre 40 y 70 años después de la vida de Jesús.

Así, cuando enfocamos la luz de la sinagoga y de su calendario de lecturas y de conmemoraciones, sobre el oscuro y misterioso primer período oral del cristianismo, la oscuridad de lo desconocido se desvanece de repente y comenzamos a entender que los evangelios son el producto de lo acontecido en la sinagoga. Esta pista nos abrirá una rica veta de interpretación que descubriremos a medida que desarrollemos esta serie sobre el Nuevo Testamento.

Pablo fue la primera persona que rompió este silencio con las epístolas tuyas que aún conservamos. Por esto iniciamos nuestro estudio del contenido del Nuevo Testamento con la persona de Pablo. Cuando él escribió sus cartas, los seguidores de Jesús aún participaban en la sinagoga. La iglesia como institución independiente no había nacido todavía. Los «seguidores del camino», tal como entonces la gente llamaba a los cristianos, eran un desafío para las tradiciones de los judíos. Pablo comenzó su vida como un rabioso oponente frente a este desafío. Nos centraremos en Pablo la semana próxima.

- John Shelby Spong

5. INTERPRETACIÓN DE LA VIDA DE PABLO

Saulo de Tarso, quien, más tarde, cambió su nombre por Pablo, fue el primero en romper el silencio y en escribir algo sobre Jesús de Nazaret si nos atenemos a lo que hemos conservado. Según Adolf Harnack, historiador y teólogo alemán de principios del siglo XX, su transformación en creyente y en discípulo de Jesús sucedió de uno a seis años después de la crucifixión. Si situamos la crucifixión en el año 30, tal como suele hacerse, la conversión de Pablo fue entre los años 31 y 36.

El relato de esta conversión, la mayor parte de la gente en occidente lo conoce. No obstante, dicho relato difícilmente puede considerarse como histórico ya que Lucas, el autor del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, lo escribió más de treinta años después de la muerte de Pablo, es decir, en torno a sesenta después de la conversión que se relata. Personalmente, dudo de que Pablo reconociera los detalles que conforman el relato. En los escritos suyos que consideramos auténticos, no hizo ninguna referencia a una experiencia, en el camino de Damasco, que le hubiese cambiado la vida. Nunca mencionó la luz brillante que lo dejó temporalmente ciego; ni la visión que tuvo y que incluía una breve conversación con Jesús; ni su bautismo posterior, por obra de Ananías. Sospecho que el relato recogido en el libro de los *Hechos* fue una suposición o una fantasía creada por Lucas para dar contenido a lo que Pablo dice de sí y de su vida de antes de ser cristiano.

Los eruditos, cuando hay conflicto sobre algo de Pablo, entre un relato de los *Hechos* sobre él y lo que dicen los propios escritos suyos, siempre se decantan por éstos. Pablo escribe en su *Carta a los Gálatas*, de comienzos de los años 50: «Habéis oído sobre mi vida anterior en el judaísmo; sobre cómo perseguí con violencia a la Iglesia de Dios y traté de destruirla». Sin embargo, lo que más se aproxima a una descripción de su conversión tal vez sea lo que escribe en su *Segunda carta a los Corintios*: «Conozco a un hombre en Cristo que, hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; sólo Dios lo sabe), fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables que al hombre no le es dado expresar» (12:2-4).

De los apuntes autobiográficos que encontramos en sus cartas, podemos extraer un retrato de Pablo como un joven estudiante, religioso y entusiasta, dedicado a la Torá y orgulloso de su ascendencia judía. Pablo se autodenominó «hebreo hijo de hebreos» (Filipenses 3:5) e «hijo de Abraham». Nació en el seno de la tradición de fe de los judíos y nunca la abandonó pues está claro que consideró a Jesús como el cumplimiento de la Ley y de los Profetas. «Circuncidado en el octavo día», Pablo se define «miembro de la tribu de Benjamín» y «fariseo»; y se considera a sí mismo no sólo «irreprochable en cuanto a la justicia que se basa en la Ley» sino como más adelantado que sus coetáneos, en la búsqueda de la santidad. Pablo se presenta a

sí mismo, además, como discípulo aventajado de la escuela rabínica. De manera que a nadie le debería sorprender que su comprensión posterior de Jesús fuese conforme a los símbolos judíos más establecidos. Si estudiamos cuidadosamente a Pablo, podemos descubrir con exactitud cuál fue su perspectiva: Jesús fue judío, igual que lo fueron sus discípulos y todos los que intervinieron en la redacción de los libros que luego constituyeron el *Nuevo Testamento*.

Los seguidores de Jesús, en el tiempo precristiano de Pablo, participaban regularmente en los servicios religiosos de la sinagoga. Tal como sugerí en una columna anterior, la sinagoga fue el marco en el que se desarrolló la tradición oral de las dos primeras generaciones de discípulos. El cristianismo sólo se separó del judaísmo y se convirtió en una religión diferente a partir de los últimos años de la novena década del siglo I. Por consiguiente, los evangelios de Marcos y de Mateo aún se escribieron dentro del judaísmo, antes de la separación; y el evangelio de Lucas probablemente también. Sólo el evangelio de Juan se escribió tras la separación entre la sinagoga y la iglesia. Durante los años en que Pablo escribió las *Cartas* que son auténticamente suyas, los discípulos de Jesús eran miembros asiduos de la sinagoga, donde se les conocía como los «seguidores de la vía o del camino». Por tanto, los escritos de Pablo sólo pueden comprenderse bien si los situamos y escuchamos en su propio contexto judío.

En el texto que hoy llamamos *Primera carta a los Corintios*, Pablo viene a decir que los dos hechos principales del final de Jesús, la crucifixión y la resurrección, sucedieron «según las Escrituras». Las únicas que había entonces y a las que cabía referirse así eran los libros de lo que hoy llamamos Antiguo Testamento. Pablo se sirvió de ellas para comprender a Jesús. Ver por tanto a Jesús como el cumplimiento de las Escrituras fue un primer nivel de interpretación dentro de la actividad del recuerdo. Los primeros intérpretes del significado de Jesús fueron, pues, judíos que lo vieron como el Mesías esperado que les iba a traer el Reino de Dios. Por eso lo envolvieron en imágenes del Antiguo Testamento.

Distinguir entre el ser histórico llamado Jesús y las interpretaciones basadas en las Escrituras, de sus seguidores entusiastas, no es fácil ahora ni lo fue antes. Por influjo de los escritos de un profeta al que llamamos *Deutero-Isaías* (caps. 40-55), los discípulos atribuyeron un sentido primordial a la muerte de Jesús. Este profeta sin nombre, cuyos textos se adjuntaron al manuscrito de *Isaías*, escribió después de la devastación y del exilio babilónico, y su objetivo fue suscitar una nueva llamada a la gente de Israel, todavía inmersa en el fracaso. Los israelitas ya no podían aspirar a la grandeza. Por eso, el autor del *Segundo Isaías* pintó a un hombre, al que llamó «Siervo», e instó a los judíos a que emularan su figura. El Siervo no encontró el sentido de su vida en la victoria o en la gloria sino en asumir los daños del mundo, en soportar la hostilidad de éste, causa de su muerte, y en transformar todo ello mediante el amor que da vida. La vocación del Siervo era atraer sobre sí la negatividad del mundo y dejar libres a las personas, plenas y completas. Pablo

aludió a esta interpretación de la crucifixión al decir que Jesús había muerto «de acuerdo con las Escrituras». El destino de esta comprensión de la crucifixión fue crecer y hallar una expresión aún más amplia, en los evangelios que se escribieron posteriormente.

También la vida litúrgica de la sinagoga intervino, junto con las Escrituras, en la gestación de la comprensión e interpretación de la vida de Jesús hecha por Pablo. Cuando Pablo dice que Jesús «murió por nuestros pecados», cita directamente la liturgia de la sinagoga de un día determinado del año litúrgico judío: el día del *Yom Kipur* o «Día de la Expiación». Una vez al año, en el culto de este día santo, se sacrificaba un cordero, inocente y escogido por su perfección, «para expiar los pecados del pueblo». La sangre del animal se derramaba sobre el asiento de la misericordia de Dios, en el lugar Santísimo, es decir, en la parte del Templo donde se creía que Dios residía. El significado era que la sangre del animal sacrificado hacía posible que la gente entrara en la presencia de Dios porque viajaba «a través de la sangre del cordero» y, de esta forma, la inocencia del animal cubría sus pecados. Hasta donde sabemos gracias a los escritos de que disponemos, fue Pablo quien primero interpretó la muerte de Jesús a través del prisma del sacrificio de *Yom Kipur*. Cuando los católicos dicen hoy que, en la eucaristía, se reactualiza «el sacrificio de Jesús», o cuando los protestantes dicen hoy que «Jesús murió por mis pecados», unos y otros reflejan, de forma literal, la temprana identificación de Jesús crucificado con el cordero sacrificado en el Día de la Expiación; identificación establecida claramente por Pablo en sus cartas.

Bastante después de la muerte de Pablo, cuando se escribieron los evangelios sinópticos, una segunda celebración litúrgica judía, la Pascua, pasó a influir fuertemente en la crucifixión y en el relato de ésta. Marcos, Mateo y Lucas interpretaron la «última Cena» como una comida pascual. Este desarrollo fue posterior a Pablo, quien, ciertamente, no lo tuvo en mente. Pablo se limitó a situar la institución de la última cena en «la noche en que fue entregado», sin dar ninguna indicación sobre ella. Sólo más tarde, en la *Carta primera a los Corintios*, Pablo llamó a Jesús «el nuevo cordero pascual» (5:7). No obstante, ambas afirmaciones se hicieron por separado. Los evangelios fueron los que aprovecharon y desarrollaron la identificación implicada en esta segunda frase para situar la crucifixión en el tiempo de la Pascua.

Según esta segunda frase, Pablo vio una semejanza entre la muerte del cordero pascual y la muerte de Jesús: el poder de la muerte era derrotado en ambas. Recordad que, según el libro del *Éxodo*, cada familia israelita colocó sangre del cordero de aquella pascua, sobre el dintel y los postes de la puerta de su hogar, para que el ángel de la muerte «pasara de largo» ⁽¹⁾ y la muerte se alejara. Según la sugerencia de Pablo (anterior a la identificación sinóptica de la crucifixión y de la Pascua), la muerte de Jesús en la cruz fue la sangre del nuevo cordero pascual, sobre el marco del mundo, que quebró el poder de la muerte sobre aquellos que se

acercaban a Dios a través de la vida de Jesús.

De este modo, Pablo, a través de sus cartas, al tiempo que recogía la memoria de lo sucedido con Jesús, comunicaba el sentido que él veía en ello a través de las Escrituras judías relacionadas, en el ciclo litúrgico de la sinagoga, con dos de los días santos del año: Yom Kipur y Pascua. Esta interpretación se expandió de forma considerable cuando se escribieron los evangelios. Pablo aportó el primer marco interpretativo en clave judía. Pero la interpretación iba a crecer y a desarrollarse a medida que se escribieran y crearan los otros escritos del Nuevo Testamento, así como los credos y los siguientes escritos cristianos, mucho después de la muerte de Pablo.

Hay otro punto de la figura de Pablo que necesitamos examinar antes de comenzar a leer con más detalle sus escritos. Es la constante denigración de sí mismo que se constata en sus cartas. Me refiero a expresiones como éstas de su *Carta a los romanos*: «¡Miserable de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?» (7:24); o «yo soy carnal, vendido al pecado; lo que hago, no lo entiendo, pues no hago lo que quiero, sino que lo que detesto, eso es lo que hago» (7:14-15); o «el querer el bien está en mí, pero no el hacerlo» (7:18). ¿Responden estas palabras a unas pautas? De ser así, ¿qué nos revelan? Examinaremos esto la próxima semana.

- John Shelby Spong

(1) [N. del trad] En inglés: “pasar por alto” es *pass over*; y Pascua, *Passover*.

6. EL AGUIJÓN EN LA CARNE, DE PABLO

¿Os habéis preguntado alguna vez por el secreto más hondo de Pablo? Seguro que tenía uno. Si prestáis atención a algunas expresiones suyas, fácilmente reconoceréis una agonía espiritual en él, quizá incluso una raíz muy profunda en su odio a sí mismo. De qué otra forma, si no, podemos interpretar expresiones como ésta: «antes de la ley, yo vivía, pero, cuando ésta llegó, mi vida murió pues el pecado se apoderó de ella. La ley, que prometía ser de vida, demostró ser de muerte para mí». Y continúa: «soy carnal, estoy vendido al pecado; no entiendo mis propios actos pues no hago lo que quiero sino justo lo que aborrezco». Pablo se acusa y ofrece luego una explicación que sólo sirve para él y que es un débil intento de autoexculparse: «ya no soy yo quien actúa sino el pecado que habita en mí». No me culpéis a mí —alega—, culpad al pecado. Es como si alguien dijera: «no me culpéis a mí, es el demonio quien me obliga». Y luego, una posible pista: desde que llegó la ley, «nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne» (ved: Romanos, cap. 7).

¿Qué suponéis que torturaba a Pablo? Está claro que era algo interior. Una vez, Pablo habló de «luchas fuera y miedos dentro» pero, aunque describió las amenazas de fuera, nunca identificó los «miedos de dentro». Parece localizar tales miedos «en mi carne» y cree claramente que tienen poder sobre él hasta el punto de que se siente impotente ante ellos. «Puedo desear lo correcto —se lamenta— pero no puedo hacerlo». Una vez más intenta encontrar fuera de sí algo a lo que atribuir la causa, y por eso añade: «si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace sino el pecado, que mora en mí». Y todavía introspectivamente afirma: «veo en mis miembros otra ley, en lucha con la razón, que me hace cautivo del pecado que habita en ellos». La palabra traducida por «miembros» es una palabra extraña, al menos es extraño el uso que Pablo hace de ella. El término griego es «*melos*», que literalmente significa un apéndice del cuerpo, como los brazos o las piernas. ¿Cómo podría el pecado habitar en los brazos o en las piernas de uno? ¿Cómo pueden los brazos o las piernas estar en contra de la mente? Los varones, sin embargo, tenemos otro apéndice: el eufemísticamente llamado «órgano masculino». Claramente es un apéndice, pero, además, es una glándula que no siempre obedece a la mente de la persona a la que pertenece sino que o bien se estimula en momentos bastante inconvenientes o bien no lo hace cuando uno quisiera. Si no fuera así, ¡no habría mercado para «viagras» y semejantes! Dado que Pablo sugiere que el pecado vive constantemente en su carne, ¿no podemos concluir que lo que lo afecta tan profundamente está relacionado, de alguna forma, con su sexualidad? Parece evidente que tal conexión es real cuando termina la serie de frases entre acusatorias y exculpatorias con un estallido que requiere explicación: «¡Desdichado de mí, quién me librá de este cuerpo de muerte!» (Rom. 7: 24).

En otros lugares, Pablo pregunta: «¿qué obtuviste a cambio de las cosas de las que ahora te avergüenzas? Su fin es la muerte». Pablo parece sentir que su vida

transcurre bajo sentencia de muerte. Alberga una profunda sensación de vergüenza. Revela que hay un aspecto oculto en su vida. Se autocalifica de « impostor que anhela ser verdadero»; de un desconocido «que anhela ser conocido» y que, «aunque moribundo, anhela estar vivo».

Pablo también es un piadoso zelote, quizá un fanático. Estricto adepto a la Torá, a la que obviamente se siente ligado estrechamente, se autodescribe como obediente a todos los requerimientos de la ley. «¡Circuncidado en el octavo día, miembro del pueblo de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo nacido de hebreos; legalmente un fariseo, un celoso perseguidor de la iglesia, irreprochable ante la ley!» (Filipenses 3:5-6). E incluso llega a decir de sí: «soy tan ferviente de la tradición de mis padres que aventajo en judaísmo a muchos de mi propia edad».

Ante esta descripción de sí mismo, hay que preguntarse qué es lo que había, en el mensaje de Jesús, que tan profundamente amenazaba a Pablo como para llevarlo a movilizarse de cara a intentar acabar con sus seguidores. El fanatismo siempre da más pistas sobre el fanático que sobre la causa de su fanatismo, y el fanatismo religioso también. De nuevo Pablo dice de sí: « violentamente perseguí a la iglesia de Dios y traté de destruirla» (Hechos, 22:4). Nadie ataca a los musulmanes en las cruzadas si no ve en el Islam un peligro inminente para él y sus creencias. Nadie quema herejes si la vida de éstos no amenaza, de forma muy profunda, algo suyo muy interior. Nadie persigue ni asesina a los judíos, tal como los cristianos hicieron durante siglos, si su mera existencia no les pareciese que ponía en peligro de desaparición el cristianismo. Nadie lanza aviones contra el World Trade Center y el Pentágono para «matar infieles», a menos que estos infieles cuestionen la verdad que ellos, como fundamentalistas islámicos, creen vivir. Tal es la esencia de la persecución ideológica y religiosa. Pablo fue un perseguidor de los cristianos y por eso debemos preguntarnos qué vio Pablo en el mensaje cristiano que lo llevó a creer que, si aquel mensaje sobrevivía, él no podría hacerlo. Ésta es la cuestión que plantea todo fanatismo. Por lo tanto, nuestra búsqueda continúa.

Pablo deja traslucir otro detalle autobiográfico cuando aconseja, a los que no están casados, que permanezcan como él. Por ahí sabemos que él no lo estaba. Pero también es verdad que aconsejó casarse a los que no podían controlar sus deseos sexuales pues, según decía, «era mejor casarse que quemarse» (1 Cor. 7:8-9). Pablo, sin embargo, no siguió su propio consejo para aliviar sus tensiones. Es más, parece haber tenido una actitud negativa hacia las mujeres (actitud que es recíproca por parte de las mujeres de hoy, en especial, las que son sacerdotes). Pablo alertó a sus lectores incluso de tocar a una mujer; cuyo cabello, por cierto, parece que lo atraía especialmente pues incluso hizo alguna alusión al respecto.

Pablo compartió con sus lectores dos cosas suyas más: que padecía un «aguijón en su carne» que nunca definió, y que había pedido a Dios que se lo quitase. Sin embargo, parece que la eliminación de este aguijón estaba fuera del poder de Dios. Finalmente, hay otro pasaje revelador en el *corpus* paulino, que apoyaría esta

investigación. En el primer capítulo de la Carta a los romanos, hay un texto que se cita frecuentemente para fundamentar lo que, a mi juicio, es un profundo prejuicio de la iglesia cristiana contra la homosexualidad. Pablo sugiere que la homosexualidad es un castigo infligido por Dios a los que no lo adoran adecuadamente. Es decir, Pablo argumenta que Dios, como castigo por no poner atención a los íntimos detalles de la adoración, confunde la sexualidad humana de tal suerte que a los hombres les atraen los hombres y a las mujeres, las mujeres. Fue —y es— un argumento extraño, pero quizá sea entendible en una persona religiosa que se siente impelida a obedecer cada ápice y cada tilde de la ley.

Hace algunos años, mientras estudiaba en la Yale Divinity School, di con un libro sobre Pablo, de Arthur Nock, escrito en 1930, donde, por primera vez, vi planteada la posibilidad de que Pablo hubiera podido ser un hombre gay, profundamente reprimido tan pronto como su religión le enseñó que ser homosexual era estar sentenciado a muerte según la ley de Dios, tal como se dice en el Levítico, caps. 18 y 20. Con todo, Pablo también debía de conocer los libros de los Macabeos, muy populares en su tiempo. En uno de ellos (Macabeos IV), se indica que, si uno adora a Dios adecuadamente y con una intensidad incontenible, «todo deseo puede superarse».

Cuando reúno todos estos datos, me aparece un patrón de conducta. Pablo fue un zelote que intentó, con todo su ser, adorar a Dios adecuadamente; sujetó tan estrechamente sus (para él) inaceptables deseos dentro de la ley de los judíos que fue capaz, al menos parcialmente, de suprimirlos, pues él los encontraba naturales en su interior, pero profunda e intensamente turbadores y negativos al mismo tiempo. Ésta era la presión interna que llevaba a Pablo a ver su cuerpo tan negativamente. La promesa de muerte, según la Torá, era el resultado final del pecado, del que él se sentía seguro de que moraba en su «miembro» incontrolado.

Entonces, Pablo vio, en el movimiento cristiano, una relativización de la exigencia de la ley y del control de los malos deseos; una relativización hecha en nombre de algo que los cristianos llamaban «la gracia» y que definían como un don de amor infinito e inmerecido. Los cristianos contaban a la gente que, para ser justos, no tenían que esforzarse tal como él se había esforzado, pues sólo debían confiar en que el amor divino los aceptaba «tal como eran», como cada uno era. La libertad siempre asusta a las personas y éstas se esconden dentro de una rígida práctica religiosa. Como consecuencia, Pablo parece que llegó a la conclusión de que, si el cristianismo tenía éxito, su sistema de seguridad represiva, amarrada y construida durante años, se derrumbaría. Esto es lo que lo debió de llevar, al comienzo, a perseguir al cristianismo. Pero también fue esto lo que lo llevó, tras su conversión, a exclamar: ahora sé que «nada puede separarme del amor de Dios», ni siquiera «mi propia desnudez», como llegó a decir.

¿Fue su homosexualidad, profundamente reprimida, su aguijón en la carne? Ha habido otras teorías: epilepsia, una enfermedad crónica visual, quizá incluso una

visión distorsionada de la sexualidad debida a un abuso padecido en la infancia. Sin embargo, ninguna encaja tan bien con los detalles de su vida, conocidos a través de él mismo, como la de ser una persona gay. Los cristianos no podrán ni oír hablar de esta posibilidad mientras prevalezca entre ellos una concepción de la homosexualidad como algo pecaminoso. Tal concepción, sin embargo, ya ha muerto gracias a la ciencia y a la medicina moderna. Por tanto, la idea de que Pablo pudiera ser a la vez gay y un buen judío no es ya imposible. Imaginemos, además, la potencia de este descubrimiento, es decir, que nuestra primera definición de la gracia nos haya llegado a través de una persona gay que asumió sobre sí el juicio y la condena de su mundo entorno hasta que la experiencia de Jesús lo abrazó, lo envolvió y lo llevó a ser consciente de que nada de lo que podamos decir, hacer o ser puede apartarnos y situarnos fuera del amor de Dios. Pablo, una persona gay, profundamente reprimida, fue quien nos transmitió con claridad este mensaje.

- John Shelby Spong

7. PRIMERAS CARTAS DE PABLO: 1ª TESALONICENSES Y GÁLATAS

En nuestra serie sobre los orígenes del Nuevo Testamento, me vuelvo, ahora, hacia las epístolas de Pablo pues él fue el primer autor en escribir algo que pasó a formar parte del Nuevo Testamento. Mi plan es dividir los escritos auténticos de Pablo en tres amplias categorías. Están los que llamo “los primeros escritos paulinos”, como sus dos primeras epístolas: 1ª Tesalonicenses y Gálatas. Luego están los que denomino “escritos paulinos intermedios” con sus obras más conocidas: 1ª y 2ª Corintios y Romanos. Y, finalmente, tenemos “los escritos tardíos”, es decir, sus epístolas a Filemón y a los Filipenses.

Notad, por favor, que estas siete epístolas forman lo que casi todos los eruditos concuerdan en considerar auténticas cartas de Pablo; a quien estudiaré en su papel de pastor y de teólogo. Analizar los orígenes y composición del Nuevo Testamento es nuestra tarea más amplia que, en este segmento paulino, concluirá con un breve análisis de las epístolas en disputa acerca de si son o no auténticamente de Pablo. Esta lista incluye Colosenses y 2ª Tesalonicenses, a la que muy pocos consideran paulina. Por último, veremos las que no hay apenas duda de que no son paulinas pues parecen escritas tras su muerte. Entran en esta categoría Efesios, 1ª y 2ª a Timoteo y la de Tito.

La mayoría de los cristianos son incapaces de discernir diferencias en la voz, en el tono o en el contenido de todo este corpus que ahora llamamos cartas de Pablo, estén escritas o no por él. Probablemente esta incapacidad se debe a que no las leemos todas seguidas; por eso no captamos el sentido del pensamiento específico de Pablo. Tendemos, en cambio, a escucharlas en fragmentos, como lectura en la iglesia, y sin su contexto. Mi esperanza es estas columnas puedan proveer a mis lectores de un conocimiento suficiente de lo distintivo de cada epístola para que la diferencia que hay entre ellas resulte obvia. Sería apasionante conseguir que mis lectores llegasen a ser cultos en materia bíblica. Esto los incluiría en una minoría versada en el pensamiento paulino.

La mayoría de los expertos concuerdan en que la primera epístola escrita por Pablo fue 1ª Tesalonicenses. Sin embargo, se la ubica como la sexta en una Biblia. La razón es que las cartas se fueron colocaron en el canon según un orden de mayor a menor longitud. Romanos, la más larga, es la primera y Filemón, la más breve, la última. Si se hubiesen ubicado cronológicamente, 1ª Tesalonicenses sería la primera, Gálatas la segunda, las dos a los Corintios, la tercera y la cuarta; Romanos, la quinta,

Filemón, la sexta y Filipenses, la séptima. Así que iniciamos el estudio del contenido de los escritos de Pablo con sus dos primeras obras.

Tesalónica era la capital de Macedonia y Galacia estaba en la zona central de Asia Menor. El libro de los Hechos nos dice que Pablo visitó ambas ciudades en sus primeros viajes. Escribió estas dos cartas en los primeros años de la sexta década, es probable que entre los años 51 y 53. En esa época, los seguidores de Jesús aún eran miembros de la sinagoga. Pablo llegó a cada ciudad como un evangelista itinerante que también era un rabino. El escenario de sus palabras era, por tanto, el servicio religioso del Sábado en la sinagoga, aunque debemos reconocer que las sinagogas de ambas ciudades estaban tan lejos de Judea como de un mínimo de rigor.

Los miembros de estas sinagogas eran judíos helenizados que hablaban en griego y que formaban parte de la diáspora judía. Para ellos, la sinagoga era no sólo un centro de adoración sino también su centro cultural. En aquellos años, las sinagogas de la diáspora ya habían comenzado a atraer a devotos gentiles. Era un tiempo de gran fermentación religiosa en el Imperio Romano de habla griega. Los dioses del Olimpo había perdido la mayor parte de su atractivo. Los cultos de los misterios parecían demasiados extraños y aún no habían echado raíces. Esto significa que las sinagogas eran, cada vez más, un lugar al que fieles serios de muchas procedencias acudían. En la sinagoga había una firme convicción de que Dios era uno sólo. La Torah de los Judíos presentaba a este Dios único como interesado en la vida y en la ética, así como también en las formas de adoración. Al alejarse de su tierra de origen, muchos judíos comenzaron a despojarse de los aspectos más rígidos de su religión y el judaísmo se tornó, para ellos, en algo más abstracto, más espiritual y menos definible como judío en sentido estricto. Los gentiles devotos no se interesaban por los aspectos rituales del judaísmo o por las reglas dietéticas *kosher*, ni por la circuncisión o las observancias en torno al Sábado, de manera que los cambios en la sinagoga la hacían aún más atractiva.

Pablo, como judío helenizado de habla griega, se dirigía con más frecuencia a estos judíos "modernistas" y a los gentiles que iban a la sinagoga que a los miembros judíos más estrictos de entre la audiencia, que veían la sinagoga como una última conexión con sus antepasados. En Tesalónica, Pablo había enfatizado claramente, en su predicación, las reivindicaciones mesiánicas de Jesús. Este título de mesías tenía muchas connotaciones para los judíos, pero la más importante era que el mesías, cuando viniera, establecería el reino eterno de Dios e inauguraría su gobierno terrenal. Al servicio de esta idea, los primeros discípulos de Jesús se dedicaron a la tarea de *conectar* la vida de Jesús con las promesas mesiánicas que encontraban en las Escrituras. Así buscaron en los textos sagrados indicaciones, pistas con las que probar que Jesús era el mesías. A veces, no sin un esfuerzo de imaginación que los llevaba demasiado lejos. En el centro del mensaje de Jesús estaba la idea de que la muerte había sido vencida y de que sus seguidores serían muy pronto conducidos a la «vida eterna». Los gentiles que iban a la sinagoga habían creído este anuncio y

habían constituido una comunidad aparte de creyentes dentro de la sinagoga. Seguían acudiendo a los servicios del Sábado pero también se reunían durante el primer día de la semana para la liturgia propiamente cristiana que llamaban “la fracción del pan” y en la que oraban: “venga tu reino”.

El deseo de los gentiles de ir a la sinagoga pero de no pertenecer a ella era obvio y era más de lo que algunos judíos ortodoxos tradicionales podían tolerar, así que Pablo, con sus enseñanzas, se convirtió en una fuente de división en las sinagogas del Imperio por las que pasaba. Los creyentes judíos ortodoxos comenzaron a atacar las credenciales y la reputación de Pablo. Los fieles gentiles habían abandonado los ídolos para adorar al único Dios de los judíos, pero Pablo había situado a este Dios *en* la vida de Jesús y les había convencido tan profundamente de ello que comenzaron a esperar que se cumpliera la promesa de Jesús de su retorno desde el cielo. Éste era claramente el mensaje que habían escuchado de Pablo.

Sin embargo, al pasar el tiempo el reino no llegó y comenzaron a flaquear. Cuando miembros de la familia tesalonicense comenzaron a morir, su desesperanza aumentó. Algo evidentemente fallaba si morían antes de la llegada del reino. El grueso del mensaje de la primera carta escrita por Pablo estaba destinado a asegurar, a estos fieles angustiados, que los muertos se reunirían con los vivientes cuando llegara la segunda venida. Nadie sabe, les aseguraba, ni el tiempo ni la hora de la segunda venida. Pablo, como pastor, los instó a permanecer vigilantes, despiertos, sobrios y vestidos de “la armadura de Dios”, una imagen que ampliaría más tarde en otros escritos.

En Gálatas, el contexto y el enfoque eran un poco diferentes. El contenido del mensaje en esta segunda carta de Pablo era que la salvación sólo en Cristo estaba asegurada. Este contenido había sido la causa de que quienes respondían al mensaje se habían distanciado dramáticamente de la ley de los judíos. Guardar las reglas culturales del judaísmo perdió urgencia en la proclamación de Pablo sobre el infinito amor de Dios que él creía que se había revelado en la vida de Jesús. Ante los judíos ortodoxos, este mensaje significaba nada menos que una puerta hacia la anarquía moral y la marginación de la Torah misma. De manera que atacaron a Pablo y consiguieron, además, el apoyo de la artillería pesada de los judeo-cristianos de Jerusalén, que eran más tradicionales y entre los que estaban Pedro y Santiago, el hermano del Señor. Esta tensión estalló y fue la primera gran división en la tradición cristiana. ¿Era la figura de Cristo meramente un nuevo capítulo en el judaísmo? ¿Era Jesús un mensajero, un enviado más dentro de la larga línea de los profetas judíos que habían ido siendo incorporados en la historia continua de Israel? Los creyentes en Jesús, ¿debían pasar por las ceremonias y los ritos del judaísmo para ser cristianos? Ésta fue la opción de Pedro y de Santiago.

Para Pablo esta opción era una violación de todo lo que su experiencia cristiana le había enseñado. Pablo había encontrado en Jesús un amor bastante como para aceptarlo a él tal cual era. Había probado un camino distinto al de Pedro y al de

Santiago. Según su propia confesión, él había procurado obedecer a cada mandamiento de la ley para ganar la salvación. Pero este camino no lo había llevado hacia la integridad. La observancia religiosa nunca es el camino hacia ella; es sólo otra forma de esclavitud, otra manera de tratar de ganar el favor divino, es tratar de manipular a la divinidad con el buen comportamiento moral. Lo mejor que puede producir el camino legal es un autocentramiento religioso, pero no la libertad gloriosa de los hijos de Dios.

La batalla que Pablo luchaba en esta carta tenía que ver con el corazón de lo que él creía ser la experiencia en Cristo. En defensa de esta comprensión medular, organizó un fuerte contraataque en el que descartaba la conducta de Pedro, al que juzgaba inmerecedor del evangelio, y en el que expresó una fuerte aversión hacia Santiago, el hermano del Señor. Regañó además a aquellos de los gálatas que tan rápidamente abandonaron su evangelio por este nuevo cautiverio religioso. Esta carta nos revela a Pablo no sólo como el más apasionado sino también como el más enojado y el más humano. Cuando defiende y reivindica su condición de apóstol, Pablo se expresa con mayor intensidad que en cualquier otra carta, sobre su experiencia de conversión y sobre el significado que halló en Jesús, cuya iniciativa hacia él fue la fuente de su conversión.

Cuando el humo de la batalla desapareció, Pablo permaneció victorioso y el libro de los Hechos relatará, más tarde, la historia de la conversión de Pedro a raíz de esta refreiga (ver Hechos 10).

También es en Gálatas donde Pablo articula, por primera vez, la unidad que él ve en Cristo; unidad que elimina las barreras de seguridad levantadas entre judíos y gentiles, entre hombres y mujeres, entre esclavos y libres. Pablo afirmó que todos eran uno en Cristo. Tal como indicamos antes en esta serie, Pablo se sintió amado por Dios en Jesús más allá de lo que antes había podido imaginar como posible, y por eso se alzó, para rechazar que este mensaje fuese cuestionado y hubiese un retroceso hacia la ley en el incipiente cristianismo. Ganó la batalla, pero su combate es uno que los cristianos luchan una y otra vez en el transcurso de los tiempos. Tal vez es que este mensaje de amor incondicional era demasiado bueno para ser verdad: imaginar a Dios como que conoce los secretos de nuestro corazón y que nos ama de todas maneras. Tal es, sin embargo, el significado de la historia de Jesús, el Cristo, para Pablo, y como tal esta historia es un paso mayor en lo que significa ser humano.

- John Shelby Spong

8. A LOS CORINTIOS

Pablo fue una mezcla complicada de muchas cosas. Fue un misionero que viajó cientos de kilómetros a pie y en barco para contar su visión de las cosas. Tal como vimos al examinar la carta a los Gálatas, fue un zelota, un integrista dispuesto, una vez convertido, a luchar enérgicamente por defender su forma de entender el evangelio. Fue un teólogo que trató de expresar su experiencia de Dios de forma racional, en palabras que pudieran transmitirse. Sin embargo, por encima de todo esto, quizá fue un pastor que intentó suavizar los conflictos, afrontar el mal y aliviar los sufrimientos de las comunidades que fundó y a las que sirvió. Cuando examinamos su correspondencia con los cristianos de Corintio, domina este último aspecto suyo. Incluso cuando les habla de temas como la resurrección, Pablo orienta su discurso a intentar aliviar la inquietud que causaba la muerte en los creyentes de Corintio.

Debemos tener en cuenta que las dos cartas que conservamos parecen ser parte de una correspondencia mayor, quizá con cuatro o cinco envíos. Un cuidadoso análisis de las dos epístolas que tenemos por parte de los expertos lleva a la conclusión de que las cartas "perdidas", a las que Pablo alude en las dos que conservamos, están incluidas, al menos en parte, en la que actualmente consideramos como la segunda. Los pasajes de estas otras cartas perdidas contenidos en 2ª Corintios son: cap. 6:1-7; cap. 10-13, y los extraños versículos de 11:32-33 que, aunque parecen bien insertos en su contexto, de hecho rompen el flujo del argumento. A pesar de esta extraña composición, los expertos no concluyen que la 2ª carta a los Corintios sea toda ella de Pablo. Hay que recordar aquí que la conservación y la divulgación de cualquier texto, en el siglo I, era un laborioso e inexacto proceso de copia a mano y que aún nadie había otorgado el estatuto de "sagrada escritura" a nada de Pablo; por lo que quizá entonces sólo se conservó lo que pareció lo más importante.

Tal como he dicho al comienzo, cuando miramos el contenido de las dos cartas, lo que destaca es el aspecto pastoral de Pablo, que trata con personas reales que actúan como tales. Pablo sabe lo que todo pastor sabe: que quienes forman las comunidades no son ángeles, al tiempo que las comunidades también descubren, y rápido, que el hecho de que alguien sea un líder ordenado no significa que él ya sea perfecto como persona. El cuidado pastoral es intentar extraer la plenitud a partir del intercambio entre la pasión y la inseguridad de los humanos. Se trata de un ejercicio de equilibrio entre elementos delicados, y su finalidad es mejorar la humanidad de todos los involucrados. Si buscáramos en el NT un fragmento que formulase cuál es el objetivo de la actividad pastoral, el más idóneo podría ser uno del Cuarto evangelio en el que Jesús define su propia misión: «He venido para que tengan vida y la

tengan en abundancia». Ésta es, en efecto, la misión de la iglesia y el fin de toda intervención pastoral. Sin embargo, "vida abundante" no siempre significa felicidad o alivio del dolor. ¿No hay gente que busca la plenitud en sucedáneos equivocados e incluso destructivos como las drogas, el alcohol, la promiscuidad o el éxito? A veces, la "vida abundante" sólo es posible a través del conflicto y de la ruptura. El verdadero cuidado pastoral no consiste, pues, en que la gente se sienta bien sino en promover que surja la plenitud. Pablo lo entendió así y cualquiera deberá aprenderlo tarde o temprano. La plenitud se manifiesta en la libertad de ser, en la capacidad de escapar de la mentalidad de mera supervivencia que nos encierra en el egocentrismo de forma inevitable. La plenitud se basa en la madurez que nos hace capaces de darnos al otro y de exteriorizar nuestro amor. Será a través de este prisma de la atención pastoral de Pablo a los corintios, desde donde trataré de explorar los temas de estas dos Cartas.

La comunidad de Corinto parece haber tenido sus necesidades pastorales más que cubiertas, tanto que incluso había exasperado a Pablo por ello en más de una ocasión. Algunos de los temas a los que Pablo hace referencia son partidismos y divisiones entre ellos, con ocasión de seguir a uno u otro apóstol. Unos proclamaban su lealtad a Pablo, otros a Apolo y otros a Pedro. La actitud beligerante entre las facciones había llegado a perjudicar el clima de oración de la comunidad. Por otra parte, en aquel primer tiempo del cristianismo, la Eucaristía había empezado siendo una comida comunitaria, la «celebración del ágape». Sin embargo, los corintios la habían convertido en una orgía de glotonería, en la que, además, se dejaban de lado a los cristianos más pobres, que permanecían hambrientos en medio de la abundancia de algunos. El vino eucarístico, además, se había convertido en ocasión de embriaguez en público. Pablo, evidentemente, tenía que abordar esto en sus misivas.

Había habido también en la iglesia de Corintio una disputa sobre la carne que se servía en la «celebración del ágape». Era carne comprada en una carnicería donde se vendía la que provenía de los sacrificios a los ídolos, algo propio de una sociedad mayoritariamente pagana. ¿Podrían los cristianos comer carne ofrecida a los ídolos? Algunos corintios seguidores de Jesús se sentían ofendidos por este origen. Otros, en cambio, habían llegado a enamorarse tanto del mensaje de salvación de Pablo, entendido como la máxima expresión de la gracia de Dios, que tenían la convicción de que, contando con la gracia, tan abundante y libremente dada, la salvación ya no dependía de su comportamiento personal. Esto significaba que se habían convertido en lo que la Iglesia luego llamó "anti-nomianismo" (de *nomos*, ley), es decir, que, tal como algunos sugerían, cuanto más pecado hubiera tanto más abundaría la gracia de Dios. Esta postura comportaba que careciera de sentido toda responsabilidad ética y personal.

Otros, además, parecían tener una jerarquía de valores asociada a ciertas actividades de la sinagoga. Los profetas que compartían sus palabras proféticas con la comunidad fueron considerados de menor valía que quienes decían tener el don de

la «glosolalia» o de «hablar en lenguas», es decir, de pronunciar palabras que sólo Dios puede entender. Éste, según parecían creer, era el más alto de todos los dones y, por tanto, el que más se debía respetar.

Por si todo esto no fuera poco para un pastor, también empezaba a surgir una disputa y enfrentamiento entre los cristianos de ambos sexos. Algunas mujeres corintias parecían tomar al pie de la letra las palabras de Pablo en su carta a los Gálatas, que era anterior, cuando decía: «en Cristo no hay ni hombre ni mujer sino que todos son uno». Esta nueva libertad e igualdad para las mujeres era, obviamente, algo muy cuestionado desde el sistema de valores patriarcal del mundo antiguo. Algunas mujeres pujaban, con toda claridad, por sobrepasar estas diferencias más allá del nivel tranquilo en el que Pablo las había planteado. Nadie escapa del todo a sus prejuicios culturales. Tampoco Pablo. La presión por ampliar estos límites quedó patente cuando Pablo tuvo que defender su amenazada autoridad masculina y decir: «Prohíbo que la mujer tenga autoridad sobre el hombre». Nadie prohíbe lo que nunca ha ocurrido, de forma que si Pablo tuvo que prohibir esto significa que estas mujeres habían afirmado abiertamente su autoridad ante los hombres en la vida de la Iglesia.

Así como Pablo deja traslucir completamente sus prejuicios en este último conflicto entre hombres y mujeres, en los restantes sabe asumir el reto pastoral. Pablo empieza por afirmar que sólo Jesús es el fundamento de la comunidad y que toda división entre lealtades hacia distintos líderes descansa en una incapacidad para entender que ellos son, simplemente, «siervos a través de los que creemos: yo planté, Apolo regó pero sólo Dios es el que da el crecimiento». Y, en lo que a la Eucaristía se refiere, Pablo reprende a quienes comen y beben de tal modo que, mientras algunos pasan hambre, ellos terminan borrachos y más que saciados, y les insta, además, a comer y a beber en sus casas y a reconocer que el acto de la fracción del pan y de beber el vino en el banquete eucarístico, es «comión en el cuerpo de Cristo» para que su vida de amor y de sacrificio les dé plenitud. La Eucaristía no es otra cosa que una forma litúrgica de participar en la plenitud de Jesús.

Pablo aborda directamente el anti-nomianismo cuando les recuerda la responsabilidad de unos para con otros. La inmoralidad es tratar a las personas como medio, como algo utilizable, y no como fines, como personas a las que querer. En cuanto al debate sobre la carne ofrecida a los ídolos, lo desactiva diciendo que, como los ídolos no son nada, la carne ofrecida a ellos es carne ofrecida a nada y, en consecuencia, no tiene sentido prohibir su consumo. Desde su perspectiva, la discusión ya no tiene sentido y la cierra con una sutil y poderosa distinción: «todo está permitido pero no todo aprovecha. Todo es lícito pero no todo edifica». Lo malo del debate, prosigue, es la falta de sensibilidad de algunos hacia los sentimientos de los otros. Los dulces no son malos pero ofrecerlos a quien lucha contra la obesidad o la diabetes no es amarlo; no es estimularlo a avanzar y alcanzar la meta que se trasluce en Jesús, el Cristo.

Por último, Pablo aborda la discusión sobre los dones espirituales. No hay jerarquía entre ellos, les dice. Todos están al servicio del mismo espíritu y son expresión del mismo Dios que es el que los inspira a todos. Cada don es para el beneficio de toda la comunidad, a la que llama "el cuerpo de Cristo". Las disputas sobre qué don es el más importante tiene tan poco sentido como discutir, en un cuerpo, qué parte tiene más valor si los ojos, los oídos, la mano o el pie, cuando cada uno tiene su propio valor de cara al conjunto del cuerpo.

Esto prepara el escenario para el texto de Pablo que seguramente es el más bello, memorable y citado de todos los suyos. Tras describir el cuerpo, en el que todos los órganos y miembros trabajan al unísono por el bien del conjunto, Pablo continúa: «pero os voy a mostrar cuál es el mejor de los caminos», y comienza su famoso elogio del amor: «si hablase lenguas humanas y angélicas pero no tuviese amor, sería como una campana que resuena o un címbalo que tañe»; prosigue con los adjetivos del amor, que es paciente, amable, y no es pedante ni engreído ni celoso sino que asume todo, sin límite; y reconoce que todo conocimiento es parcial pues nadie ha visto a Dios cara a cara sino que todos lo vemos «a través de un cristal oscuro», tras lo que insta a los corintios a dejar atrás las rencillas de críos y a crecer, para concluir que «en cuanto a la fe, la esperanza y el amor, hay que valorar los tres dones pero el mayor es el amor». Así es Pablo en lo mejor de sí mismo.

- John Shelby Spong

9. LOS MOMENTOS FINALES DE LA VIDA DE JESÚS SEGÚN PABLO

“Lo que transmití fue, ante todo, lo que había recibido” (1 Co 15, 3). Con estas palabras, Pablo escribe a los corintios la más temprana descripción que tenemos de los últimos momentos de la vida de Jesús. Pablo no fue testigo ocular de estos hechos porque, hasta donde sabemos, nunca conoció ni se encontró cara a cara con el Jesús de carne y hueso. Sin embargo, Pablo se presenta a sí mismo, en esta carta, como conservador de los eventos decisivos de la vida de Jesús y como su comunicador para que se conozcan en la siguiente generación. Estos acontecimientos son, afirma, el principio y el fundamento de la historia de nuestra fe. Por tanto, son “de suma importancia”. ¿De dónde recibió Pablo esta tradición? La mejor respuesta se deja entrever en sus palabras de la Carta a los gálatas, escrita entre dos y cuatro años antes. En Gálatas, Pablo nos da, de primera mano, un relato único de su conversión. No es, por cierto, la historia de conversión con la que está familiarizada la mayoría. No describe un viaje a Damasco con órdenes del Sumo Sacerdote para capturar a los “seguidores del Camino”, es decir, el primer nombre que, entre los judíos, se dio a los discípulos de Jesús. Tampoco menciona una luz brillante venida del cielo, ni una voz que suponemos de Jesús y que le pregunta por qué lo estaba persiguiendo. Tampoco dice haber quedado temporalmente ciego ni cuenta el episodio de su bautismo por Ananías, en la casa en la que recuperó la vista. Estos detalles familiares del "Camino de Damasco" son, en parte, hijos de la pluma de Lucas cuando éste escribió el Libro de los Hechos, una obra que escrita no antes de mediados de la novena década, es decir, unos treinta años después de la muerte de Pablo. Éste ya no podía intervenir y corregir a los creadores de mitos. En los escritos auténticos de Pablo no hay mención alguna de la profunda experiencia de Damasco ni tampoco del importante papel de alguien llamado Ananías en su conversión, bautismo y curación. Sólo el libro de los Hechos sugiere que Ananías fue la “matrona” del nacimiento de pablo al cristianismo.

En la actualidad, la mayoría de los estudiosos de la Biblia rechazan la historicidad del relato del Libro de los Hechos, pero no la historicidad de la conversión de Pablo. Pablo mismo nos dice: "Perseguí a la iglesia de Dios violentamente y traté de destruirla" (Ga 1,13); y añade haber avanzado de forma espectacular "en la tradición de mis padres", "hasta que Dios me llamó por su gracia y tuvo a bien revelarme a su Hijo, a fin de que yo pudiera predicar entre los gentiles" (Ga 1, 14-16). No nos da más detalles de su conversión. No obstante, luego narra, de manera bastante detallada, sus actividades tras aquel momento que cambió su vida. "No consulté con nadie de carne y hueso" y, añade, "No subí a Jerusalén a ver a los que fueron

apóstoles antes que yo" (Ga 1, 16-17). En cambio, nos dice: "Me fui a Arabia y volví de nuevo a Damasco" (Ga 1, 17).

Pablo continúa con su crónica: "Después de tres años, subí a Jerusalén". Su propósito –dice– era conocer a Simón, de sobrenombre Cefas. A Simón se le llamó *pedra* (en griego, *petrós*, y en arameo, *kepha*) y debió de conocerse más por sus sobrenombres (Pedro en griego y Cefas en arameo) que por su nombre. Ambos se parecen al nuestro de Rocky, el Duro. El caso es que Pablo debió de oír hablar, por primera vez, de algunos detalles de la vida de Jesús, en los quince días que pasó con Cefas, y en la forma más temprana y primitiva de la tradición que podemos documentar. Dicho encuentro con Pedro debió de producirse entre cuatro y nueve años después de la crucifixión. Por tanto, las palabras de Pablo en Gálatas y en 1 Corintios nos retrotraen a la primera década de la memoria cristiana y nos hacen palpar el cristianismo más primitivo. No había habido tiempo para una pura invención. Jesús es claramente un personaje real, histórico, y no una creación mítica.

Sin embargo, asombra caer en la cuenta de lo que Pablo dice, y más aún si cabe, en lo que no dice acerca de la muerte de Jesús. Pablo sintetiza todo el relato de la Pasión en diez palabras: "Cristo murió por nuestros pecados, de acuerdo con las Escrituras" (1 Cor 15, 3). En otros escritos, Pablo se refiere a la cruz y a Jesús como el crucificado, así que parece acertado decir que Pablo sabía que Jesús había muerto crucificado a manos de los romanos. Pero en seguida comienza a interpretar el significado de aquella muerte. Fue "por nuestros pecados", asegura. Pablo parece haber podido tomar esta frase, destinada mucho más tarde a cimentar el núcleo duro de las teologías de la expiación, de la liturgia judía del Yom Kippur, en la que el *inocente cordero de Dios* se ofrecía en sacrificio como expiación por los pecados de todo el pueblo.

Pablo añade que esta muerte fue "de acuerdo con las Escrituras". Los dos pasajes bíblicos a los que puede aludir Pablo son o el del Siervo sufriente, de Isaías 40-55, o el del pastor y rey de la segunda parte del libro de Zacarías (capítulos 9-14). En el primero pasaje, el Siervo carga con el dolor y el rechazo del mundo y lo retorna convertido en amor. En el segundo, a un pastor, y rey además de los judíos, lo entregan, por 30 piezas de plata, en manos de los que vendían y compraban animales en el Templo. Con seguridad podemos afirmar que, a lo largo de la primera década del cristianismo, estos dos pasajes de la Biblia hebrea formaron parte de la comprensión que los discípulos fueron teniendo de Jesús y de su final. Y cabe señalar que Pablo, durante el tiempo de sus cartas, no parece saber nada de las narraciones particulares que, posteriormente, pretendieron dar detalles y pormenores de la crucifixión. Para Pablo, no hay traición de Judas, ni oración en el huerto de Getsemaní; no hay prendimiento, ni juicio, ni Pilatos, ni Barrabás; no hay negación de Pedro, no hay azotes a manos de los romanos; no hay túnica púrpura ni corona de espinas; no aparece Simón de Cirene cargando la cruz; no hay nadie crucificado con él; no se pronuncian palabras desde la cruz; no hay lamento por el abandono de

Dios; no se queja de sed en voz alta y no hay tinieblas al mediodía de aquel viernes. Todos estos detalles parecen haberse desarrollado posteriormente y, simplemente, no formar parte de lo que se le transmitió a Pablo como lo "más significativo".

A continuación, siempre en 1 Cor 15, 3, Pablo menciona los hechos tras la muerte de Jesús. Dice que "fue sepultado" pero de nuevo sin dar más detalles. No parece saber nada de la tumba en la que se colocó a Jesús, ni de los ungüentos con los que lo embalsamaron al enterrarle. No parece saber nada de alguien llamado José de Arimatea, que aparece mucho más tarde en la tradición como el constructor y propietario de la sepultura. De nuevo la mayoría de los estudiosos consideran que estos populares episodios de los Evangelios son tradiciones desarrolladas con posterioridad. De modo que es probable que Pablo no incluya nada de todo esto porque estas tradiciones todavía no se habían desarrollado y ni tan siquiera habían nacido.

Pablo entonces va al núcleo central de la creencia cristiana, y dice: "fue resucitado". Pablo siempre emplea el verbo en pasiva cuando describe lo que sucedió en lo que se dio en llamar la Pascua. Jesús nunca "resucita"; es Dios quien siempre "resucita" a Jesús, según Pablo. ¿A qué estado lo resucita? Ésta es la pregunta que debemos hacernos. ¿Dios lo resucita de la muerte para devolverlo a la vida de este mundo? ¿El cuerpo de Jesús fue resucitado físicamente y, por tanto, capacitado para salir andando de la tumba? Tal ha sido la forma incorrecta en que muchos han leído a Pablo y han imaginado lo que creen que él dice que sucedió. Sin embargo, no hay duda de que esto no es lo que Pablo entendió que fue la Pascua. Si la resurrección fuera la resucitación de una persona muerta a la vida física de este mundo, entonces, la persona resucitada inevitablemente tendría que volver a morir al cabo de un tiempo. No hay otra forma de salir de esta vida. Pablo, en efecto, escribirá en otro lugar: "Cristo resucitado de entre los muertos, ya no muere más. La muerte ya no tiene dominio sobre él" (Rm. 6,9), lo cual no suena a una resucitación física y a una vuelta a la vida en este mundo.

Pablo sólo agrega dos detalles a la noticia de la resurrección. Fuera lo que fuera esta resurrección, ocurrió -nos dice- "al tercer día" y añade otra vez: "según las Escrituras". Esta referencia al "tercer día" ¿fue una referencia al tiempo físico o era ya un símbolo antes de que Pablo lo adoptase después? Posteriormente, cuando se escribieron los evangelios, sus autores no estaban seguros del significado de dicha expresión. De suyo, esta medición tradicional de un tiempo se refería a "después de tres días" según Marcos, que pone esta expresión tres veces en boca de Jesús. Mateo y Lucas, sin embargo, contradicen a Marcos y dicen "al tercer día", lo cual ya no es lo mismo. Sea como fuere, la expresión "al tercer día" como la de "después del tercer día" difícilmente casan, cronológicamente, con el modo como los Evangelios cuentan la historia.

Si seguimos literalmente la línea del tiempo, Jesús muere a las tres de la tarde y se le enterra a la puesta del sol, es decir, hacia las seis. Desde la puesta del sol hasta

la medianoche, hay seis horas. Desde la medianoche del viernes a la medianoche del sábado, hay veinticuatro horas. Desde la medianoche del sábado al alba del domingo hacia las seis, hay seis horas más. Sumadas estas medidas de tiempo, el resultado no es de tres días sino de unas treinta y seis horas, es decir, un día y medio. Entonces, ¿cómo llegamos al concepto de tres días? Esta medición es algo que sugiere que lo de tres días es algo simbólico y no una medida real de tiempo. Si fuese así, nos tendríamos que preguntar de dónde viene ese símbolo. ¿Fue una adaptación de los tres días que tarda la luna en pasar desde la oscuridad total a la luz como "luna nueva"? Tres días puede ser, como "cuarenta años", una medida de tiempo que los Judíos usaban para señalar momentos reveladores de su historia. Creo, por tanto, que es obvio que, para Pablo, "tres días" era un símbolo y no una medida de reloj, un tiempo del calendario.

A continuación, Pablo menciona a aquellos a los que se les "hizo manifiesto" Jesús resucitado, es decir, aquellos a los que se les apareció Jesús. La palabra griega que se traduce por "apareció" en este texto de Corintios, es la misma que usaron los traductores de la Biblia de los Setenta para describir cómo se "apareció" Dios a Moisés en la zarza ardiente, tal como se narra en Éxodo 3. (La versión de los Setenta era la traducción de las Escrituras hebreas al griego, hecha por setenta sabios a la vez, según la leyenda, entre el tercero y segundo siglo antes de Cristo) ¿Vio Moisés a Dios de forma física? ¿Hubiera podido obtener Moisés una imagen de Dios con su cámara fotográfica en caso de haber tenido una a mano? O ¿no fue, más bien, el relato, una descripción poética de una percepción interior? ¿No fue, más bien, un ejemplo de lo que más tarde se llamaría una "percepción extrasensoria" o una "revelación"? La explicación es mucho más compleja de lo que la mayoría de la gente se piensa. La semana próxima examinaremos la lista de aquellos a los que se les apareció Jesús resucitado, según Pablo. El relato se vuelve entonces mucho más interesante, así que estad atentos.

John Shelby Spong

10. LA RESURRECCIÓN SEGÚN PABLO EN 1ª CORINTIOS

La narración escrita más antigua que conservamos de la Resurrección es la de Pablo a la comunidad de Corinto, que es de alrededor de los años 54 o 55. Es una narración muy parca en datos pero, al mismo tiempo y por eso mismo, muy sugerente. Para entender su significado plenamente, debemos desterrar de nuestra mente la idea de la Pascua formada según los Evangelios, que es la tradicional. La razón es muy simple: cuando Pablo escribió esta carta, los Evangelios aún no se habían escrito. Es más, Pablo murió sin saber que existía algo así como un Evangelio. Por eso, para llegar a lo que pretendo con esta columna, debemos desprendernos de la influencia de unas ideas y representaciones que Pablo ignoró y nunca escuchó. Porque, en efecto, para entender lo que significó la Resurrección para Pablo, necesitamos situarnos, ustedes y yo, dentro del marco de referencia de una generación de cristianos anterior a la aparición de cualquier Evangelio, pues no olvidemos que el primero, el de Marcos, es de hacia el año 70.

Para hacer patente lo minuciosa que debe ser esta limpieza, debemos tener en cuenta que, en los escritos de Pablo, no hay referencia alguna a una tumba especial, en un jardín determinado, perteneciente a un tal José de Arimatea; ni a una piedra sepulcral corrida a un lado, ni a ningún mensajero ni ángel que anuncie la Resurrección, ni tampoco a unas mujeres llevando unguentos al sepulcro, al amanecer del primer día de la semana. Pablo no escribe ninguna narración detallada como la de Mateo, que sitúa a Jesús resucitado en la cima de un monte de Galilea para comunicar una misión universal (Mt 28, 16-20); ni conoce un relato como el de Lucas sobre dos discípulos de camino a Emaús, a los que les alcanza un desconocido que luego resulta ser Jesús; ni tampoco conoce la historia de una aparición del resucitado en ausencia de Tomás, de la duda subsiguiente de éste y de su posterior confesión: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20, 24-29).

Pablo sólo nos proporciona una lista de aquellos a los que él atribuye haber visto al Jesús resucitado. En Pablo no hay signos sobrenaturales que acompañen ni la crucifixión de Jesús ni su resurrección. Pablo no sabe nada de unas tinieblas que duraran desde las doce hasta las tres de la tarde del día de la crucifixión; ni hay en él mención a terremotos; ni contexto eucarístico en la Resurrección, ni una Ascensión. Si todo esto hubiese formado parte de la historia real, tendríamos que concluir o bien que a Pablo no le interesaron o bien que no las conoció o bien que estas tradiciones se elaboraron después de la muerte de Pablo y no eran históricas. A medida que aparecen estas conclusiones, la visión tradicional de los relatos de

la Resurrección como descripciones literales comienza a desvanecerse. Pablo nos proporciona la más temprana visión que podemos tener del primer cristianismo, y ésta es bastante reveladora e incluso preocupante ya que cuestiona lo que, hasta ahora, se ha considerado un saber cristiano común.

Cuando Pablo pasa a hacer una relación de los testigos clave a los que, según él, se manifestó Cristo resucitado, entonces nos introduce en un mundo intrigante pues el listado nos hace cuestionar nuestras creencias. ¿Fue la Resurrección de Jesús un acontecimiento físico que sucedió dentro de unos límites temporales; algo que se hubiera podido documentar de forma literal y observable, como un suceso histórico? No lo creo. En realidad, Pablo afirma en su Carta a los romanos (escrita unos cuatro años después de la 1ª a los Corintios) que fue en la misma Resurrección cuando Dios consagró a Jesús como “Hijo de Dios”. Pablo sería hereje por afirmar que Dios elevó a Jesús a la categoría divina en el momento de la Resurrección y no antes según los parámetros de la teología nicena, del siglo IV. Esta afirmación se consideró “adopcionista” y se condenó en el Concilio de Nicea por implicar una visión “incompleta” de Jesús. Nuestro estudio nos lleva, por tanto, a explorar un misterio bien profundo: la naturaleza misma de Jesús.

Pablo comienza la relación de testigos con Cefas, es decir, el sobrenombre arameo del discípulo llamado Simón. La tradición sugiere que Jesús lo llamó “Piedra” (piedra en arameo es “kefa” y Cefas es por tanto el sobrenombre arameo de Simón, mientras que piedra en griego es “petros”, por lo que Pedro es el sobrenombre griego de Simón). Pablo siempre llama a Pedro “Cefas” y no hay nada de extraño en que Cefas aparezca el primero de la relación. Siempre se consideró a Simón la cabeza del grupo de discípulos, aunque nos podemos preguntar si este papel relevante en los acontecimientos de la Resurrección no fue fruto de una relectura posterior, dado el papel de Simón en la Iglesia primitiva. Nunca lo sabremos con seguridad pero lo que sí sabemos como cierto es que la primacía de Pedro es un hecho ya en tiempo de Pablo y también durante el periodo en que se escribieron los Evangelios. En Marcos, el mensajero que anuncia la Resurrección a las mujeres dice: “decid a sus discípulos y, en particular, a Pedro” (Mc 16,7); Pedro es quien habla y confiesa que Jesús es el Cristo en Cesarea de Filipo (Mc 8, 29); y Lucas hace que Jesús afirme que rezará por Pedro para que cuando se convierta, afiance a sus hermanos (Lc 22, 32).

En la lista de Pablo siguen los Doce, expresión asombrosa por dos motivos. En primer lugar porque, aunque el número de doce es constante para contar a los discípulos en los Evangelios, éstos no se ponen de acuerdo en quiénes constituyen dicho grupo. Marcos y Mateo tienen una lista y Lucas y Hechos tienen otra. Juan ni siquiera los enumera y encima se refiere a otros que no están en las listas anteriores, como Natanael, que para él es central en el movimiento encabezado por Jesús. Es muy probable que el número doce tenga más importancia como símbolo que por indicar las personas que constituían un determinado grupo cercano a Jesús. La

segunda cosa asombrosa de la expresión de los Doce en Pablo, es que, al parecer, Judas era aún uno de ellos. Esto indicaría que Pablo nunca oyó que uno de los Doce fue un traidor. La traición que envuelve a Judas Iscariote parece no haber formado parte de la primitiva historia cristiana. Cuando Judas aparece en los Evangelios, forma parte de una elaboración literaria, síntesis de todos los traidores judíos, y esto sugiere la posibilidad de que no fuese un personaje histórico.

Luego, Pablo dice que Jesús resucitado se apareció a quinientos hermanos a la vez. No hay nada en ningún Evangelio que proporcione una pista sobre esta afirmación. A principios del siglo XX, un especialista en Nuevo Testamento intentó establecer una conexión entre esta aparición a quinientos hermanos y la experiencia de Pentecostés descrita en el Libro de los Hechos, pero esta hipótesis no se ha consolidado.

Pero la lista se torna más extraña a medida que aumenta. Pablo continúa y dice que el siguiente al que Jesús se apareció fue a Santiago. Pero, ¿quién es este Santiago? ¿Es Santiago, el hijo de Zebedeo, es Santiago, el hijo de Alfeo, o es Santiago, el hermano del Señor? Los tres aparecen en la primitiva historia cristiana. Por eliminación, parece que Santiago, el hermano del Señor, es el más probable. A Santiago, el hijo del Zebedeo, según Los Hechos de los Apóstoles (12, 1), lo ejecutó Herodes en los primerísimos años del movimiento cristiano. Y Santiago, el hijo de Alfeo, es un completo desconocido que no se vuelve a nombrar en ningún escrito cristiano fuera salir en una de las listas de los doce discípulos. En cambio, Santiago, el hermano del Señor, juega un papel importante en los primeros años del cristianismo. Pablo se dirige a él en su Carta a los galatas. Él es el que parece ser el jefe de los cristianos de Jerusalén cuando Pedro sale de viaje. Y él es el que se empeña en que los gentiles tienen que hacerse judíos antes de convertirse en cristianos. Por eso la mayoría de los especialistas se inclina a pensar que Pablo se refiere a él en esta lista. Lo temprano de su mención por Pablo refuerza, de paso, lo siguiente: que la idea de que Jesús no tuvo ni hermanos ni hermanas fue muy posterior, de cuando se intentó afianzar la creencia en la virginidad perpetua de la madre de Jesús. El evangelio de Marcos, el primero que se escribió, menciona los nombres de cuatro hermanos de Jesús: Santiago, José, Judas y Simón (Mc 6, 3), y, más adelante, añade que Jesús tuvo dos hermanas, cuyo nombre no da.

El siguiente elemento de la lista añade más misterio al conjunto: “entonces –dice Pablo– se apareció a todos los apóstoles”. ¿Quiénes eran? Como Pablo no suele repetirse y ya ha hablado de los Doce, parece que era un grupo diferente y que la distinción entre “los Doce” y “los apóstoles” era clara para Pablo aunque desapareciera después, cuando se escriben los Evangelios.

Pero el último nombre de la lista es el más fascinante: “Por último, como a un aborto, se me apareció también a mí”, dice Pablo. Pablo hace la asombrosa declaración de haber sido testigo de la Resurrección y de que esta experiencia fue idéntica a la de todos los demás de la lista. La única diferencia es que fue la última. La pregunta es ¿cuán tardía fue?

A comienzos del siglo XX, Adolf Harnack, famoso historiador de la Iglesia, hizo un estudio sobre esto y concluyó que la conversión de Pablo tuvo que ocurrir entre uno y seis años después de la Crucifixión. Nadie ha rebatido esta afirmación. De modo que si esto de Harnack es exacto, y yo creo que lo es, tenemos que concluir que Pablo entendió la Resurrección de un modo muy diferente al que se narra en los Evangelios. Para Pablo la Resurrección no fue el hecho de un hombre muerto que sale de una tumba y regresa al mundo al poco de haber fallecido. No es la reanimación física de un cadáver que lleva tres días muerto. Un muerto resucitado no espera de uno a seis años para hacer su última aparición. Lucas mismo pone un final para las apariciones cuando sitúa la Ascensión cuarenta días después de la Resurrección. Para Pablo, por tanto, la Resurrección significó algo diferente, en los primeros años del cristianismo. Cuando se escriben los Evangelios (entre los años 71 y 100 dC) la idea y la representación de la Resurrección había evolucionado, desde un casi silencio de Marcos, hacia algo bastante físico, efecto de historias que se contaban sobre un Jesús resucitado, con un cuerpo reanimado y que fisiológicamente funcionaba, pues andaba, hablaba, comía, bebía e interpretaba la Escritura. Ahora bien, Pablo, sin duda, no la entendía así. ¿Qué significó la Resurrección para Pablo? ¿Podemos recuperar este sentido original de la Pascua? Lo que pretendo hacer en mi columna de la semana próxima es intentarlo.

John Shelby Spong

11. LA RESURRECCIÓN SEGÚN PABLO

Es fácil comprender que quien sólo lea dos de las cartas más antiguas de Pablo, la *1ª a los Tesalonicenses* y la dirigida a los *Gálatas*, crea que éste concibió la resurrección de Jesús como un milagro en el que un cadáver se reanima, sale de la tumba y vuelve a la vida de este mundo, literalmente. No obstante, esto es una distorsión de la idea que Pablo se hizo de la resurrección. Y esta distorsión es una consecuencia, casi inevitable, de leer dichas cartas desde el prisma de los dos últimos evangelios, de Lucas y de Juan, en los que la resurrección se llegó a creer fue literalmente como se contó en ellos. La razón de esta distorsión es, pues, que, sin pararnos a pensar, consideramos que los evangelios son previos a las Cartas de Pablo cuando es justo al contrario. Pablo, cuando escribió las dos Cartas que decimos, no había visto ningún evangelio, ni tampoco los vio después pues murió antes de que se escribiera el primero de ellos, el de Marcos.

Su idea de la resurrección es muy diferente de lo que se suele pensar. Nada clarifica tanto esto como el examen de otros escritos genuinos de Pablo. Así, en la *Carta a los Romanos*, Pablo escribe que Jesús «fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza a partir de su resurrección de la muerte» (1: 4). Esto no indica ningún tipo de resucitación física ni ningún regreso a la vida en el mundo, tal como muchos afirman sin embargo. Si lo indicara, algunas expresiones de la *Carta a los Colosenses* no tendrían sentido, pues Pablo, a quien se le suele atribuir dicha carta, da a entender que la resurrección fue el *acontecimiento* por el que Jesús fue *elevado* a la presencia y eternidad de Dios: «Por lo tanto, si habéis resucitado con el Mesías, buscad arriba las cosas que están *donde él está, sentado a la derecha* de Dios» (Col 3: 1).

Por favor, tened en cuenta que la narración de Jesús sentado a la derecha de Dios se refiere a la resurrección y no a la ascensión, sobre la que nadie escribiría nada hasta treinta años después aproximadamente. En la mente de Pablo, la expresión «fue elevado» reúne dos dimensiones en un solo acto, dos fases que luego Lucas convertirá en dos actos separados, de implicaciones físicas o espacio-temporales, además: la resurrección, esto es, ser *levantado* del sepulcro y de la muerte, y la ascensión, cuyo significado es ser *elevado* a Dios para estar unido a Él donde entonces se le solía situar: en el cielo. A diferencia de Lucas, para Pablo, estas dos acciones fueron una sola. Jesús, en la resurrección, no fue revivido y devuelto a este mundo a la espera de subir, al cabo de un tiempo, a los cielos, sino que fue levantado y elevado, en un solo movimiento, a la unión con Dios. La resurrección no fue una resucitación sino una transformación a un plano de ser trascendente.

Otro fragmento de la misma *Carta a los Romanos* confirma esta interpretación: «sabemos que Cristo resucitado de la muerte *no muere ya más*, que la muerte no tiene dominio sobre él [...] [que] su vivir es un vivir para Dios» (Rom 6: 9-10). Una

persona que hubiese sido revivida de la muerte a la fuerza tendría que volver a morir porque es una ley universal que todo lo que vive acabe por morir. Parece, por tanto, claro que una reanimación a una vida física no estuvo en la mente de Pablo cuando éste habló de que Jesús fue resucitado. Pablo sugiere esto mismo, en otro fragmento en el que Jesús también es el sujeto pasivo de la acción de Dios: «Así como Cristo fue resucitado de la muerte por el poder del Padre, así también nosotros empezaremos una vida nueva por el mismo poder» (Rom 6: 4). Es decir, Cristo resucitado es figura de una nueva dimensión –no sujeta a la muerte– que Pablo atribuye a nuestra nueva existencia. Más tarde, Pablo hablará de resucitar a la vida nueva del espíritu. Dice que el mismo Jesús, «que resucitó de la muerte y que está a la derecha de Dios» (Rom 8, 34), fue entronizado como parte de la vida de Dios, vida arriba, por encima del cielo, fuera de la vida de este mundo. Y, un poco después, añade: «¿quién subirá al cielo con idea de hacer bajar al Mesías?» (Rom 10: 6). En la mente de Pablo, la resurrección levantó a Jesús a la presencia y al ser de Dios. La *1ª Carta a los Corintios* dice: «esta carne y este hueso no pueden heredar el reino de Dios; ni lo ya corrompido puede heredar la incorrupción» (1 Co 15, 50). Es obvio, pues, que Pablo no pensó en una resucitación física del cuerpo de Jesús para, simplemente, volver así a la vida anterior. Nuestra esperanza no es esperar una vuelta a la vida así. La resurrección fue, más bien, la transformación a un reino o a un orden de conciencia más allá de los límites del tiempo y del espacio. Por eso Pablo acabó por establecer una distinción entre nuestro cuerpo natural y lo que él llamó «cuerpo espiritual».

Si tenemos problemas para imaginar todo esto es por dos motivos principales: primero, porque, para describir una experiencia cuya realidad trasciende el tiempo y el espacio, usamos palabras inevitablemente limitadas espacial y temporalmente; y, segundo, porque nuestra inteligencia, como decíamos, está dañada por comprensiones de la resurrección deudoras, sobre todo, de la letra de los dos evangelios más tardíos, el de Lucas y el de Juan. En ellos se hace mucho hincapié en el cuerpo físico de Jesús para sugerir el carácter real de algo que, sin embargo, no es precisamente físico.

La imagen de Jesús resucitado en estos evangelios, escritos entre la década octava y novena del siglo I, es la de un cuerpo cuyo proceso de muerte es como si hubiera dado marcha atrás: pide comida para demostrar que su sistema gastrointestinal funciona; se le describe andando y hablando para demostrar que tiene bien su sistema locomotor y que sus cuerdas vocales y su laringe funcionan; y, para demostrar que su cerebro funciona, se le presenta enseñando y abriendo los ojos de sus discípulos a la comprensión de la Escritura. Lucas pone mucho énfasis en mostrar que Jesús no es un fantasma; por eso nos cuenta cómo instó Jesús a sus discípulos a tocarlo; así era como les iba a demostrar que era de carne y hueso, lo cual significa que era real. Juan, por su parte, representa a Jesús invitando a Tomás a examinar sus llagas. Es tan de este modo el enfoque de estos dos evangelios que

ellos son los únicos que presentan la resurrección (incluidas las apariciones) y la ascensión como dos hechos separados, como dos acciones de distinto alcance y significado: la resurrección se limita a retornar a Jesús a la vida física de este mundo y la ascensión consiste en retornar el ser original de Jesús a Dios.

Frente a todo lo que nos lleva en esta dirección, tenemos que concienciar y asimilar un hecho a menudo olvidado: que Pablo fue un judío y que procesó a la luz de las tradiciones judías todo lo que experimentó en relación con la vida de Jesús. Por eso, para entender las expresiones de Pablo en su contexto, debemos buscar en las tradiciones judías, buscar ejemplos de personas resucitadas de la muerte o incluso «transportadas» de la muerte a la presencia de Dios. Hay tres episodios de este tipo en las Escrituras y a cada uno de ellos hacen referencia las narraciones cristianas sobre Jesús. Estos tres episodios, estas tres narraciones judías conformaron el pensamiento de Pablo sobre la resurrección así como el primer pensamiento cristiano sobre ella. Y lo que está claro además es que, en ninguno de estos casos, la transformación de sus personajes principales se pensó como una resucitación física o como un retorno a la vida en este mundo.

El primero de estos episodios se refiere a Henoc, cuya historia se cuenta en unos pocos versículos del capítulo 5 del *Génesis*. Henoc figura ser el padre de Matusalén, al que se supone el hombre más anciano no sólo de la Biblia sino de la tierra, pues llegó a la edad de 969 años. De este Henoc, se dice: «camino con Dios y después desapareció porque Dios se lo llevó» (Gn 5, 24). La creencia judía era que Henoc llevó una vida tan buena y tan santa que su recompensa fue ascender a la mismísima presencia de Dios saltándose el tránsito de la muerte. Posteriormente, la figura de Henoc originó mucha mitología y, durante el período intertestamentario, se creyó que él era quien había escrito un libro cuya descripción del Paraíso era tal como sólo un testigo ocular la hubiera podido hacer. *El Libro de Henoc* formó parte de los escritos apócrifos del A.T. e influyó mucho en el desarrollo del relato de la vida de Jesús.

El segundo episodio es el relato del último tramo de la vida de Moisés, el gran héroe judío, el fundador de Israel y el autor de la Ley. El capítulo 34 del *Deuteronomio* habla de la muerte de Moisés con mucho detalle pero también con mucho misterio. Dice que Moisés murió en el desierto de Moab, en soledad, en presencia de Dios; y que Dios lo enterró en una tumba que él mismo le había preparado y cuya situación «nadie conoce desde entonces hasta hoy» (Dt 34, 6). Dios escribe con este pasaje un solemne epitafio para elogiar a tan gran personaje. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que empezara a correr la leyenda de que Moisés propiamente no había muerto sino que había sido transformado y conducido a la presencia de Dios, en cuya morada vivía.

El tercer y último episodio de esta trilogía es el de Elías, probablemente, después de Moisés, el personaje de mayor importancia entre todos los héroes de Israel. Elías era el padre de los Profetas y, por tanto, todo el movimiento profético judío. Cuando los

judíos tenían que definir el judaísmo, mencionaban las dos torres: la Ley y los Profetas, es decir, Moisés y Elías.

La historia de la muerte de Elías se cuenta en el *Segundo Libro de los Reyes*, también con profusión de detalles llenos de prodigio y de misterio. El relato cuenta, en efecto, que Elías no murió sino que fue transportado vivo a la presencia de Dios, montado en un mágico carro de fuego, tirado por mágicos caballos de fuego y propulsado hacia el cielo por un torbellino, enviado por Dios. Desde este nuevo estado de alguien que comparte la presencia de Dios, Elías daba una porción doble de su espíritu a su único discípulo, Eliseo, al que elegiría como su sucesor. Lucas, cuando redactó el relato de la ascensión en el *Libro de los Hechos*, tomó prestados muchos detalles de la ascensión de Elías. También Marcos, Mateo y Lucas, cuando relataron la Transfiguración de Jesús, emplearon, como clave interpretativa más reveladora, que Jesús hablaba de igual a igual con Moisés y con Elías, los cuales, tal como acabamos de recordar, habían trascendido los límites de la muerte y habitaban en la presencia del Dios de la vida.

Todo esto fue lo que tuvo en mente Pablo, judío instruido, cuando dijo que Jesús fue levantado y elevado de entre los muertos. La resurrección, para Pablo, fue el acto por el que Dios afirmó la vida de Jesús como santa y lo alzó de la muerte a la vida eterna y divina. En consecuencia, Jesús podía ofrecer a sus seguidores un camino, a través de sí mismo, hacia la eternidad de Dios. Jesús resucitado se transformó en el mediador, en el acceso, en el camino a la vida eterna para sus discípulos. La resurrección de Jesús, en sus primeras formulaciones, nada tuvo que ver, por tanto, con tumbas vacías, resucitaciones de cadáveres ni apariciones. Todas estas expansiones vendrían después, durante el desarrollo posterior del relato cristiano. Por ahora, lo que inicialmente significó la resurrección de Jesús, para Pablo y la comunidad cristiana primitiva, es esto. Reanudaremos esta serie examinando el escrito más sistemático de Pablo: la *Carta a los Romanos*.

-John Shelby Spong

12. ROMANOS – LA EPÍSTOLA MÁS PROFUNDA DE PABLO

Si hay un libro del Nuevo Testamento que pueda llamarse “el evangelio de Pablo”, éste es la *Carta a los romanos*. Esta Carta se diferencia de las otras por tres razones. En primer lugar, Pablo no había estado nunca en Roma y no tenía ninguna relación con la iglesia de allí. Pablo no era un desconocido para los cristianos romanos pero no tenía una relación especial con ellos. Ni Pablo ni ninguno de sus discípulos había fundado la iglesia de Roma. Así pues, a diferencia de sus otras cartas y del contexto de las mismas, Pablo, en este caso, no estaba al cargo de la iglesia a la que se dirigía ni tampoco era responsabilidad suya intervenir en sus problemas o decidir en sus disputas. En segundo lugar, y como consecuencia de lo primero, su Carta fue, en lugar de una respuesta a algunas cuestiones críticas, y por tanto locales, un tratado teológico razonado, sobre temas generales. En tercer lugar, no hay que olvidar que su Carta incluía una súplica. Pablo les pedía un favor a los romanos y le interesaba presentarse de forma favorable a fin de obtenerlo. Quería que la iglesia de Roma le ayudase en sus proyectos misioneros y que fuese para él una base desde la que poder expandir sus viajes a lugares tan lejanos como España. Para obtener este apoyo, Pablo se esmeró en exponer claramente su conocimiento teológico de la fe cristiana y en minimizar así la negatividad que siempre le perseguía, emitida por los sectores conservadores del cristianismo. Por estas tres razones, la Carta de Pablo a los cristianos de Roma es una declaración clara y concisa de su concepción de Jesús, del significado de la salvación como él la entendía, y de su visión acerca de qué es el cristianismo.

Pablo da la mejor versión de sí mismo como pensador en esta Carta a los romanos. Entre los escritos suyos que conservamos, es el más largo y el más cuidadosamente organizado; es un tratado lógico, ordenado y sistemático. Comienza con unos versículos introductorios, a manera de salutación (1:1-15), y por un claro enunciado del tema básico de toda su obra: la salvación – dice– es el don de Dios y está al alcance de todo el mundo. Así lo afirma abiertamente en 1:16-17.

Pablo pasa, luego, a desarrollar esta idea. Primero, articula su percepción de la necesidad actual del don de Dios tanto en el mundo gentil como en el judío (1:18-3:30). Segundo, explica su comprensión de Jesucristo (3:21-4:25). Y, por último, termina esta sección con las palabras más cruciales y más cuidadosamente expresadas de toda su trayectoria, me refiero a cuando articula lo que la vida en Jesucristo es y puede ser (5:1-8:39). Pablo lleva su argumento a su cumbre y el "crescendo" alcanza su clímax en los dos versículos finales (8:38-39), en donde Pablo afirma su testimonio: *“Porque estoy seguro que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni*

los príncipes, ni las cosas del presente, ni las cosas del porvenir, ni los poderes, ni las alturas, ni las profundidades, ni nada en toda la creación nos podrá separar del amor de Dios en Jesucristo nuestro Señor”.

Durante las próximas columnas y semanas, volveremos a la totalidad del argumento paulino y explicaremos esta comprensión global, que es, además, la primera que tenemos, sobre el papel de Jesucristo en el drama de la salvación. Ahora, en lo que resta, quiero ir rápido y proponer a mis lectores una imagen suficientemente clara de la totalidad de la Carta.

Tras haber llegado a la poderosa conclusión final del capítulo 8, Pablo entra en lo que sólo podemos entender como un larguísimo paréntesis. Pablo aborda una cuestión próxima a su corazón de judío, en este gran inciso que ocupa nada menos que tres capítulos (del 9 al 11). Era una cuestión que aún desgarraba al movimiento cristiano como un conflicto no resuelto. Pablo se hacía esta pregunta: ¿por qué el conjunto de la gente de su pueblo parecía rechazar el don prometido de la salvación, que Jesús el Cristo había venido a traer y que él creía que se les había prometido especialmente a ellos, a los judíos, tanto a través de las Escrituras como de toda su historia como pueblo, cuyo sentido era justo haber sido preparación de dicha salvación, a juicio de Pablo? El mensaje de Cristo resonaba tan hondo en el judío Pablo que encontraba inconcebible que todo el pueblo judío no lo viera como él lo veía. Así que Pablo decidió abordar públicamente esta cuestión en este gran inciso.

Pablo comienza con unas afirmaciones que nos dejan claro lo dolorosa que era para él esta cuestión. Les dice a los romanos: “estoy hablando la verdad en Cristo”; y les asegura: “no estoy mintiendo”; e insiste: “mi conciencia es mi testigo en el Espíritu”. Nadie utiliza frases así si no está muy preocupado por que su argumentación llegue a convencer a quienes se esta dirigiendo. Después, Pablo prosigue con gran emoción y confiesa su “gran pena y la angustia creciente de su corazón”, y asegura que preferiría verse expulsado y apartado de Jesucristo para siempre, que encontrar a su pueblo y a su tribu en la postura negativa actual. Arguye que, al pueblo de Israel, se le ha otorgado una relación especial con Dios; relación a la que caracteriza con el término de “filiación”; y enumera luego los tesoros que él ha encontrado en el judaísmo: “la gloria de los pactos, la promulgación de la ley, el culto en el Templo y el anuncio de las promesas”. Por último, evoca su herencia judía al hilo de cómo fue fluyendo por los siglos, desde los antiguos patriarcas, Abraham, Isaac, Jacob y José, hasta llegar a lo que Pablo cree que es el último gran regalo de Dios: la salvación encontrada en Jesucristo.

Sin embargo, Pablo es consciente de que la mayoría de sus semejantes se está apartando de este don e incluso se está oponiendo a él. “¿Acaso se ha equivocado la palabra de Dios?”, se pregunta. Entonces, encuentra un cierto consuelo en los puntos de la historia bíblica en los que se ve que no todos los descendientes de Abraham estaban destinados a formar parte de la promesa. Dios escogió a Isaac, segundo hijo de Abraham, antes que a Ismael, el primogénito. También escogió a Jacob, el

mellizo más pequeño y no a Esaú, el mellizo mayor. No son ejemplos de injusticia por parte de Dios –arguye– sino del hecho de que nadie tiene la promesa como un derecho de nacimiento sino sólo como un don gratuito que acoger. Es prerrogativa divina tener misericordia con los que Dios decide tener piedad, arguye. La cuestión es ser receptivo; como la arcilla, que no le dice al alfarero qué puede moldear con ella. Pablo invoca a Moisés en su ayuda y sugiere que Israel aún sigue atrapado en su identidad tribal y no reconoce que ya no hay diferencia entre el judío y el griego pues Dios es Señor de todos y no limita su gracia a una nación o incluso a una religión. Sin embargo, siendo esto crucial, Pablo no quiere que nadie piense que Dios ha rechazado a los elegidos. Por eso les recuerda que él mismo es un israelita, descendiente de Abraham y perteneciente a la tribu de Benjamín. Con todo, les recuerda, también, que las Escrituras judías cuentan que Yahvé envió tanto a Elías como a Eliseo no sólo al pueblo judío sino a otros pueblos.

Por último, como si la respuesta que había estado buscando le hubiese venido mientras escribía, Pablo llega a una nueva comprensión y a una nueva conclusión. El rechazo de Jesús por parte de los judíos es simplemente una parte del plan de Dios. Debido a la aparente incapacidad de Israel para escuchar y para ver, la puerta de la salvación se había abierto a los gentiles para que entraran en el reino de Dios y así el mensaje de salvación pudiera alcanzar a todo el mundo. La negatividad de Israel se debía interpretar como un elemento más en el drama divino. La dureza de corazón de los judíos hacia el don de la salvación era el medio por el que Dios ofrecía la salvación al mundo.

En muchos sentidos, no dejaba de ser éste un argumento extraño, pero así Pablo se las arregló para dar solución a lo que suponía un conflicto enorme para él. La Salvación era el don libre de Dios a todos, más allá de cualquier división; y el sentido del rechazo judío era servir a dicha apertura. Pablo, tranquilizado por esta nueva idea, llega al final de esta parte de su Carta a los Romanos y prorrumpe en una doxología: “¡Oh profundidad de las riquezas y de la sabiduría y del conocimiento de Dios! Cuán insondables son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos”. Es admirable. Incluso cuando escribe sobre la insondabilidad divina, Pablo es capaz de ofrecer su propia explicación de cómo funciona la mente de Dios.

Tras este largo paréntesis, la expresión “por lo tanto” engarza el argumento teológico de sus primeros ocho capítulos con las implicaciones éticas de dicho argumento, que es lo que va a desarrollar en el capítulo 12. Pablo recuerda a los cristianos de Roma que deben tratar sus cuerpos como una ofrenda viva y “aceptable a Dios”. Les insta a no dejarse modelar por el mundo sino a transformarse de manera que no tengan una opinión de sí mismos más alta de la que deben tener. Repite su analogía del cuerpo y de la iglesia, que debe ser una única entidad con muchos miembros; por eso los cristianos deben alegrarse de los dones de todos los miembros. Y les insta a que su amor sea verdadero, a aplicarse con afán a lo que es bueno, a contribuir a las necesidades de los santos y a practicar la hospitalidad. Los

seguidores de Jesús no deben ser vencidos por el mal, sino vencer el mal con el bien.

Pablo aborda después la responsabilidad de los cristianos no de cara a la iglesia sino de cara a la sociedad; entonces, surge el tema de cuál es la actitud debida ante las autoridades civiles. Pablo no hace sino enunciar aquí el principio de que toda autoridad proviene de Dios y su consecuencia: que no se debe resistir al poder político. Todos los gobernantes son “servidores de Dios en la tierra”. Este fragmento es una variante del más antiguo argumento de legitimación de los reyes: son tales por derecho divino. De paso, podemos observar cómo éste u otros fragmentos similares se han utilizado, a través de los siglos, contra cualquier movimiento revolucionario. Los británicos lo utilizaron contra los americanos en 1776; el Norte contra el Sur, en 1860. Martin Luther King Jr. lo tuvo que dejar de lado para ser líder del Movimiento Pro Derechos Civiles. Apelar al orden divino es una táctica perenne de la autoridad establecida, en contra de cualquier aparición de una nueva conciencia.

Por último, Pablo introduce la idea de la relatividad en las cosas cuando dice que nada es sucio en sí y por sí, pero que sin embargo lo está para los que creen que lo está. Esta idea surge en medio de la exhortación de Pablo, a los seguidores de Jesús, de ser respetuosos de los valores de los otros. Jesucristo –concluye– estuvo dispuesto a convertirse en siervo de los circuncisos para que los gentiles pudieran glorificar a Dios.

Tras este rápido vistazo al ideario de la Carta, nos dedicaremos, las próximas semanas, a examinar el núcleo del pensamiento de Pablo con mayor detalle.

– John Shelby Spong

13. LA TEOLOGÍA DE PABLO REVELADA EN LA CARTA A LOS ROMANOS

Pablo de Tarso era un hombre del siglo I. Pensaba con las categorías propias de la visión del mundo de su época. Creía vivir en un universo dividido en tres niveles (cielo, tierra y mundo inferior) e imaginaba que Dios reinaba desde su trono, situado por encima de los cielos. Pablo no oyó hablar de partes meteorológicas ni de gérmenes ni de virus. Para él era normal pensar que los cambios atmosféricos o las enfermedades provenían de un Dios externo y sobrenatural, y de acuerdo con los merecimientos de los hombres. Por eso deberíamos leer a Pablo sin olvidar su contexto del siglo I y siendo muy conscientes de que no habla desde un punto de vista eterno y siempre válido. Esto es lo que hace, en cambio, el literalismo bíblico. La Biblia, que para muchos cristianos es, tal cual, “Palabra de Dios” y ello incluye las cartas de Pablo o atribuidas a él, que no son sino textos muy personales, circunstanciales, apasionados, argumentativos e incluso a veces reivindicativos y polémicos. Lo más probable es que Pablo se sorprendiera y se perturbase como el que más si supiera que sus palabras y sus cartas, con el tiempo, iban a pasar a ser consideradas, por gran parte de la iglesia cristiana, como textos de la máxima autoridad ya que su voz pasó a identificarse y a confundirse, literalmente, con la voz de Dios mismo.

Sin embargo, apearse a Pablo de este falso pedestal no significa que no sepa nada ni que no pueda transmitirnos nada. Pese a su personalidad introvertida, Pablo fue un fino observador de la vida humana en general y fue, además, un examinador muy perspicaz de su propio pensamiento y de su propio ser interior. Nuestra tarea como intérpretes de Pablo en nuestro universo mental moderno, es diferenciar las admirables ideas de Pablo acerca de la vida humana y la anticuada visión del mundo propia de su tiempo y en la que inevitablemente se expresó. No es una tarea fácil pero sí que es una tarea posible.

Pablo era un ser humano con sentimientos intensos. Antes de la experiencia de su conversión, fue un apasionado perseguidor del movimiento cristiano y, tras su conversión, fue un defensor igualmente apasionado de la opción cristiana. Aunque el objeto de su pasión cambió drásticamente, su personalidad ardiente fue la misma. De forma casi inevitable, interpretó, a partir de la comprensión de la vida propia del siglo I, tanto lo que él creía ser el significado de la afirmación de la divinidad de Jesús, como lo que él creía ser el significado de la salvación. Además, durante este proceso, siempre universalizó el prisma a través del cual veía el mundo y se veía a sí mismo.

Como consecuencia de esto, nadie debe olvidar nunca la naturaleza altamente subjetiva del pensamiento de Pablo. Él era ante todo judío. Había estudiado con el gran rabino Gamaliel. Se identificaba como hebreo, era un miembro de la tribu de

Benjamín y un seguidor fanático de la Torah. El judaísmo era su tradición y él contemplaba toda su vida desde ella y a través de ella. Pablo no hizo nada a medias o de forma mediocre, y su estilo radical y de una pieza de hacer las cosas incluía su forma de vivir la religión.

Empezaremos a desvelar el punto de vista propiamente paulino si observamos cuál fue su comprensión de la situación existencial del ser humano. ¿Qué significaba para Pablo ser hombre? ¿De dónde provenían, para él, el dolor, el miedo y la inseguridad que marcan la vida? Por su origen judío, Pablo estaba bastante seguro de que la vida humana era, desde la creación, imagen de Dios, y con la ley de Dios escrita en el corazón de cada persona. La criatura humana era casi divina en la mente de Pablo. Sin embargo, había caído de su elevada condición a aquella otra condición que él denominaba el pecado. Era ésta una caída cósmica que afectaba a todos y que condenaba a todos a una vida de servidumbre frente el incalculable poder del pecado.

Pablo, por tanto, observa todas las vidas a través de la suya y de su experiencia, y se lamenta en plural: “no podemos hacer lo que queremos sino que, de hecho, hacemos lo que no queremos”. El pecado era un poder extraño. “No soy yo quien hace estas cosas –argumenta a la defensiva– sino el pecado que anida en mí”. Ni somos ni seremos nunca –afirma– aquello para lo que fuimos creados. Para Pablo, el impulso hacia el pecado era tan profundo que, de hecho, llevaba indefectiblemente a pecar. No obstante, para no culpar a Dios por ello, pensaba que este impulso hacia el pecado no era cosa de la naturaleza. Hay emoción en estas palabras de Pablo: “me gozo en la ley de Dios en mi más profunda naturaleza, pero veo en mis miembros otra ley que está en guerra con la ley de mi razón y que me hace cautivo de la ley que anida en mis miembros”. Casi suena como una esquizofrenia pero es así como Pablo se percibía a sí mismo.

Por eso, cuando lo leemos, captamos su sinceridad y su añoranza de que se le libere de este estado; captamos su deseo de poder llegar a dirigir su vida hacia el propósito para el que él creía haber sido creado. Para Pablo, salvación significaba ser capaz, al fin, de poder dirigir su vida conforme a su auténtico destino. Y fue este regalo de la salvación lo que él creyó haber experimentado en Jesús. La vida humana, creada para estar en comunión con Dios, estaba, de hecho, separada de Dios, dividida en su interior y, además, separada de todos y de todo el resto. El sueño de Pablo era volver a su ser completo, volver a ser uno en Dios. Entonces, buscó la explicación de la situación escindida del hombre en el relato de la creación y, en especial, en el de la caída, que, para la mentalidad de aquel tiempo, era una historia verdadera y un análisis divinamente inspirado de la condición humana.

San Agustín, obispo de Hipona en el siglo IV y principal teólogo del primer milenio del cristianismo, adoptó esta idea paulina y la convirtió en la base de lo que aún sigue siendo el “cristianismo tradicional”. De esta línea de pensamiento paulino-agustiniana es de donde procede que gran parte del cristianismo esté aún hoy

enredado en el tema del pecado y de la culpa. El mantra típico protestante de que “Jesús murió por mis pecados” formula este enfoque a la perfección. Algo parecido ocurre con la interpretación católica más extendida de que la misa es una renovación incesante del momento en que Jesús vence al pecado y al mundo mediante la muerte en la cruz. Esta mentalidad hizo que la culpa fuese la moneda común del cristianismo institucional, así como que el control de la conducta fuese la principal actividad de la iglesia cristiana. Luego, al unir Agustín el “pecado original” con el sexo y con la reproducción, la represión del sexo pasó a ser un aspecto de la salvación, y el celibato y la virginidad se convirtieron en los caminos más elevados, mientras que el matrimonio siempre fue una concesión a la debilidad.

Ahora bien, la represión, incluida la sexual, nunca es fuente de vida sino que, más bien, crea víctimas; por lo que el cristianismo se convirtió en la principal religión de victimización del mundo occidental. Y es que la mala antropología siempre termina en una mala teología.

Pablo, en la medida en que percibió la naturaleza humana como afectada por lo que él juzgó ser un defecto fatal, vio a Jesús como el salvador de dicha imperfección, no congénita pero sí radical. Como cualquier vida humana incluía este defecto, la salvación fue un don universal otorgado a todo el mundo: “a los judíos primero, pero también a los gentiles”. Pablo creía que, mediante este don, el cristianismo podría trascender todas las divisiones que hubiera entre los hombres, incluidas las divisiones religiosas, y, dentro de ellas, incluidas las provenientes de la santidad de la Torah, que excluía a quienes no se unieran a ella. La salvación era el proceso por el que la plenitud se ofrecía a todos. Por eso Pablo escribió que, en Cristo, no hay ni judío ni gentil, ni hombre ni mujer, ni esclavo ni libre. La Salvación implicaba una llamada hacia una nueva humanidad, y una visión que acabó convirtiendo a Pablo en el enviado a los gentiles y en el pensador cuya misión fue convertir el mensaje de un judío llamado Jesús en el don de la salvación ofrecido a todo el mundo. Cuando Pablo escribió su Carta a la iglesia de Roma, expuso su punto de vista con la esperanza de que los cristianos romanos sintiesen esta vocación con tanta fuerza como él y de que, por tanto, estarían dispuestos a ofrecerle los medios que lo llevarían, tal como él esperaba, hasta España y hasta el resto de “los lugares más alejados”.

El mensaje de Pablo fue, en este aspecto concreto, profundamente verdadero. Si reflexionamos sobre la vida humana, hay, en efecto, en el hombre, una sensación de separación, de soledad y de afán de supervivencia que, de hecho, es lo que nos hace vivir crónicamente egocentros y en guerra con nuestros instintos más altos. Sin embargo, la forma paulina de interpretar este estado y de relacionarse con la humanidad fue profundamente errónea. De suyo, su interpretación es ya actualmente inoperante y el cristianismo no dejará de estar en peligro de extinción mientras considere que esta comprensión es la única literalmente acertada.

Nuestra comprensión postdarwiniana de la hominización nos lleva a saber que nunca

hubo una creación perfecta en el pasado, sino que la vida fue evolucionando, a partir de unas células antiquísimas, hasta la presente vida humana, autoconsciente y enormemente compleja, a la que situamos, al menos por el momento, en la cumbre de un mismo proceso. Ahora bien, igual que no hubo un comienzo y una creación perfectos, tampoco pudo haber, en el pasado, una caída original o una pérdida cósmica de una perfección ficticia. De modo que, si no hemos caído de una perfección anterior, por una falta moral de nuestros primerísimos ancestros, tampoco necesitamos ni de una salvación, ni de una redención ni de un rescate, tal como éstos se nos habían presentado hasta ahora. Por eso, la forma tradicional, proveniente de Pablo, de formular y de interpretar el don experimentado en Jesús, es inevitablemente irrelevante en nuestro universo mental actual. Sólo puede resucitarse artificialmente una fórmula moribunda cuando las presunciones subyacentes a dicha fórmula aún son creíbles. Sin embargo, la experiencia humana de base aún reclama una explicación. ¿Cuál es ésta, pues?

Somos criaturas autoconscientes que saben que saben. Todos los seres vivos se orientan hacia la supervivencia. Las plantas se estiran para recibir la luz del sol y poder vivir gracias a complejas transformaciones. Los animales luchan y vencen el peligro o escapan de él, y todo ello para sobrevivir. Sin embargo, ni la vida vegetal ni la vida animal son conscientes de su propio instinto. Los humanos, en cambio, sí que lo son. Cuando los seres conscientes convierten su supervivencia en su máxima meta, organizan su mundo en torno a esta necesidad. Esto es lo que hace que la vida humana sea, inevitable y universalmente, egocéntrica y esté separada y alejada de la de los demás. Somos nuestro peor enemigo y unos cometemos actos violentos contra otros en nuestro impulso por sobrevivir como grupo.

Esto no ocurre, empero, porque hayamos caído en el pecado, tal como siguen afirmando las personas religiosas que aún permanecen en un contexto mental tradicional, paulino y predarwiniano. Esto proviene directamente de la naturaleza de nuestra vida biológica. Como criaturas incompletas y en evolución, no necesitamos una salvación sino, más bien, una elevación de nuestro ser a un nuevo nivel de humanidad, de conciencia y de ética, en el que podamos vivir para los demás, entregarnos al amor a otros y fortalecernos para llegar a ser todo lo que podemos llegar a ser. Esto es lo que actualmente significa lo que Pablo denominó la salvación. Esto es lo que Pablo experimentó en Jesús, a pesar de estar atrapado dentro de los esquemas y presupuestos del siglo primero y de la visión judía de la vida humana. Pablo encontró en Jesús la fuerza para aceptarse a sí mismo, para amarse a sí mismo y para llegar a ser él mismo. Afirmó que: "nada en toda la creación, puede separarnos del amor de Dios que hay en Jesucristo". La experiencia de Pablo fue correcta. Su experiencia de Cristo como un amor invencible que da vida y la da en abundancia, fue correcta. También lo es la afirmación suya que acabamos de citar y que aún nos habla. En cambio, la explicación doctrinal sobre la caída fue propia de su tiempo y ahora ya nos parece obsoleta, igual que nos lo

parece la explicación sacrificial de cómo el amor se manifestó en la vida de Jesús.

La próxima semana avanzaremos en el estudio de la Carta a los romanos y miraremos de expresar la experiencia de Pablo conforme a nuestros conocimientos. Espero que nos acompañes.

- John Shelby Spong

14. EL SENTIDO QUE PABLO DIO A LA SALVACIÓN

Gracias a su experiencia de Jesucristo, Pablo descubrió una nueva dimensión de la vida, desconocida hasta entonces para él. En este sentido fue un místico. Toda experiencia humana, para poderse compartir, necesita pasar a través de las palabras. No hay otro modo de comunicar un contenido. Sin embargo, es inevitable que, en este proceso, lo que se desea comunicar, es decir, la experiencia previa a las palabras, quede velado por la limitada dimensión y capacidad de expresión de la mente humana. Las personas reflejan siempre los esquemas de representación que imperan en la cultura del momento en que viven. Por eso, todo el que habla revela el nivel de conocimientos que ha alcanzado. Inevitablemente, este proceso, durante siglos, limita, deforma y torna finita y mortal a cualquier forma de expresión.

La experiencia de Dios puede ser trascendente, pero su explicación verbal nunca logra transmitirla con total fidelidad. Los creyentes de todas las tradiciones nunca tienen en cuenta este factor. Todas las escrituras sagradas, las creencias y las complejas doctrinas teológicas elaboradas a partir de ellas no pueden evitar comprometer la verdad. Ninguna expresión es capaz de expresar, con una fidelidad definitiva, lo trascendente. De manera parecida, Dios está más allá del alcance de la mente humana, siempre atrapada en el tiempo y en el espacio. Así como un caballo no podría rebasar el límite de su naturaleza equina si pretendiera describir la naturaleza humana, tampoco el ser humano puede rebasar los límites de su naturaleza humana cuando pretende describir quién o cómo es Dios. Pablo luchó constantemente con este desfase entre experiencia y expresión.

Pablo habla de su encuentro con Jesucristo como de aquella experiencia que lo capacitó para trascender y atravesar todos los límites y barreras que lo separaban de los demás. Al experimentar lo fundado de este nuevo sentido de universalidad en su humanidad, alcanzó también un nuevo sentido de su singularidad. Estaba tan seguro de que este nuevo sentido de universalidad surgía de su encuentro con Cristo resucitado, que necesitó desesperadamente encontrar las palabras que describieran con la mayor precisión qué fue lo que le pasó y cómo le pasó. Ahora bien, Pablo era un judío que hablaba griego, que vivía en el Mediterráneo del siglo I, y que no podía utilizar otras categorías que las de su medio. Nuestro propósito en esta columna es buscar y encontrar, a través de lo limitado y temporal de sus palabras, una vía para distinguir su experiencia de eternidad, tan real y evidente para él, y los presupuestos culturales que utilizó para describir su experiencia de Jesús conforme a su propia ubicación histórica y geográfica; presupuestos que, además de ser insuficientes para él, ya no entran en nuestro propio universo mental porque los conocimientos modernos los han desbordado en gran parte. Como

estudiosos del Nuevo Testamento, estos dos desajustes implican que debemos dedicarnos a una especie de delicada cirugía, siempre incompleta porque, además, el mundo nunca va a desacelerarse lo suficiente como para poder ajustarnos a él.

Empezaremos con un análisis de la idea que Pablo tenía de la vida humana. Sus escritos nos revelan que Pablo era una persona muy consciente de que algo iba mal en la humanidad en general y en la suya en particular. Ya lo vimos en la Columna anterior, Pablo estaba convencido de que, de algún modo, a todas las personas les afectaba esta distorsión; distorsión que expresó como un sentimiento constante de estar separado de Dios, de los otros, e incluso de sí mismo. Pablo vivía en una guerra constante en la que, según decía, todos los miembros de su cuerpo estaban implicados. Su propia tradición judía se lo confirmaba: había una separación real entre los hombres y Dios. Los judíos, a lo largo de su historia, habían establecido un día de ayuno anual, que observaban cada año con gran solemnidad. Creían que la celebración litúrgica de aquel día les permitía conocer cuál era su propia realidad. Llamaron a ese día *Yom Kippur*, es decir, «El día de la Expiación». La observancia del *Yom Kippur* consistía en el sacrificio de un cordero expiatorio, cuidadosamente elegido, cuya sangre vertían sobre el trono de misericordia que ocupaba el «*Sancta Sanctorum*» del Templo, lugar que creían que era la morada de Dios en la tierra. Otro rito del *Yom Kippur* consistía en apilar simbólicamente sus pecados sobre un chivo, conocido como el «chivo expiatorio», que después conducían al desierto donde lo abandonaban llevando sobre sí los pecados de todos ellos que, de este modo, quedaban purificados y recuperaban, nuevamente, su unión con Dios.

Hay doctrinas de expiación similares en prácticamente todas las tradiciones religiosas del mundo, pues hay un sentido universal de separación y de soledad que, en mi opinión, surge cuando el hombre emerge a una conciencia de sí que sólo él posee. Se manifiesta en la idea de que nadie cree ser lo que Dios espera de él. El contenido de esta apreciación es muy variable, pero dicha diversidad forma parte de lo que significa ser hombre. La versión judía de esta condición común parte de la idea de que, como Dios era el creador de todas las cosas, nada podía ser malo. Por tanto, tenían que ver el modo de justificar este sentimiento humano de separación y de soledad, sin acusar a Dios de él. El antiguo relato de la creación, al comienzo del *Génesis* cumple muy bien este objetivo. La bondad de Dios se afirma cuando Dios, tras contemplar todo lo creado, declara que vio que todo era bueno. El origen de la alienación o de la separación del hombre, así como de su corolario, el mal, tenía que ser algo que la vida misma del hombre generara.

Según esta antigua narración judía, la perfección de la creación divina se truncó por la desobediencia de Adán y Eva. Como consecuencia, se les condenó, tanto a ellos como a las futuras generaciones, a vivir no en el «Edén» sino al «Este del Edén», parafraseando a John Steinbeck. Sin embargo, según el relato, los humanos no cambiaron tanto como para olvidar totalmente su perfección inicial; aún mantenían el anhelo de regresar al mítico jardín donde, antes de su expulsión, habían vivido en

unión con Dios. No obstante, el relato aseguraba que las puertas permanecerían cerradas para siempre; e incluso un ángel las custodiaría, armado con su espada de fuego. La vida del hombre, según sugiere el relato, jamás podría retornar a su situación original. De modo que, en este mundo imperfecto, Caín mató a Abel; Jacob engañó a Esaú por los derechos de la primogenitura; a José lo vendieron sus hermanos como esclavo; los judíos escaparon del hambre y se establecieron en Egipto, donde sus amos, los egipcios, los trataron con crueldad, hasta que, por fin, Dios tuvo que intervenir en la historia para liberar a los judíos. Así es como se compaginó el relato bíblico de los orígenes del mundo con el de los orígenes de Israel.

Este relato, incluida su comprensión de la vida humana, moldeó la vida litúrgica del pueblo judío. Por eso se creó el *Yom Kippur*, el Día de la Expiación, para que los judíos tuvieran una oca-sión anual de poder recordar la gloria de su creación y de afrontar litúrgicamente el hecho de su alejamiento de aquel bien original. La perfección del cordero expiatorio, tanto física, al no poder tener mancha alguna ni huesos quebrantados, como moral, al no poder optar por hacer el mal, representaba aquello para lo que la vida humana fue creada en los orígenes. Los judíos ofrecían a Dios el cordero perfecto en lugar de su vida, indigna como ofrenda. Conscientes de su alienación, sólo después de que «la sangre del cordero perfecto de Dios» los hubiera limpiado, podrían acercarse de nuevo a Dios.

Formado en esta comprensión del *Yom Kippur*, Pablo concibió el significado de Jesús bajo el influjo del símbolo del «Cordero de Dios» de dicha fiesta; capaz él sólo de «limpiar el pecado del mundo». La muerte de Jesús en la cruz, la vio como el sacrificio del cordero; como la puerta por la que poder volver a Dios. Esto no es todo lo que la salvación fue para Pablo, pero es lo que Pablo creyó experimentar en la persona de Jesucristo. Aceptó este regalo gratuito, inmerecido y libremente otorgado, como un rescate, por parte de Jesús, que lo liberó de la «servidumbre del pecado». Por tanto, Pablo culminó su principal argumento teológico de la Carta a los romanos con la proclamación de que ya «no hay nada en el mundo que pueda separarme del amor de Dios que hay en Jesucristo». Ofrecer este regalo irresistible al mundo fue lo que impulsó su fervor misionero.

Pero nuestro tiempo está al otro lado de la frontera marcada por Charles Darwin, cuyos descubrimientos invalidan la mayoría de los presupuestos interpretativos de Pablo. Nunca hubo una creación perfecta, según Darwin. La vida evolucionó a lo largo de miles de millones de años, desde los seres unicelulares hasta la complejidad de la mente y la conciencia de sí del hombre. Si no hubo una perfección inicial, no pudo haber una caída como la del pecado original. Y si no hubo una caída, tampoco hubo necesidad de una redención divina. No había nadie a quien redimir de una caída que nunca se dio, ni a quien restablecer a una situación que nunca poseyó en ningún «Edén». Los presupuestos sobre los que Pablo sustentó su concepción de la «salvación» son ya inoperantes. Pablo trató de plantear una experiencia universal que muy bien puede ser real pero cuya explicación ha

quedado obsoleta con el paso del tiempo.

Investigadores de las ciencias de la vida han identificado el instinto de supervivencia como un rasgo universal de todos los seres vivos. La supervivencia promueve la adaptación. Podemos verlo en las plantas, que se vuelven hacia el sol, en las enredaderas que serpentean por el suelo del bosque buscando agarrarse a los árboles más altos, en los cactus del desierto que desarrollan su capacidad de almacenar agua, en las plantas acuáticas que desarrollan sistemas para filtrar la sal en la desembocadura de los ríos, y en las avispas y hormigas de la selva, que crean alianzas de mutua defensa. Este impulso de supervivencia es instintivo e inconsciente en las plantas y en los animales. Sin embargo, este instinto de supervivencia se abre paso en nuestra conciencia y se instala como el valor más alto del hombre pues nos convierte en las primeras criaturas de la tierra que son conscientes de sí mismas y de su orientación consciente a la supervivencia. Todo en la vida humana está orientado al servicio de nuestra supervivencia y esto, como contrapartida, hace inevitable que seamos unos seres egocentros. Ser así no se debe a una caída prehistórica o mitológica sino a la naturaleza de nuestra biología. Nuestro temor de «los otros», nuestra xenofobia y nuestros prejuicios surgen de esta idea de supervivencia. La razón de que emprendamos guerras, de que esclavicemos y segreguemos a los diferentes, de que los varones denigremos a las mujeres, de que maltratemos a los homosexuales, está en nuestra necesidad de so-brevivir. La religión ha llamado «pecado», y resultado de «la caída», a esta conducta. ¿Puede alguien considerarse salvado cuando se le rescata de esta conducta, tal como Pablo parecía creer? Me parece que no. No obstante, podemos descubrir la plenitud de trascender estos límites. Estoy convencido de que esto fue el núcleo de lo que fue la experiencia de Jesús.

La semana que viene, en nuestra última columna sobre la carta a los Romanos, trataremos de contar el relato de Cristo tal como lo experimentó Pablo, pero sobre el trasfondo de este análisis de lo que significa ser un ser humano. Es algo que aún resuena en mí con autenticidad e integridad.

- John Shelby Spong

15. ¿QUIÉN ES CRISTO PARA PABLO?

Lo que llevó a Pablo a la convicción de que todo lo que, según él, significaba la palabra "Dios" se cumplía y estaba presente de algún modo, en la vida de alguien llamado Jesús y el Cristo, no fue otra cosa que su propia experiencia. "Dios está en Jesucristo" fue su forma casi éxtática de expresar esto mismo en uno de sus primeros escritos. Como individuo del siglo I, Pablo creía que Dios era un ser externo y sobrenatural al que, de alguna manera, él había encontrado en la historia y, en concreto, en la persona de Jesús de Nazaret. Parte de lo que esta experiencia de Jesucristo significaba para Pablo era que todas las barreras humanas habían desaparecido en él. Tal como les había escrito unos años antes a los galatas: "en Cristo no hay judío ni gentil, hombre ni mujer, esclavo ni libre". Se trataba de "una nueva creación" y de una superación definitiva del sentimiento profundo de separación, soledad, ruptura y necesidad de recuperación y de salud propio del ser humano, y que él sentía. En la mente de Pablo sólo Dios podía realizar esta acción de curación, sólo él era el sanador que puede dar al hombre este sentido de unidad y de universalidad. Como creía haber encontrado esta curación en Jesús, Pablo llegó a la obvia conclusión de que, de alguna forma, mediante algún proceso, Dios tenía que estar presente, de un modo único, en aquel Jesús llamado el Cristo. El núcleo central del pensamiento de Pablo es éste.

Sin embargo, el modo como el Dios Santo llegó a estar presente en Jesús, de forma que el don de salvación pudiera ofrecerse al mundo en él, no está tan claro en Pablo. En ningún momento Pablo da muestras de conocer la tradición de que Jesús nació milagrosamente de una virgen, tras haber concebido ésta por obra y gracia del Espíritu Santo. Fue Mateo quien introdujo esta tradición pero lo hizo en la novena década del primer siglo del cristianismo, es decir, más de veinte años después de morir Pablo. De los orígenes de Jesús, éste sólo dice dos cosas muy genéricas: que "nació de mujer", como todo ser humano, y que "nació bajo la ley", como cualquier judío. Y la palabra que utilizó Pablo para "mujer" no incluía connotación alguna de "virgen". En segundo lugar, tampoco parece saber Pablo que Jesús hubiese obrado milagros pues no hay ninguna mención al respecto en todo el corpus de sus cartas. Los milagros parecen haber sido una tradición también posterior, introducida por Marcos en el relato de la vida de Jesús, durante la octava década. Luego Mateo los copió y modificó, y posteriormente, en Lucas y por último en Juan, alcanzaron éstos un desarrollo más detallado.

Pablo no pensó, pues, a Jesús como un Dios disfrazado de hombre o como un visitante divino a la tierra, sino, más bien, como alguien que experimentó la presencia de Dios dentro de sí de un modo singular. Tal como dije en una columna anterior de esta misma serie, Pablo parece decir, en los primeros cuatro versículos de su Carta a los romanos, que Dios sólo incorporó a Jesús en su esencia divina en el momento de la resurrección. Siempre que Pablo habla de la resurrección, la describe como una acción de Dios, no como un acto de Jesús. Dios resucitó a Jesús de entre los muertos, según Pablo. Por tanto, Jesús nunca resucitó de entre los muertos por propia iniciativa y poder. En un pasaje de la Carta a los filipenses, al que pronto haré referencia, Pablo efectivamente habla de cómo Dios derramó su presencia divina en Jesús de Nazaret. Sin embargo, las palabras que utiliza no se

refieren a una preexistencia o una predivinización, tal como frecuentemente se interpretan. Había una presencia de Dios en Jesús de la que Pablo estaba seguro; en ella descansaba su certeza de que el sentido de la vida de Jesús era traer esta salvación.

Ahora bien, ¿podemos trasladar la experiencia de Pablo, de sentirse unificado en Jesucristo, y formularla de una forma adecuada a nuestra época en la que hablar de Dios residiendo en el cielo es incompatible con todo lo que sabemos desde Galileo? ¿Podemos hablar de Dios como alguien que interviene en la vida y en la historia de forma compatible con todo lo que sabemos sobre el universo y sus leyes desde Newton? ¿Podemos hablar aún de una perfección inicial del hombre en el paraíso y de una pérdida de la misma por su caída en el pecado, sin que esto sea incompatible con todo lo que sabemos a partir de Darwin sobre los comienzos del mundo y del hombre? De esto se trata en esta columna.

Para ello, lo primero que debemos hacer es invertir la forma religiosa de las cuestiones y pasar a preguntarnos de otra forma. ¿Qué había en Jesús que llevaba a la gente que experimentaba su presencia a explicar ésta en términos más que naturales? ¿Qué había en él para que los discípulos de las primeras generaciones afirmasen que la vida humana por sí sola nunca habría podido producir lo que ellos habían encontrado en Jesús? Esto fue lo que las tradiciones sobre el nacimiento virginal intentaron responder de forma religiosa. ¿Qué había de especial en la vida de Jesús para que se le atribuyesen milagros; milagros naturales, tales como aplacar tempestades, andar sobre las aguas o causar pescas milagrosas, y milagros con las personas, tales como curaciones y resucitaciones? Y, si pensamos en el desenlace dramático de la trayectoria de Jesús, ¿qué tuvo de especial su vida para que sus discípulos llegase a afirmar que había vencido a la muerte, que era el último enemigo, para Pablo? Pablo estaba seguro de que el don de Jesús, el Cristo, consistía en la plenitud; de que, en Jesús, el mundo, separado de Dios por tiempo inmemorial, se había reconciliado con él; y de que Dios y la vida humana, lo eterno y lo temporal, se habían unificado y compenetrado en la vida de Jesús.

Si queremos entender cómo trataron los discípulos de comunicar esto, tenemos que analizar cómo la tradición evangélica más primitiva presentó a Jesús. Lo primero que hizo ésta fue recoger como la vida de Jesús consistió en trascender las fronteras tribales. Jesús, el Cristo, llamó a una idea nueva de humanidad en que las identidades tribales dejaron de tener sentido. En el evangelio de Marcos, Jesús curó a la hija de una mujer gentil (asirio-fenicia) y retornó a la vida a la hija de un gentil llamado Jairo. Marcos presentó a Jesús alimentando a cinco mil judíos con cinco panes en el lado judío del lago; pero luego alimentó también a cuatro mil gentiles con siete panes en la ribera gentil del mismo lago. Marcos puso a un soldado gentil a los pies de la cruz, como testigo del último aliento de Jesús y de que Dios había sido perceptible en aquella vida que acababa de concluir: "verdaderamente este hombre era hijo de Dios". Ni esta frase ni este soldado invasor participaban en un debate cristológico propio del siglo IV, tal como tantas veces se ha pretendido; pero sí apuntaban, en el lenguaje de la octava década del siglo I, a indicar la nueva humanidad perceptible en Jesús, llena de la presencia de Dios, capaz de dar la vida por otros y distinta de la normal orientación, colectiva e individual, a la supervivencia.

Por su parte, Mateo orientó las palabras de despedida de Jesús en el sentido de una misión: llevar el amor de Dios vivificante allende los confines de nuestras seguridades tribales, de forma que alcanzase a todos los diferentes: los no bautizados ni circuncidados, así como los impuros pero no por eso apartados de dicho amor. Y Lucas, por su parte,

enfocó la historia de Jesús como un movimiento en universal expansión: éste no culminaría sin salir de Galilea, en donde comenzó, sin pasar por Samaría, hogar de quienes eran objeto de los más arraigados prejuicios por parte de los judíos del siglo I, sin llegar a Jerusalén, centro del mundo judío, y sin llegar, finalmente, a todas las lenguas y hasta Roma, centro del mundo conocido entonces.

La experiencia de Jesús que predomina en los Evangelios cuestiona los prejuicios en contra de los samaritanos, los leprosos, las mujeres, los extranjeros y los ritualmente impuros. La razón es que no hay plenitud humana si hay denigración del otro. El Jesús de los evangelios trasciende, por razón de humanidad, los límites de la religión y de las identidades sacralizadas. A través de palabras que se le atribuyen, Jesús afirma que la razón de ser de toda regla religiosa es ser útil al desarrollo del hombre. Incluso las leyes sabáticas quedan relegadas si obstaculizan la vida. Las cosas que parecían brotar de la vida de Jesús y que atestiguaban que su humanidad era plena, completa y libre, fueron éstas. Jesús no necesitó el dulce narcótico de las alabanzas humanas para ser íntegro. Ni necesitó construirse a sí mismo a costa de derribar o dominar al otro. Abrazó a cada uno tal como era, desde el joven rico hasta la mujer sorprendida en acto de adulterio, y a todos alentó a llegar a ser todo lo que pudieran ser.

En ningún sitio se recoge mejor esta cualidad de Jesús que en su crucifixión. Jesús, traicionado, abandonado y negado, ama a quien lo traiciona, lo abandona y lo niega. Jesús, juzgado, condenado, burlado, torturado y asesinado, ama a quienes lo condenan, se burlan de él, lo torturan y lo matan. No es el retrato de una vida humana rota sino el de una vida plena, completa y suficientemente libre como para poder poseerla, señorearla y entregarla. La quintaesencia de su vida está, pues, en el relato de su muerte. Jesús no se aferra a la vida ni quiere alargarla sino que, mientras ésta se agota, él la da; mientras él muere, no teme sino obra: perdona, da esperanza y pronuncia palabras de consuelo. Estos relatos indican que sus discípulos percibían en él un potencial de vida imbatible; el potencial de quien posee su vida, es bienaventurado y es libre de desprenderse de ella porque la muerte no tiene poder sobre él.

Esto es lo que algunos supieron ver en Jesús tras un tiempo de reflexión. Esto fue también lo que atrapó el corazón lacerado de Pablo, que se denigraba a sí mismo, que se sentía roto en fragmentos, que experimentaba el conflicto entre la ley que gobernaba su cuerpo y la ley que gobernaba su mente, y que por eso llegó a gritar angustiado: "¡oh, desdichado de mí, ¿quién me libraré de este cuerpo de muerte?!" En Jesús y a través de Jesús, tal como éste se le descubrió a su conciencia, Pablo experimentó la presencia integradora de Dios, un amor que lo aceptaba como era y lo llamaba a ser lo que podía ser. El significado de la salvación en Pablo es éste. Por eso, como sólo Dios podía proporcionar este tipo de integración, Jesús tenía que ser de Dios. Pablo se abrió a esto y vivió de ello. Su experiencia, dijo, fue la de la maravillosa libertad de los hijos de Dios. Por eso nada lo podía separar de ese amor de Dios. La consecuencia de haber encontrado en Jesús la unificación y la plenitud fue el deseo de comunicarlo a todos. Decir que Dios habitaba en Cristo significó esto para Pablo y éste fue su evangelio. Toda vida humana podía encontrar su manera de alzarse sobre su instinto de supervivencia y de profundizar en su capacidad de vivir para los demás. Pablo encontró esto en Jesús y lo comunicó. Las iglesias cristianas sólo tienen esta razón de ser: ser el lugar en el que experimentar cada uno lo que Pablo experimentó; favorecer que las personas conciencien sin miedo su escisión y asimismo el

amor que los acepta como son y que los llama a vivir plenamente y a ser lo que pueden ser.

- John Shelby Spong

16. EL ANCIANO PABLO - FILEMÓN Y FILIPENSES

El paso de los años obra maravillas en el ánimo del hombre. Las batallas que a veces eran tan apasionadas que parecían ser a vida o muerte, con el tiempo pierden su radicalidad y las diferencias que antaño dividían tan profundamente a los pueblos, con el paso de los años se debilitan. La edad trae madurez y perspectiva. Esto fue lo que seguramente le pasó a Pablo. En las entregas anteriores he intentado leer a Pablo siguiendo el orden de redacción de sus cartas. No es un método exacto pero confío en que, gracias a él, haya podido verse la forma como se iban sucediendo los cambios.

En la primera carta a los Tesalonicenses, escrita en torno al año 51 y por tanto la primera de Pablo, vimos cómo le preocupaba el hecho de que la segunda venida de Cristo aún no se hubiera dado. ¿Por qué Jesús no había vuelto aún, para inaugurar el deseado Reino de Dios en la tierra? se preguntaban los cristianos de entonces. Pablo trató de explicar este retraso y se nota su tensión al hacerlo. En la dirigida a los Gálatas, que fue su segunda carta, pudimos ver la ardiente ira con que Pablo se separaba de los que él llamaba "judaizantes", representados nada menos que por Santiago, el hermano del Señor, y por Pedro, cuya tesis era exigir que los conversos cumplieran la Torá y sólo accedieran al cristianismo a través del judaísmo incluso aunque fueran gentiles. Pablo, profundamente conmovido por lo que llegó a llamar "la gracia", nunca se sometió a este punto de vista legalista, del que se había liberado y huido: no, la salvación no provenía de las propias acciones y de la obediencia a la Torá.

En los años centrales de su vida, Pablo fue, sin embargo, más considerado, metódico y eficaz a la hora de resolver los conflictos. En esta etapa es cuando escribió sus cartas a los Corintios y su obra maestra, la carta a los Romanos. En las de los Corintios, supo describir, de forma magnífica, el significado del amor: "Si hablase lenguas humanas y angélicas pero no tuviera amor, sería un gong que resuena o un platillo ruidoso". También escribió en ellas la más completa interpretación de la resurrección de Jesús que tenemos. Y luego, en la dirigida a los romanos, fue donde llegó a expresar mejor el significado de Cristo para él, incluidas aquellas palabras tan bellas, que aún resuenan a través de los siglos: "nada podrá separarme del amor de Dios que está en Jesús el Cristo".

Los años pasaron para Pablo, como pasan para todos, y suavizaron su carácter. Ya no estaba convencido de que volvería a ver a Jesús en vida y por eso hizo planes de futuro e incluso empezó a considerar la idea de su propia muerte. En esta fase de su vida (por la que por otra parte pasamos todos) Pablo vivió más el presente y menos el futuro y así creció en él el valor de las relaciones personales. De esta etapa son las dos cartas que vamos a comentar hoy, la de Filemón y la de los Filipenses.

Ambas reflejan un Pablo más contemplativo. Con este examen de estas dos cartas, Filemón y Filipenses, habremos profundizado en las siete epístolas que nadie cuestiona que sean originales suyas. Luego veremos otras que aunque rebosan esencia paulina cada vez más los expertos consideran que son pseudopaulinas, es decir, escritas en nombre de Pablo pero no por él mismo. Me refiero a Tesalonicenses II, Colosenses y Efesios. Hay tres más, que también llevan el nombre de Pablo (I y II a Timoteo y Tito) pero éstas forman una tercera categoría pues se coincide en considerarlas no auténticas y, por su fecha, son posteriores incluso a alguno de los evangelios. Trataremos de estas "epístolas pastorales" más adelante porque, como nuestra idea es estudiar el Nuevo Testamento en la secuencia en la que se escribieron sus textos, Marcos y por lo menos Mateo deberían pasar por delante. Por tanto, ahora nos centraremos en Filemón y en Filipenses, las cartas de Pablo ya cercano a su final pues, según la opinión mayoritaria aunque no unánime de los expertos, éste las escribió desde la cárcel, ya en Roma y sólo un par de años antes de morir mártir.

Ya es de por sí asombroso el simple hecho de que se haya conservado la carta a Filemón. Y también lo es que formara parte de la colección de cartas que circulaba entre las iglesias, antes incluso de que se escribiera el evangelio de Marcos. En esencia, esta carta es totalmente diferente a cualquier otra. La de Filemón es una carta personal, de menos de una página. Pablo se dirige a un individuo y no a una comunidad. Es una petición suya a Filemón para que éste conceda la libertad a Onésimo, un esclavo huido que se había convertido en un valioso compañero a su servicio. Pablo espera que así Onésimo pueda volver a cuidarlo, una vez más. Pablo formula esta petición a Filemón al tiempo que le devuelve a Onésimo. Tal era la conducta correcta en la cultura de entonces. Sin embargo, Pablo espera que, el hecho de cumplir lo establecido por la ley sea favorable a la concesión de su petición de que Onésimo regrese. Pablo habla a su amigo Filemón sobre la conversión de Onésimo y sobre su inestimable fidelidad mientras ha estado a su servicio. Quiere el perdón y la libertad de Onésimo para que éste pueda volver libremente a ser su asistente. Parece extraño que una carta así se haya incluido en el mismo grupo de las escritas a diferentes iglesias, entre las se cuenta, como vimos, el cuidadoso y razonado argumento de la de los Romanos. Y, sin embargo, ahí está.

John Knox, uno de los principales especialistas paulinos del siglo XX, ofrece una explicación plausible de por qué se incluyó esta carta en dicha colección. Su argumento se basa en una carta posterior, escrita por Ignacio de Antioquía, uno de los primerísimos "padres de la iglesia" pues vivió a principios del siglo II. En dicha carta, Ignacio dice que alguien llamado Onésimo fue obispo de Éfeso tras la muerte de Pablo. Y Knox piensa que se trata del mismo Onésimo al que Pablo se refería en su carta a Filemón. Tal sería la razón de haberse añadida esta carta a la colección, según Knox: contener información significativa para la iglesia de Éfeso. La teoría es interesante y digna de tenerse en cuenta aunque no pase de ser pura especulación porque, de hecho, fuera del hecho de ser una prueba de la relación de una iglesia

con el tiempo de Pablo, no parece haber ningún otro motivo por el que esta breve carta privada haya sido una preciada propiedad de las iglesias.

Cuando pasamos a la Carta a los filipenses, llegamos a la más emotiva de todas las escritas por Pablo. En ella podemos captar, además, a un Pablo consciente de que su vida está llegando a su término. La comunidad de Filipo siente gran afecto por Pablo. Sin embargo, el afecto es recíproco además. Pablo se dirige a ellos como a "los santos" por los que da gracias cada vez que los recuerda. Filipo fue la primera ciudad europea que Pablo visitó y en la que comenzó una primera iglesia. Los filipenses le acaban de enviar algunos regalos a la cárcel y le han hecho llegar su gran preocupación por su seguridad personal y por su bienestar. Por eso la carta es de agradecimiento y de mirar de tranquilizarlos acerca de su situación. Sin embargo, Pablo no esconde el temor de que nunca más volverá a verlos al tiempo que promete enviarles a Timoteo para tranquilizarlos sobre su estado. La carta está llena de palabras de júbilo, de esperanza y de consuelo. Pablo ya no espera ver el regreso de Cristo y se enfrenta a su propia muerte, que presiente inminente. Se pregunta en voz alta si es mejor dejar esta vida para estar con Cristo o perseverar en ella por el bien de las iglesias. Su pensamiento es que, a medida que uno se sitúa en presencia de Jesucristo, la vida terrenal se torna cada vez menos valiosa. Y su conclusión es que la muerte es una ganancia para quien vive en Cristo. Hay una alegría de fondo en toda la carta. "He aprendido a estar contento en cualquier circunstancia en que me halle" - dice. "Todo lo puedo en Cristo, que es quien me fortalece" - les asegura. En la conclusión de la carta, Pablo no entra en un gran debate ético tal como hiciera en otras anteriores. En ellas el movimiento de las ideas consistía en ir, de una explicación de su propia comprensión del misterio de Cristo, a un análisis de las implicaciones de esto en quienes intentan vivir la vida de Cristo. En Filipenses, Pablo concentra su enseñanza ética en un sólo versículo: "por último, todo lo que es verdadero, todo lo noble, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable y honesto, cualquier virtud o mérito que haya; todo eso, tenedlo por vuestro" (4:8).

Sin embargo, el pasaje más memorable de esta carta es, además, uno de los más misteriosos y citados de todos los de Pablo. Está en el capítulo 2, en los versículos 5 a 11. Es el "pasaje del anonadamiento". Mi impresión es que este pasaje contiene una fuerte afirmación de Pablo de que Cristo vivió todo lo que nosotros entendemos que es Dios. Sin embargo, al traducir el pasaje a nuestras lenguas, parece que éste refleje las antiguas disputas de la iglesia acerca de cómo Jesús pudo ser a la vez humano y divino. Ahora bien, yo no creo que el judío Pablo haya pensado según estas categorías que, de suyo, son muy posteriores. La forma de leer hoy el pasaje es que Cristo no acabó asumiendo la divinidad como algo propio sino que, más bien, se anonadó y tomó la forma de siervo, y que por ello Dios lo exaltó a la forma que realmente se merecía. De donde Pablo extrae la conclusión de que "toda rodilla se doblará ante el nombre de Jesús".

Numerosos especialistas creen que Pablo cita, en este pasaje del "anonadamiento", los versos de un primitivo himno cristiano. Y puede que así sea. Sin embargo, yo creo que este pasaje refleja, más bien, la visión de Pablo de que Jesús es "el nuevo Adán". El primer Adán pretendió para sí la dignidad de ser como Dios. La tentación de la serpiente, en el relato del Paraíso, fue prometer a Adán que, si comía del fruto prohibido, "sería como Dios". Los miembros de la iglesia de Filipo disputaban entre sí sobre cómo adorar, qué creer y cómo actuar. En cada disputa, cada bando reclamaba la superioridad. Pablo, entonces, les urge a que permitan que la mente de Cristo sea su mente y es cuando les explica que Cristo no pensó ser de una naturaleza superior sino que se vació de sí mismo. Fue de la plenitud de su humanidad de donde Jesús extrajo su libertad de dar la vida a los demás y así fue como Dios se hizo visible en él. El propósito final de la vida humana es el amor y no el odio, el perdón y no el dolor, la vida y no la muerte. Al hacer estas cosas, nos liberamos de la necesidad de autoexaltación. Esto es lo que significa revelar lo divino en lo humano. Fue esta concepción la que convenció a Pablo de que Jesús experimentó la presencia de Dios. El camino hacia la divinidad es a través de la humanidad. El camino hacia la eternidad es a través del tiempo. Éste es el tema que cierra la que, por ahora, creemos que fue la última carta auténtica de Pablo.

- John Shelby Spong

17. NACE EL EVANGELIO DE MARCOS, EL PRIMERO DE LOS CUATRO

Es difícil estudiar los evangelios con rigor a no ser que nos situemos fuera del cristianismo, que es desde donde los leemos habitualmente. Aunque esta afirmación pueda parecer extraña, cada vez me parece ser más verdadera. Hemos leído los evangelios dentro del culto litúrgico durante dos mil años. A ellos pertenecen los fragmentos sobre los que se ha predicado siempre, en todos los templos, cualquiera que haya sido la circunstancia histórica de cada una de las iglesias. Unas padecían persecución mientras otras eran tan estables que participaban en la persecución de las primeras. Los sermones predicados sobre los fragmentos evangélicos seleccionados se escucharon en templos que vivieron la ruptura de la Edad Media, que atravesaron tanto la reforma protestante como la contrarreforma católica y que aún dan su testimonio tanto en el mundo moderno como en el postmoderno. El mensaje de los evangelios está tan profundamente atrapado en la liturgia, traducido en himnos y arraigado en los edificios, que la mayor parte de nosotros no puede separar el contenido del evangelio de los artefactos culturales que lo contienen. Debemos sacar los evangelios fuera de este marco tan familiar para poder recuperar así su poder original. La familiaridad litúrgica genera infravaloración e incompreensión porque lo que se ha llamado a veces la "verdad evangélica" con frecuencia resulta no ser en absoluto verdadera.

Es sorprendente ver cómo la gente usa la Biblia para justificar sus prejuicios sociales y ver, asimismo, hasta qué punto es totalmente inconsciente de su propia ignorancia cuando lo hace. Los prejuicios se ven reforzados por la presunción de que su mezcla de conocimientos culturales tiene realmente una base bíblica. Es muy significativo que la mayoría conozca el relato de la Navidad no por la lectura de la Biblia sino sólo por las anuales representaciones litúrgicas navideñas, en las que las licencias poéticas y dramáticas se practican con toda normalidad. Por eso la gente se sorprende cuando descubre no sólo que sólo dos evangelios (Mateo y Lucas) empiezan por los relatos del nacimiento sino que ambos se contradicen entre sí en muchos detalles. ¿Acaso saben muchos cristianos que, en los textos evangélicos sobre los Reyes Magos, no hay camellos, ni tampoco hay un burro en el que María pudiera viajar embarazada, camino de Belén poco antes de tener a Jesús, ni tampoco un establo en el que éste naciera, ni animales en dicho establo, por otra parte inexistente incluso en los textos?

Si seguimos adelante y nos adentramos en el relato cristiano, lo primero que deberíamos constatar es que las siete últimas palabras que Jesús pronunció en la cruz no están juntas en ningún evangelio. Marcos y Mateo sólo registran su grito desesperado: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Lucas omite este grito por considerar que es demasiado humano para dicho por el "hijo de Dios". En cambio, Lucas añade otras tres palabras, de su propia cosecha. Y Juan, por su parte, omite las cuatro anteriores y cita otras tres completamente nuevas.

Si dejamos la escena de la Cruz y seguimos adelante, constataremos que casi todos los detalles del relato de la Resurrección recogidos por cada uno de los cuatro evangelios se contradicen con otros, recogidos por los otros tres. Con todo, lo más importante que la mayoría de la gente tiene que reconocer, en lo que atañe a la Biblia, es su propia ignorancia al respecto, que es tan profunda que ni siquiera sabe, esa mayoría, que de suyo la

desconoce. En las entregas de esta serie que versarán sobre los evangelios, trataré de despejar esta niebla culturalmente impuesta, de manera que pueda escucharse el mensaje de cada uno de los cuatro evangelios tal como lo escucharon sus primeros oyentes.

Para llevar a cabo esta empresa, necesitaremos descartar muchos de los presupuestos que aún arrastramos en la audición actual de las narraciones evangélicas. El primero que hay que descartar es el más importante, y es que los evangelios no son biografías de Jesús ni son tampoco relatos de lo que Jesús hizo contados por testigos oculares, ni tampoco grabaciones literales de lo que él dijo. En este sentido, nunca olvidaré lo ocurrido, años atrás, en una charla nocturna por radio, durante una gira de promoción de mi libro *Rescatar la Biblia del fundamentalismo*.

Mi anfitrión, aquella noche, fue Tom Snyder y ambos estuvimos grabando en un estudio en Burbank, California. Ya avanzada la entrevista, comenté, de paso, que la redacción de los cuatro evangelios no fue anterior al año 70 ni posterior al año 100 dC., según los especialistas. Entonces, él, cuya formación había sido católica, se alteró y me dijo: "¡Un minuto, obispo! Estoy haciendo números y, si los evangelios se escribieron tan tarde, ningún testigo ocular pudo haberlos escrito". "En efecto -respondí-. Sólo el cuarto evangelio afirma haber sido escrito por un testigo presencial. Sin embargo, hoy en día, ningún especialista cree que lo escribiera Juan, el hijo del Zebedeo. Juan fue un «hombre sin formación» según *Hechos de los apóstoles* (4:13), en cambio el Cuarto evangelio está lleno de extensos y complejos discursos de teología bien sofisticada. Además, este evangelio se escribió en griego y no en arameo, lengua, hasta donde sabemos, de Juan y de los apóstoles". Entonces, Tom Snyder me dijo, sinceramente afectado: "¡Esto no es lo que las monjas me enseñaron en la catequesis! ¡Me dijeron que los discípulos seguían a Jesús a todas partes, que anotaban todo cuanto decía y que así se escribieron los evangelios!" Un comentario tan ingenuo como éste, formulado por un adulto más bien de mundo, me animó a preguntarle: "Las monjas, ¿también os dijeron si los discípulos utilizaban cuadernos y bolígrafos?" Entonces, su rostro reflejó haber comprendido al fin.

Los cuatro evangelios no se escribieron hasta la segunda generación de discípulos, y el cuarto evangelio en la tercera. Se escribieron además en griego, lengua que ni Jesús ni los discípulos llegaron a hablar con fluidez. Los textos estaban sin puntuación y ni siquiera se dividían en capítulos, párrafos y versículos o frases. Conforme al estilo de entonces, no había espacios entre las palabras sino sólo líneas y líneas de escritura. Al final de una línea, no se usaba el guión para advertir al lector de que la palabra continuaba en la línea siguiente. Y tampoco había mayúsculas. Los signos de puntuación, las separaciones entre palabras y las divisiones en versículos, párrafos y capítulos fue posterior y se superpuso cientos de años más tarde.

Es difícil determinar qué se sabía de la historia de Jesús antes de que se escribieran los evangelios, uno detrás de otro. Sin embargo, lo más probable es que la mayoría de la gente oyera hablar de Jesús por primera vez al escuchar la lectura en grupo de algún evangelio y de las historias que éstos contenían. Antes de la redacción de Marcos, es decir, antes del primer evangelio, la gente sólo sabía de Jesús las escenas transmitidas vía la predicación y la tradición oral, cuyo escenario debió de ser probablemente la sinagoga y el culto del Sábado. Este procedimiento significa que una misma historia muy bien pudo utilizarse en distintas ocasiones, no sin añadir nuevos detalles o sin suprimir otros según las veces. Por eso cualquier intento nuestro de pretender alcanzar cierta exactitud histórica para dichos

relatos es imposible, simplemente. Cuando nos imaginamos esta forma de tradición oral multiplicándose a lo largo de un período de 40 a 70 años, la dimensión del problema de pretender dar con una recreación fiable de lo realmente ocurrido empieza a ser patente. Por eso es probable que lo mejor que podemos hacer es mostrar cuán diversos fueron los relatos sobre Jesús que entraron en la tradición escrita de los cuatro evangelios.

Para entender cómo se debió de recibir, al comienzo, el primer evangelio, debemos aceptar el hecho de que, antes de que Marcos se pusiera a escribir, los detalles de la crucifixión de Jesús sólo ocupaban una única línea de la *Carta a los corintios*: "Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras". Esto es todo lo que Pablo dijo y esto es todo lo que los cristianos tenían por escrito al comienzo de los 70. Marcos fue quien introdujo, en el acervo cristiano, la escena de la última cena en la noche antes de la crucifixión, la escena del huerto de Getsemaní, la traición de Judas a medianoche, el papel del Sanedrín de cara a decidir la culpabilidad de Jesús, las negaciones de Pedro, la huida de los discípulos, el juicio ante Pilato, la puesta en libertad de Barrabás, la tortura y la corona de espinas, así como la escena de los ladrones crucificados a su lado. Ningún detalle de estos se escribió antes de que Marcos lo hiciera.

En cuanto a la sepultura de Jesús, lo único que constaba por escrito, antes de Marcos, era lo escrito por Pablo: "fue sepultado". Esto era todo. Marcos introduce el relato de la tumba, el personaje de José de Arimatea y los diversos detalles del entierro. En cuanto a la Resurrección, lo que los cristianos tenían por escrito, antes de Marcos, era un breve relato paulino, de una sola frase: "resucitó al tercer día, según las Escrituras". Luego, Pablo continúa contando que Jesús se "apareció" a Cefas, a los doce, a quinientos hermanos a la vez, a Santiago, a los apóstoles y, finalmente, a él. Pablo no da ningún detalle de cualquiera de estas apariciones, de modo que el significado de "aparición" vemos queda abierto a una gran variedad de interpretaciones. El propio Pablo se cuenta a sí mismo entre aquellos a los que Cristo resucitado se "apareció". Ahora bien, como la conversión de Pablo ocurrió entre uno y seis años después de la crucifixión, la aparición de Cristo a Pablo difícilmente pudo ser igual de física que las que ubicamos y nos solemos imaginar a sólo unos días de la muerte. Por otra parte, tened en cuenta que, antes de que Marcos escribiera a principio de los años 70, tampoco había ninguna constancia escrita ni de una tumba vacía, ni de unos ángeles, ni de una visita a la tumba por parte de las mujeres, ni de un mensajero que les anunciara la resurrección. Marcos añadió estos detalles a medida que la tradición se fue desarrollando.

Marcos también parece haber sido el primero en introducir bastantes otras cosas en el conjunto de la historia de Jesús. Es el primero en hablarnos del bautismo de Jesús en el Jordán por obra de Juan el Bautista, y es también el primero en introducir algunos milagros dentro del relato de la vida pública de Jesús. Otras dos ideas introducidas por Marcos fueron que Jesús fue un maestro notable y que enseñó mediante parábolas. Nada de esto estaba en Pablo, de modo que, cuando aceptamos todo esto, empezamos a entender un poco la forma en que empezó a evolucionar la fe cristiana y qué dramático debió de ser todo aquello para que el primer evangelio apareciera justo en la octava década de la era cristiana.

La próxima semana empezaremos situando el mensaje del evangelio de Marcos dentro del contexto mental judío propio del siglo I. Con ello, el evangelio se verá de forma muy distinta a como solemos verlo en las liturgias aún vigentes. Con todo, pese a ser todo esto

poco conocido, creo que el conjunto resultará ser una historia igual de hermosa que la que tradicionalmente conocemos.

John Shelby Spong

18. MARCOS, EL PRIMER EVANGELIO

El primer evangelio, el que conocemos como el de Marcos, se escribió, en mi opinión, después de la caída y destrucción de Jerusalén por el ejército romano al mando de Tito, en el año 70 dC. Dicha destrucción fue el punto culminante de una guerra que había comenzado en Galilea en el año 66, y que terminaría, poco después, en el año 73, con el suicidio colectivo de los últimos defensores de la causa judía, en una fortaleza llamada Masada.

Hay ecos de la destrucción de la “ciudad eterna” en numerosos pasajes del texto de Marcos, de los que enumeraré algunos. En primer lugar, las amenazas apocalípticas del capítulo 13, que no parecen ser tanto profecías cuanto descripciones del sufrimiento de los habitantes de la ciudad santa durante la catástrofe. Es además un dato significativo que el capítulo incluya, como un consejo a los supervivientes, que huyan a las colinas de Judea, e incluso a Galilea.

En segundo lugar, la narración de la transfiguración de Jesús en el monte Tabor, en el capítulo 9, también viene a sugerir que, en las mentes de los discípulos, Jesús pasó a sustituir al templo como lugar del encuentro entre Dios y la vida humana. En efecto, en opinión de los cristianos de la segunda generación, la *Shekinah*, es decir, la luz de Yahvé, que todos los judíos creían que envolvía el templo y que era señal de la presencia de Dios en él, había pasado a brillar sobre Jesús. Ahora bien, no creo que hubiera podido escribirse un relato como éste de la transfiguración si el templo no hubiera sido destruido previamente.

Otro dato es la incorporación, en el relato común cristiano, de un traidor llamado Judas, elemento introducido por primera vez por Marcos y su evangelio pues, como dije, no está en Pablo. Esta incorporación parece provenir del deseo, por parte de los judíos que ya eran seguidores de Jesús, de interponer una cierta distancia entre ellos y las autoridades del templo. Para lograrlo, dieron al traidor el nombre de la nación recién derrotada y subrayaron que fue la jerarquía del templo la que maniobró y consiguió que Judas traicionara a Jesús. Éstas son sólo algunas de las cosas que, en mi opinión, apoyan fechar la redacción del primer evangelio en torno a los años 71-72 dC.

Ya sugerí, en alguna columna anterior, que la sinagoga tuvo que ser el escenario en el que se recordó, al comienzo, el relato de la vida de Jesús; un relato rememorado y repetido durante el periodo que llamamos “oral” del primitivo cristianismo. Esta afirmación se basa en el hecho de que, cuando Marcos apareció, la historia de Jesús ya estaba envuelta en los ropajes de las sagradas Escrituras hebreas. Un proceso así sólo podía darse en las sinagogas, ya que sólo en ellas podía, la gente del siglo I, escuchar las Escrituras y captar su cumplimiento en Jesús. En aquel tiempo no habían Biblias familiares ni personales. Los libros tenían que copiarse a mano y eran demasiado caros como para poder ser propiedad de un individuo. Los rollos de las Escrituras eran un tesoro que la comunidad guardaba celosamente y que sólo se leía

en el ámbito sagrado de la sinagoga.

El texto del evangelio de Marcos indica que la memoria de Jesús ya había incorporado las Escrituras judías, y que el relato de Jesús ya se había transmitido oralmente en la sinagoga a través de las reuniones en la misma. Marcos da a entender esto desde el primer versículo, cuando anuncia que lo que empieza es el evangelio de Jesucristo según está escrito en los profetas". Inmediatamente después, viene una cita de Malaquías y otra de Isaías. Y, cuando Marcos presenta por primera vez a Juan Bautista, también deja claro que la figura de éste ya se ha interpretado como la de Elías, que era el personaje del Antiguo Testamento que debía preceder a la llegada del Mesías, según las expectativas judías. Marcos reviste a Juan con los ropajes de Elías: una piel de camello y un cinturón ceñido a la cintura; lo sitúa además en el desierto, que es donde tenía que habitar Elías; y le atribuye una dieta de langostas y de miel silvestre, es decir, la dieta de Elías en el desierto, según las Escrituras.

Luego, Marcos narra el bautismo de Jesús por Juan, en el río Jordán. Marcos presenta el bautismo como el momento en el que el poder de Dios, bajo la forma del Espíritu, entra en el hombre Jesús al que aclama como hijo de Dios. Marcos no debió de haber escuchado nada de un nacimiento virginal, por el que la presencia divina habría llegado a Jesús de una forma diferente a la del bautismo y antes de éste. Marcos menciona después las tentaciones durante cuarenta días, de Jesús en el desierto, pero no describe el contenido de éstas, que será un desarrollo posterior de Mateo y de Lucas, que expandirán así el texto conciso de Marcos.

Puede entreverse en todo esto la actividad del periodo "oral": en la sinagoga, el primer Sábado, se leía la Ley y luego los Profetas; y después, los discípulos de Jesús relataban historias de éste apropiadas a las lecturas escuchadas. De este modo, poco a poco, los judíos seguidores de Jesús empezaron a ver las Escrituras hebreas como una anticipación de lo vivido por el Mesías. Dicho de otra manera: cuando los discípulos se convencieron de que Jesús era el Mesías esperado, empezaron a interpretar las Escrituras como el vaticinio de su llegada; de suerte que la vida de Jesús se convirtió, cada vez más, en la vida de aquél a quien apuntaban las Escrituras.

La segunda pista que revela que la sinagoga era el lugar en el que se recordaba, leía y releía la vida de Jesús, es que el evangelio de Marcos refleja el año litúrgico judío y presenta unas historias acerca de Jesús que son especialmente aptas y que están como diseñadas para ser leídas en cada uno de los grandes momentos litúrgicos del año judío. Ahora bien, como no podemos ver si esto es así si no estamos informados del transcurso de conmemoraciones y de fiestas que los judíos revivían cada año en la sinagoga, permitidme que pase a enumerar brevemente, aunque sólo sea en titulares, los principales eventos conmemorados en el calendario litúrgico del año judío.

El principal evento litúrgico era la Pascua, que marcaba el nacimiento del pueblo judío como tal. Cada año, por Pascua, los judíos revivían la huida de la esclavitud de Egipto y su comienzo como pueblo. La Pascua es, para los judíos, como el 4 de julio para los norteamericanos. La fiesta se celebraba el 14 y 15 del mes de Nisán, que, según el *Levítico*, era el primer mes del calendario aunque, en la práctica, no había unanimidad sobre cuándo comenzaba el año, cosa que podemos situar, según nuestro calendario, entre la segunda quincena de marzo y la primera de abril.

El segundo evento importante del año judío era el Shavuot o Pentecostés, que en griego significa "cincuenta días" y que, por tanto, se celebraba un mes y tres semanas después de Pascua. En el Shavuot, los judíos conmemoraban el momento en que Dios entregó la Torá a Moisés en el monte Sinaí. Consistía en una vigilia de 24 horas, dedicada a recordar y a celebrar la belleza y la maravilla de la Torá pues la Ley era el mayor regalo hecho por Dios a su pueblo.

Después del Shavuot, transcurrían cuatro meses sin ninguna fiesta importante. Luego, en el séptimo mes de su calendario, el mes de Tishrī, que coincide aproximadamente con la segunda quincena de septiembre y la primera de octubre de nuestro calendario, se producían tres celebraciones principales, en rápida sucesión. El primer día de Tishrī era el Rosh Hashaná, el Año Nuevo judío. En esta celebración del Rosh Hashaná se soplaban el *shofar*, el cuerno de carnero ritual, para reunir al pueblo. Una vez reunido, se le anunciaba que el Reino de Dios estaba cerca y se le instaba a prepararse para dicha llegada. La promesa de cada año nuevo era, pues, que el Reino de Dios llegaría algún día.

El décimo día de Tishrī, era el día del Yom Kippur o día de la Expiación. Era un día de honda penitencia, que incluía la confesión y el sacrificio. Litúrgicamente, ese día el pueblo se limpiaba de sus pecados y alejaba el peso de los mismos de él, lo cual lo ponía en condiciones de entrar en la presencia de Dios tal como sólo el Sumo Sacerdote podía hacer realmente una vez al año, en el Yom Kippur.

Luego, en el decimoquinto día del mes de Tishrī y durante ocho días más, se celebraba el Sukkoth o Fiesta de las tiendas o tabernáculos. Era la Fiesta de la Cosecha, el "día de acción de gracias" judío en el que, al plantar las tiendas, se recordaban los años de errar por el desierto sin un hogar fijo, entre Egipto y la tierra que ellos consideraban como el destino que se les había prometido. El Sukkoth era la fiesta más feliz y la más esperada de todo el año. También era la última fiesta, tras la que transcurrían dos meses más.

Cuando llegaba el mes de Kislev, ya en pleno invierno como nuestro diciembre, los judíos celebraban el Hannuká o la Fiesta de las luces o de la Dedicación. Esta celebración, instituida en el tiempo de los Macabeos (167-63 aC), recordaba la restauración de la luz de Yahvé en el Templo, después de haber sido éste profanado por el rey de Siria, el seléucida Antíoco Epífanes, derrotado en combate por Judas Macabeo más tarde. Por último, el final del año judío llegaba con el

principio de la primavera en el mes de Adar, que traía al pueblo de vuelta, de cara al nuevo comienzo litúrgico del mes de Nisán, la Pascua y el nacimiento de la nación.

Cada año, la gente revivía este ciclo de fiestas y de ayunos, en torno a la sinagoga. De modo que los seguidores de Jesús, dado que aún formaban parte de la sinagoga, pensaron en él y hablaron de él inmersos en este marco litúrgico; y esto fue así año tras año, desde la muerte de Jesús, durante al menos cuarenta años. Cuando se escribió el primer evangelio, es decir, el de Marcos, este marco litúrgico aún estaba vigente y fue él probablemente, aunque quizá no deliberada sino inconscientemente, el principio organizador de dicho evangelio. La consecuencia es que fue el marco litúrgico judío el que acabó siendo el principio organizador de los tres evangelios dado que Mateo y Lucas construyeron sus evangelios sobre el de Marcos.

Ahora bien, sabemos que fue Marcos el primero en situar la crucifixión de Jesús en el contexto de una Pascua, y que, por eso, la muerte de Jesús pasó a interpretarse, cada vez más, hasta llegar a ser una costumbre hacerlo, como la muerte del cordero pascual que, con su sangre sobre el dintel, consiguió que el poder de la muerte pasara de largo. Sin embargo, no sabemos tanto ni vemos tan claro que, una vez situado el relato de la pasión de Jesús en el tiempo de la Pascua, tal como hace Marcos, podamos recorrer después el evangelio hacia atrás, desde la pasión hasta el bautismo, de manera que podamos descubrir que el orden de los acontecimientos de la vida pública de Jesús coincide con el orden del calendario judío. Para ello, cada uno de los acontecimientos debería caer en el lugar del evangelio que hiciera ver que éste, realmente, se compuso moldeado por el calendario litúrgico judío; lo cual implicaría que los acontecimientos de la vida de Jesús pudieran iluminar las fiestas y los ayunos que componían dicho calendario y, al mismo tiempo, que las fiestas judías y su significado fueran lo que ayudó a los seguidores de Jesús a comprender el significado de la vida y de la muerte de éste.

La próxima semana desarrollaré esta correlación y confío en que quedará claro, entonces, que el evangelio de Marcos se compuso no como un libro histórico sino como un libro litúrgico; un libro para leer en la sinagoga, con el propósito de revelar que Jesús fue el cumplimiento de la Ley y de los Profetas. Marcos no es, por tanto, un libro de historia. Su fin no es la exactitud de la crónica sino incorporar la memoria de Jesús de un modo eficaz, en el transcurrir litúrgico de la sinagoga. Si ustedes, mis lectores, son como yo, el evangelio de Marcos ya no será el mismo para ustedes en cuanto esta llave que les digo les dé la clave de la unidad del relato contenido en este evangelio.

John Shelby Spong

19. DE CÓMO LA SINAGOGA DIO FORMA AL EVANGELIO DE MARCOS

¿Alguna vez se les ha ocurrido pensar que el evangelio de Marcos, el primero que se escribió, en realidad es un libro judío, nacido en el marco de la sinagoga y organizado según el modelo litúrgico judío? Esta afirmación nos resulta extraña a los cristianos porque rebasa los límites de nuestra representación, en la que estamos cómodamente instalados. Y, sin embargo, me gustaría mostrar, en esta columna, que dicha afirmación es acertada.

De cara a estudiar los evangelios correctamente, lo primero que debemos reconocer es el antisemitismo ancestral del cristianismo. En mi caso, la mayor parte de mi antisemitismo, lo aprendí de niño en la catequesis de los domingos. No había ni un judío bueno en los folletos de la catequesis. Todos los judíos que intervenían en la historia de Jesús eran siniestros y hostiles a él; eran los malos de la película, siempre persiguiendo, acechando y conspirando contra Jesús. Me enseñaron a menospreciar sus nombres, tanto los propios como los comunes, pues no había nada bueno en ellos: Judas Iscariote, Anás, Caifás, los saduceos, los escribas y los fariseos. Por contraste, nadie me dijo que Jesús fue también judío. Sus imágenes lo representaban más bien como nórdico: pelo rubio, ojos azules y tez clara. ¡Hasta llegué a pensar que debía de ser sueco! Tampoco me dijeron nunca, en la catequesis, que los doce apóstoles también eran judíos, y que Pablo y María Magdalena también lo eran, así como los que escribieron los libros del Nuevo Testamento, con la excepción quizá de Lucas, que parece haber sido gentil de nacimiento aunque luego se convirtiera al judaísmo.

Nuestra cultura antisemita nos ha impedido ser conscientes de las profundas raíces judías de la historia cristiana. De suyo, todos los cristianos somos espiritualmente semitas. El judaísmo es la matriz en la que hemos llegado a ser y a desarrollarnos. Es la tradición de fe que nutrió al cristianismo hasta que la iglesia y la sinagoga se separaron, de bastantes malas maneras, además, en torno al año 88 dC. Retengamos esta fecha del 88 porque nos indica que el movimiento cristiano ¡no se separó del judaísmo hasta 58 años después de la muerte de Jesús! Esto significa, como mínimo, que los evangelios de Marcos y de Mateo se escribieron mientras sólo había sinagoga, es decir, antes de que el cristianismo y la sinagoga se separaran y fueran dos mundos distintos. El evangelio de Lucas, en cambio, debió de escribirse después de la separación pese a que, como se basó en gran medida en Marcos, también él siguió llevando el sello de la época en la que los cristianos eran un grupo judío que se reunía con el resto de los judíos en la sinagoga, sábado tras sábado.

Recordemos que a los discípulos de Jesús aún no se les llamaba "cristianos" sino seguidores de la "vía". El núcleo de poder del judaísmo ortodoxo –no tanto el resto

de la gente- veía, en los seguidores de la vía, un grupo revisionista, empeñado en incorporar a Jesús en la tradición judía igual como antaño lo fueron otros profetas tales como Isaías, Amós y Miqueas. La conclusión es que las sinagogas y la celebración del Sabat fueron el lugar y el tiempo en los que, durante lo que se denominó después el período oral del cristianismo, se fueron recordando y repitiendo las cosas referentes a la vida de Jesús. En la liturgia de la sinagoga, primero se leía la Torá y luego se leían los Profetas; y, entre las lecturas, se intercalaban algunos Salmos. Luego, se invitaba a los asistentes a comentar las lecturas. Así debió de ser como los discípulos de Jesús recordaron sucesos y enseñanzas suyas: dichos sucesos y enseñanzas fueron la prolongación o la aplicación de aquellas lecturas. Por el camino, los discípulos no debieron de tardar mucho en llegar a pensar que eran las Escrituras las que apuntaban a Jesús; e incluso que Jesús era el verdadero cumplimiento de aquellas. Inevitablemente, los relatos sobre Jesús se incorporaron así, poco a poco, al ciclo anual de las fiestas y de los ayunos de la sinagoga. Por último, alguien debió de reunir todo aquel material y formar con él un conjunto coherente, en el cual los relatos se organizaron con el criterio que tenían más a mano: la secuencia de las fiestas del año litúrgico hebreo. Éste debió de ser el proceso que acabó por dar forma al evangelio de Marcos.

Mateo y Lucas, al utilizar a Marcos como base, adoptaron inevitablemente el mismo marco litúrgico. No obstante, aunque tuvieron la misma base, reflejaron dos visiones del mundo muy distintas aunque ambas fueran judías. Mateo fue más tradicional mientras que Lucas reflejó el mundo de la diáspora, al que constantemente se iban incorporando gentiles. Pese a estas peculiaridades, los tres evangelios tenían tantas similitudes que se les acabó por llamar "sinópticos". Ciertamente, parecía como si los tres autores hubieran visto lo mismo con sus propios ojos (sin-ópticos). Aunque actualmente se descarte esta explicación de su semejanza, por no ajustarse a los hechos (ninguno de ellos fue testigo ocular de lo sucedido), con todo, la unidad esencial de los tres, así como la dependencia interna de dos hacia uno, se acepta ampliamente. Mateo incluye el 90% de Marcos y la mayor parte, casi literalmente. Lucas, algo menos dependiente, incluye en torno al 50% de Marcos. Pero lo más importante es, como digo, que Mateo y Lucas siguen el esquema de Marcos: el relato de la vida pública de Jesús se ajusta al ciclo anual litúrgico de la sinagoga. Por eso la vida pública de Jesús, en los tres, es anual: no es que la vida pública de Jesús durase un año sino que el relato de la misma, desde el bautismo hasta la crucifixión, se organizó sobre el trasfondo del ciclo anual de la sinagoga. Por desgracia, actualmente, este trasfondo temporal el lector no lo ve a no ser que tenga alguna noticia de este patrón litúrgico. Permitidme, pues, que intente que este patrón salga a la luz y que quede claro para mis lectores.

El clímax de Marcos, ya lo dijimos, es el relato de la pasión y crucifixión de Jesús. Casi el 40% del evangelio de Marcos versa sobre la última semana de la vida de Jesús. De los 16 capítulos de Marcos, los diez primeros tratan de la vida de Jesús, desde el

bautismo hasta la entrada en Jerusalén el domingo de Ramos, o sea, cinco días antes del viernes santo y siete de la resurrección. La semana final de la vida de Jesús es el tema exclusivo de los capítulos 11 a 16. Podemos subrayar más aún el contraste entre ambas partes de Marcos si observamos que las últimas veinticuatro horas de la vida de Jesús ocupan 105 versículos, mientras que la Resurrección sólo ocupa ocho.

El primero y más obvio de los hechos que nos indican la superposición del transcurso de Marcos y del transcurso anual de las fiestas judías es que la crucifixión se narra según el modelo de la celebración de la Pascua. Pablo fue el primero en relacionar a Jesús como el cordero pascual cuando, unos quince años antes de Marcos, escribió que “Cristo, nuestro cordero pascual, fue sacrificado por nosotros” (Cor. I, 5:7). Durante siglos, a partir de este versículo, se terminó por creer que la crucifixión ocurrió realmente en el tiempo de la Pascua, siendo así que lo más probable es que fuesen los seguidores de Jesús quienes primero situasen la muerte de Jesús en la Pascua sólo para indicar el sentido de ésta, y luego esta coincidencia fue la que llevó a la conclusión de que el hecho ocurrió en aquel tiempo del año. Hay un conjunto de datos en los evangelios que sugieren que la crucifixión no ocurrió en primavera sino, más bien, en otoño. Presentar estos datos nos llevaría lejos y rebasaríamos los límites de esta columna. Quien se interese por ellos puede encontrarlos en mi libro *Liberating the Gospels: reading the Bible with Jewish Eyes* (Liberar los Evangelios: leer la Biblia con ojos judíos) (1). Sin embargo la asociación es clara. Los judíos creían que la muerte del cordero pascual había quebrado el poder de la muerte en el tiempo del Éxodo y los discípulos creyeron que la muerte de Jesús había quebrado el poder de la muerte en el tiempo de la cruz y de la resurrección. Por eso, el relato de la muerte de Jesús se organizó deliberadamente para poder celebrarse durante el tiempo de Pascua. La ubicación de la muerte de Jesús en el tiempo de Pascua fue una elección no de exactitud histórica sino de significación, por medio de la liturgia vigente entonces entre los judíos.

Una vez relacionada la Pascua con la crucifixión, podemos ver que, en todo el evangelio de Marcos, la narración de la vida de Jesús se superpone y sigue la serie de los acontecimientos conmemorados en las fiestas judías de un año. Dicho de otro modo: si colocamos la crucifixión de Jesús en la Pascua y retrocedemos por el evangelio, del capítulo 10 hacia atrás, se hace evidente que Marcos organizó su evangelio de acuerdo con el año litúrgico de la sinagoga.

Unos tres meses antes de la Pascua, está la celebración judía de la Dedicación o Hanukkah. Esta festividad recuerda cuando la luz de Yahvé se reincorporó al Templo en tiempo de los Macabeos. En el evangelio de Marcos, la narración que coincide con dicha celebración es la Transfiguración de Jesús, en la que la luz de Dios desciende, no sobre el templo, como creían los judíos, sino primero sobre Jesús y luego sobre Moisés y Elías, y los transfigura a los tres. Este relato, más allá de que

Moisés simbolice la Ley y Elías los Profetas, integra a ambos en el significado de Jesús, que se interpreta como el nuevo templo donde habita la presencia de Dios. Presumiblemente, el templo histórico había sido destruido los romanos unos años antes, en el año 70 dC., aparte de que ya no era relevante para los discípulos de Jesús, que veían en éste la nueva vía, el nuevo lugar de encuentro entre Dios y los hombres.

Si seguimos retrocediendo por el calendario litúrgico y por el evangelio de Marcos, resulta que la siguiente fiesta judía es el Sukkot, o fiesta de los Tabernáculos, que era el octavo día de celebración de la cosecha. El relato de la vida de Jesús que Marcos cuenta en el capítulo cuarto, y que cae exactamente en el momento en que se celebra esta fiesta, es la parábola del sembrador que siembra su semilla en cuatro clases de tierra, por lo que la semilla produce cuatro tipos de cosecha, tal como lo glosa la explicación de Jesús. Este capítulo cuarto, con su clara referencia a la cosecha, contiene suficiente materia para cubrir los ocho días de la fiesta del Sukkot.

La siguiente fiesta de nuestra marcha atrás es el Yom Kippur o "Día de la Expiación" que se celebra unos cinco días antes de empezar el Sukkot. Los capítulos dos y tres de Marcos incluyen una serie de curaciones así como la llamada de Leví al discipulado.

Leví pasa, del mundo impuro de recaudador de impuestos, para los conquistadores gentiles, a la elección. Son anécdotas y situaciones de la vida de Jesús perfectas para el significado central del Yom Kippur. Una vez más, el orden de Marcos encaja con el año litúrgico de la sinagoga.

Por último, Marcos empieza con un capítulo primero idóneo para el tiempo en que los judíos celebran el Rosh Hashaná, el Año Nuevo judío. En este día, los judíos hacen sonar el *shofar* para reunir al pueblo, anunciarle que el Reino de Dios está cerca e instarle a que se arrepienta y así estar preparado para su llegada. Marcos, en su evangelio, comienza con Juan Bautista, que es como un *shofar* humano que convoca a la gente, les anuncia el Reino de Dios que está amaneciendo en la vida de Jesús y les insta a prepararse para recibirlo mediante el arrepentimiento

El principio organizador no reconocido del primer evangelio nos revela que Marcos elaboró las historias sobre Jesús con idea de utilizarlas en la sinagoga desde el Rosh Hashaná hasta la Pascua, es decir, durante los seis meses y medio del año litúrgico judío que transcurren entre finales de septiembre o primeros de octubre y finale de marzo y principios de abril. Si nos preguntamos por qué el evangelio de Marcos es más corto que los otros dos, los de Mateo y Lucas, la clave puede estar ahí: si Marcos sólo cubrió seis meses y medio del calendario anual, lo que hicieron Mateo y Lucas fue prolongar a Marcos con episodios que llenaran los cinco meses y medio que faltaban. Con esto último que acabo de decir, ya he establecido el concepto. En las columnas que siguen, completaremos los detalles.

John Shelby Spong

¹ Spong también desarrolla estos datos en la segunda columna de la serie: *Examining the Story of the Cross*, cuyo título es: *Did the Crucifixion of Jesus Occur at Passover?* Esperamos traducir esta serie próximamente.

20. RELACIÓN LITÚRGICA DE LA CRUCIFIXIÓN CON LA PASCUA

El primer relato de la crucifixión de Jesús plasmado por escrito fue el de Marcos, del versículo 14:17 al 15:47. Antes de Marcos, los cristianos sólo tenían por escrito una única frase de Pablo: "Jesús murió por nuestros pecados, según las Escrituras" (1 Cor. 15:3). En sus cartas, Pablo no consignó ni un detalle de la Pasión. Tal vez es que no había detalles que consignar, sobre todo si es verdad que, tal como se dice en Marcos 14:50, cuando arrestaron a Jesús, "todos (los discípulos) huyeron y lo abandonaron". En tal caso, Jesús habría muerto solo, sin testigos.

Esto podría ser demoledor para muchos de nosotros dado que solemos creer al pie de la letra los detalles que leemos en Marcos. Pasa con nosotros como si creyéramos que se grabó todo, no sólo lo que Jesús dijo en la cruz o lo que Jesús y el sumo sacerdote hablaron entre sí, sino también lo que Jesús y la multitud se dijeron. Si hubiese sido así, habría que preguntar: ¿quién estuvo allí para grabar todo aquello? La respuesta es que lo más probable es que todos los detalles que conocemos no sean producto de la memoria de alguien sino, más bien, determinadas interpretaciones litúrgicas sobre quién fue realmente el que murió en la cruz y cuál fue, en definitiva, el significado de su muerte. Un rápido análisis de los detalles del relato nos revela que, probablemente, ninguno proviene del recuerdo de un testigo ocular sino de la reflexión de los discípulos a partir de las Escrituras judías, sobre todo de Isaías 53 y del Salmo 22. Según esto, el relato de los hechos finales de la vida de Jesús parece ser más la obra de la imaginación interpretadora de los discípulos que de la mirada atenta de un testigo o de la pesquisa de un historiador.

Marcos extrajo del Salmo 22 muchos elementos que aún hoy nos son muy familiares, incluido el grito de abandono de: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", que es la primera frase de dicho salmo. Luego, Marcos alude a la actitud burlona de la multitud "meneando la cabeza" y afirmando: "ya que tanto confió en Dios, que sea Dios quien lo salve", frase que Marcos incorpora en su narración copiándola casi literalmente del mismo salmo (v. 8). Los huesos dislocados, el agobio de la sed y "las manos y los pies taladrados" (vv. 14-16) son otros tantos detalles que Marcos incorporó a su representación, así como la escena de los soldados repartiéndose sus vestiduras y echando a suertes su túnica (v. 18). Cuando a uno se le hace evidente que las palabras que describen la crucifixión proceden de obras escritas cuatrocientos años antes, entonces ve claro también que el texto del evangelio no es el informe de un testigo ocular de lo sucedido. Es otra cosa.

Marcos incorporó también, en el relato de la muerte de Jesús, elementos del capítulo 53 de Isaías, o mejor, del Segundo Isaías, cuyo autor dibujó con palabras la figura de alguien al que llamó el "Siervo", el "Siervo Sufriente" del Señor; alguien "despreciado y rechazado", un "varón de dolores, experimentado en el quebranto" (v. 3); alguien "herido por nuestra rebeldía" y "molido por nuestros pecados" (v. 5). "El Siervo" de Isaías, que "guarda silencio ante su acusador" (v. 7), es como Jesús en Marcos. Y dice

Isaías, además, sobre él: "por sus llagas, fuimos sanados" (v. 5), expresión que inspiró la idea de expiación sustitutoria: Jesús expió nuestras culpas y ocupó nuestro lugar.

a identificación entre el Siervo y Jesús aumenta su exactitud gracias a dos iniciativas más de Marcos. Cuando leemos en Isaías que el Siervo "se contará entre los malhechores" (v. 12), comprendemos que esto inspirase a Marcos y éste introdujera la escena de Jesús crucificado entre dos ladrones. Del mismo modo, el aserto de Isaías, de que el "Siervo sería sepultado entre los ricos" (v. 9) fue el que condujo a la escena del entierro de Jesús por José de Arimatea, "un principal entre los judíos" y persona influyente.

Por más que toda esta información mine un literalismo que nos resulta familiar, pues tenemos grabada dentro "la pasión de Jesús" gracias a obras religiosas como la música de Bach o las liturgias tradicionales del Viernes Santo o la costumbre de los sermones de "las siete palabras", supuestamente pronunciadas por Jesús desde la cruz, la verdad es que el relato de Marcos de la crucifixión no es el recuerdo histórico de un testigo ocular o de varios sino una suma de interpretaciones, por parte de la segunda generación de discípulos, sobre la muerte de Jesús; interpretaciones extraídas de las Escrituras por haberse formado a partir de algunas fuentes bíblicas que habían alimentado las expectativas mesiánicas hebreas a través de los tiempos. Por eso, nuestro primer paso para comprender bien el relato de la crucifixión, tan familiar en su literalidad, es liberar nuestra mente de cualquier idea previa que tengamos acerca de que este relato es una crónica histórica. Lo que escuchamos o leemos no es otra cosa que la comprensión de la muerte de Jesús por sus discípulos judíos, resultado de interpretar dicha muerte a la luz de las Escrituras.

El segundo paso de este proceso revelador es caer en la cuenta de que Marcos elaboró esta primera narración de la pasión y de la crucifixión con el fin de ofrecer una reconstrucción litúrgica de su significado. Estudios actuales sobre el judaísmo del siglo I nos dicen que los judíos observaban la Pascua en un marco familiar. La conmemoración duraba unas tres horas y comprendía la reunión de la familia, algunos juegos para resaltar el espíritu de la fiesta y la comida en sí, que incluía comer el "cordero de Dios", junto con hierbas amargas y pan sin levadura, como símbolo y recuerdo del tiempo de esclavitud y del apresurado éxodo desde Egipto. Tras la comida, el hijo menor preguntaba al más anciano de la familia: "¿Por qué esta noche es diferente de las otras?" Y esto daba pie a que el cabeza de familia contase el relato del Éxodo y el momento del nacimiento de Israel como nación. La comida concluía con el canto de un himno, y luego los familiares que no vivían en la casa se iban a sus propias casas, ya de noche.

Historiadores de la iglesia e investigadores de la liturgia han descubierto algunas pruebas de que, durante los últimos años del siglo II de nuestra era, los cristianos celebraban la Pasión de Jesús alargando las tres horas de la celebración de la Pascua judía y convirtiéndola en una vigilia de veinticuatro horas. La pregunta es, ¿cuándo empezó la práctica de esta vigilia prolongada? Creo que el relato de la Pasión de Marcos contiene pruebas de que esta vigilia se comenzó a practicar muy pronto, sin duda antes de la redacción del primer evangelio, dado que el guión de esta vigilia ya está en el texto de Marcos. En efecto, si nos fijamos cuidadosamente en el relato (Mc.

14:17-15:47), veremos la silueta de esta vigilia. Así pues, el relato de la Pasión es una narración de 24 horas que va, desde la puesta de sol de lo que llamamos Jueves Santo, hasta la puesta de sol del día siguiente, es decir, del Viernes Santo.

Permitidme señalar las indicaciones que encontramos en el texto. Marcos 14:17 hace que Jesús llegue con los doce, a una casa de Jerusalén, para pasar la Pascua, al atardecer o al anochecer, es decir, con la puesta del sol, hacia las 6 de la tarde. Antes, se nos han dado los detalles de la preparación del lugar adecuado. Después, se describe la cena y Marcos dice que la reunión termina con el canto de un himno tras el que Jesús y sus discípulos parten ya de noche, es decir, hacia las 9. Entonces, van al huerto de Getsemaní donde los discípulos no son capaces de velar con Jesús sin caer dormidos, una, dos, tres horas, con lo que la vigilia llega hasta la medianoche. Marcos 14:43 narra la traición a medianoche. El acto más oscuro de la historia ocurre en el momento más oscuro de la noche; es algo dramáticamente potente pero difícilmente exacto.

Tras la detención, viene el juicio ante el sumo sacerdote y el jefe de los sacerdotes. Esto se cuenta en 14:53-65 y nos lleva a las 3 de la noche cerrada. La vigilia entre las 3 y las 6 de la madrugada es la del "canto del gallo". Marcos sitúa ahí el relato de la triple negación de Pedro (14:66-72), una negación por cada hora probablemente, hasta el canto del gallo y el quebranto de Pedro, que acaba llorando. El texto dice a continuación (15:1): "cuando llegó la mañana", esto es, en torno a las 6 de la madrugada. Tal es el momento que Marcos asigna al juicio ante Pilatos (15:1-14). El episodio de Barrabás y la tortura a manos de los soldados, que se complementan con la imposición de la túnica púrpura y la corona de espinas, también entran en este fragmento.

Marcos entonces nos informa (15:35) que es la hora tercia cuando lo crucifican, es decir, a las 9 de la mañana. El drama alcanza su clímax cuando Mc. 15:33 dice que, "en la hora sexta" o el mediodía, la oscuridad se levanta y cubre la tierra, hasta la hora novena o 3 de la tarde, que es cuando Jesús lanza su grito de abandono y muere. En 15:42 se cuenta el entierro, que debe ser antes de "la llegada de la noche", es decir, de nuevo en torno a las 6 de la tarde. Para los judíos, el sábado empezaba ya con el atardecer del viernes, no a medianoche. El hecho de no tener tiempo para completar el entierro sirve a Marcos para explicar por qué las mujeres tuvieron que ir con especias para embalsamarlo al amanecer del primer día de la semana y así sentar la base para pasar al relato de la Resurrección.

En la liturgia actual aún hay vestigios de la vigilia de 24 horas. El tiempo culminante de la Semana Santa comienza con la conmemoración de la institución de la Eucaristía la tarde del Jueves Santo. Acto seguido, se desnudan los altares. Entonces, el Santísimo se pone en el sagrario y se invita a los fieles a velar toda la noche. A veces, estas vigiliass se organizan para que siempre haya alguien velando. El Viernes Santo, se imparte la comunión a partir de las formas reservadas en el sagrario pues no se celebra la Eucaristía dado lo sombrío de lo que se conmemora. Luego viene un rito de tres horas que conmemora la oscuridad que cubrió la tierra entre las 12 y las 3. El descanso de Jesús en el sepulcro se simboliza en el Sábado Santo, en que casi todo se para hasta que los cirios se encienden, por la noche, en la "misa de la Pascua". La tradición es antigua, tanto que la vigilia pascual se observó –estoy convencido– antes de escribirse el primer

evangelio. Marcos no inventó la vigilia de 24 horas porque ésta ya se practicaba. Marcos escribió el relato de la pasión para ayudar a la gente a representárselo y vivir mejor así la vigilia.

La vida litúrgica hebrea, y no el recuerdo de la vida de Jesús, fue el principio organizador del primer evangelio y, tal como hemos visto, de sus primeros capítulos, a raíz de la Pascua. Mateo y Lucas seguirán el ejemplo de Marcos. Cuando los examinemos, veremos cómo ambos expanden y prolongan a Marcos sin cuestionar el principio organizador de éste.

John Shelby Spong

21. INTRODUCCIÓN AL EVANGELIO DE MATEO

El segundo evangelio es el de Mateo, que apareció alrededor de una década después del de Marcos, lo que lo sitúa entre los años 82 y 85 dC. El evangelio de Mateo sigue en gran medida al de Marcos; incorpora en torno al 90% del mismo y muchas de las incorporaciones son casi textuales. Podemos obtener una visión reveladora de la mente del autor del segundo evangelio analizando las partes de Marcos omitidas por Mateo; pero esto es algo que queda más allá del alcance de esta columna. Basta leer el libro *Evangelios sinópticos*, publicado por Thomas Nelson Co., para conocer exactamente estas omisiones. Lo que está claro es que Mateo asume el mensaje de Marcos pero lo adecúa a una perspectiva judía más tradicional.

¿Quién fue Mateo? La tradición de la Iglesia primitiva que relacionaba este evangelio con Leví Mateo, el recaudador de impuestos, está hoy prácticamente desacreditada. Este evangelio se escribió originalmente en griego, y en un griego mejor que el que aparece en Marcos. Difícilmente cabría esperar, de un judío que vendía sus servicios como recaudador de impuestos a los inmundos gentiles, que tuviera el fondo cultural y la escritura que se pone de manifiesto en este libro. Este evangelio también tiene una perspectiva teológica muy sofisticada, probablemente sólo superada por la de Juan, entre los autores de los evangelios. No tenemos razones para creer que ninguno de los doce fuera una persona culta y educada y esto es igualmente cierto en el caso del llamado Leví Mateo.

A partir de la evidencia interna, podemos concluir que el autor del evangelio de Mateo debió de ser el líder de una sinagoga que seguía y que observaba las pautas litúrgicas y las fiestas principales de la tradición judía. Quienquiera que fuera este autor, parece que tenía un profundo conocimiento y aprecio por las Escrituras judías, así como por la expectativa judaica de que el Mesías vendría en favor de los judíos en algún momento en el tiempo. Cuando analizamos la redacción del evangelio de Marcos, al que Mateo copia con tanta libertad, descubrimos que Mateo tiende a suprimir las cosas de Marcos que podían ofender a los judíos. Algunos estudiosos han sugerido incluso que Mateo incluyó datos biográficos suyos en la breve parábola del dueño de la casa (Mt. 13:51-52): "Todo escriba que ha sido aleccionado para el reino de los cielos es semejante al dueño de la casa que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas". Mateo, con toda claridad, trataba de preservar lo antiguo.

Por otra parte, y respecto de Marcos, Mateo añadió una serie de elementos nuevos en el desarrollo de la que acabaría siendo tradición cristiana global. La mayoría de la gente no conoce lo suficiente los evangelios como para distinguir qué partes del relato de la vida de Jesús las añadió cada uno de los escritores de cada uno de los evangelios.

Para saber cuáles fueron las contribuciones específicas de Mateo, debemos observar, en primero lugar, que este fue el primer evangelio que incluyó una genealogía de Jesús (Mt. 1:1-17). Dicha genealogía comienza con Abraham y viaja, a través de los hitos de la historia judía, hasta el rey David; luego, a través de los reyes de la Casa de David, va hasta el Exilio de Babilonia y, finalmente, llega hasta Jesús. Lucas, que escribió 10 o 15

años después de Mateo, también nos da una genealogía, pero va desde José, el padre terrenal de Jesús, hasta Adán, el padre de toda la humanidad.

Estas dos genealogías son muy diferentes e irreconciliables en muchos de sus detalles. La primera diferencia es acerca de quién fue el padre de José. ¿Fue Jacob, como afirma Mateo, o fue Elí, como sostiene Lucas? El linaje de Jesús, ¿fluye a través de dinastías de reyes, desde David a Salomón y a Roboam, tal como Mateo sostiene, o bien evita toda realeza, para ir desde el rey David hasta Natán y saltar todos los reyes de Judea, tal como cuenta Lucas? La genealogía de Lucas incluye, además, muchas más generaciones que la de Mateo. De modo que una de las dos no puede ser exacta. Sin embargo, lo cierto es que el consenso de los expertos es, actualmente, que ninguna lo es. Hay otras diferencias entre las dos genealogías de ancestros, pero con lo expuesto ya es suficiente para demostrar su radical incompatibilidad. Por lo general, los literalistas bíblicos se limitan a ignorar estas diferencias con la esperanza de que nadie se dé cuenta de ellas.

Mateo fue también el primero en introducir datos acerca del nacimiento milagroso de Jesús. También Lucas, que escribió 10 o 15 años después, nos narra un nacimiento virginal, pero el suyo es muy diferente del de Mateo. Sólo Mateo incluye el relato de una estrella de oriente y de unos magos que siguen la estrella y llevan regalos de oro, incienso y mirra al Cristo niño. Sólo Mateo involucra al Rey Herodes en el relato del nacimiento, tanto para que los magos le informen en dónde de Belén había nacido el niño, como para enviar después sus soldados para masacrar a todos los judíos varones menores de dos años, en un vano intento de acabar con una presunta amenaza para su trono. Sólo Mateo cuenta la huida a Egipto de la "sagrada familia" para escapar de la ira homicida de Herodes; así como el regreso a su casa de Belén, tras la muerte del rey. Después, Dios advierte en sueños a José del continuo peligro que el hijo de Herodes, que ocupa ahora el trono, supone para el niño por lo que le ordena que lleve al niño a la seguridad de Galilea, de modo que Jesús crezca en Nazaret.

En el texto de Mateo se insiste en que cada uno de estos episodios ocurrió "a fin de que se cumplieran las Escrituras", las cuales siempre se referían a las expectativas mesiánicas hebreas. ¿Por qué nació Jesús en Belén? Mateo dice que fue para cumplir con las expectativas de Miqueas (5:2) que dijo que el Mesías debía nacer en la ciudad de David a fin de demostrar que era el heredero directo del trono. ¿Por qué nació Jesús de una virgen? Según Mateo, fue para cumplir con un texto de Isaías (7:14) en el que, curiosamente (hay que destacarlo), no se menciona la palabra "virgen". ¿Por qué Herodes masacró a los niños varones de Belén menores de dos años? Según Mateo, fue para cumplir un texto de Jeremías (31:15) que habla de Raquel, que llora por la pérdida de sus hijos. ¿Por qué María, José y el niño escaparon a Egipto? Según Mateo, fue para cumplir las palabras de Oseas (11:1) que dijo: "de Egipto llamé a mi hijo". ¿Por qué Jesús pasó a vivir y crecer en Nazaret? Según Mateo, fue para cumplir la profecía de que lo llamarían "nazareno", por más que no tengamos ni idea de a qué texto profético se refirió Mateo en este caso.

¿Usó adecuadamente el autor del evangelio de Mateo, alguno de estos textos? Desde un punto de vista literal, el autor del evangelio de Mateo no usó bien ninguno de ellos.

En realidad, ni siquiera aproximadamente. Miqueas se refería a un Mesías Davídico que vendría de Belén y que restablecería la fortuna de los judíos pero, con toda probabilidad, Jesús nació en Nazaret, tal como el primer evangelio de Marcos da por hecho. Isaías 7:14 aludía a un nacimiento, en la familia real de su tiempo, que sería una señal de que Jerusalén no caería bajo los ejércitos extranjeros, de los reyes Pekaj y Razín, que estaban asediando la ciudad santa cuando él escribía aquello. Con toda certeza, al escribir, no pensó en referirse a un suceso que fuera a ocurrir al cabo de 700 años. Jeremías se refirió a Raquel, la madre de las tribus del Reino del Norte, que llora por sus hijos fallecidos en combate contra los asirios, cuando éstos conquistan dicho Reino del Norte en el año 721 aC. Oseas pensó en el Éxodo y en que Dios llamó a su pueblo a salir de la esclavitud de Egipto, y no pensó en un viaje de alguien como José, que velaría por la seguridad de Jesús, siglos más tarde. Y, por último, ignoramos cualquier expectativa de que el Mesías tuviera alguna relación con Nazaret. La realidad es que, desde el punto de vista del sentido propio de los textos antiguos, Mateo citó las Escrituras sin ningún rigor.

Mateo, por otra parte, fue quien primero dio un contenido a las tentaciones en el desierto. Marcos sólo había dicho que Jesús fue tentado en el desierto durante cuarenta días. Mateo explicó en qué consistieron las tres tentaciones y cuál fue la respuesta de Jesús a cada una de ellas.

Muchos se sorprenden cuando escuchan, por primera vez, que el evangelio de Mateo es el único que presenta a Jesús predicando el Sermón del Monte. Lucas esparció algo de su contenido a través del texto de su evangelio pero sólo Mateo lo reúne todo en la forma que conocemos.

Hay parábolas que sólo están en Mateo, como la parábola de la cizaña (13:24-30) y su interpretación (13:36-43); o la parábola del tesoro escondido y la de "la perla valiosa" (13:44-46); o la parábola de la red (13:47-50), la del siervo inmisericorde (18:23-25), la de las vírgenes prudentes y las insensatas (25:1-13) y la parábola del juicio final, donde se separaron las ovejas de las cabras (25:31-46).

Cuando llegamos al relato del final de la vida de Jesús, Mateo es el único que añade detalles como que la traición de Judas fue por treinta monedas de plata, o que Judas devolvió el dinero y lo arrojó en el templo cuando se arrepintió. Sólo Mateo añade que, entonces, Judas salió y se ahorcó. Mateo también es el primer evangelista que cuenta una aparición de Jesús a los discípulos tras la resurrección y en Galilea. La aparición se produjo, según él, en la cima de un monte y, por primera vez, Jesús resucitado se dirige a alguien diciéndole algo, es decir, las palabras de lo que solemos llamar "la gran misión" de ir por todo el mundo. No hay Pentecostés en Mateo sino tan sólo la promesa de que Jesús será el "Emmanuel", es decir, el "Dios con nosotros" dentro del mandato de la misión: "Id, que yo estaré siempre con vosotros" es lo más cercano a la venida del Espíritu Santo que hay en Mateo.

Creo que debemos asimilar todos estos detalles, específicos de Mateo, antes de poder empezar a situar este evangelio dentro de un contexto interpretativo propio suyo. Por ahora, les pido simplemente que acojan y tomen conciencia de estas contribuciones

específicas de Mateo, que se han unido a otras hasta formar todas un desarrollo único, un relato cristiano común en el que se ha perdido lo específico de cada uno de los evangelios. Traten de aislar el punto de vista de Mateo que se nos revela en estas aportaciones específicas suyas al relato común. Una vez hecho esto, empezaremos el proceso de penetrar en la mente del autor del segundo evangelio, a fin de discernir cómo percibió éste a Jesús. Es lo que examinaremos en la columna que venga a continuación.

John Shelby Spong

22. LA FIGURA DE MOISÉS, CLAVE INTERPRETATIVA DE MATEO

El evangelio de Mateo siempre me ha fascinado más que los otros. No es el más profundo pero, en mi opinión, es el que da mayor amplitud a la visión interpretativa. La clave de acceso a esta percepción reside en la capacidad de hacer las preguntas correctas. El evangelio de Mateo es "el evangelio judío" por excelencia y, si uno no entiende qué significa ser un "evangelio judío", no entenderá nunca este libro. Mateo usa dos personajes de las Escrituras judías como símbolos en torno a los cuales teje su relato sobre Jesús. Hoy nos fijaremos en ambos personajes y nos esforzaremos en ilustrar hasta qué punto depende la comprensión de Mateo de que su audiencia conozca el judaísmo lo suficiente para poder reconocer sus alusiones tanto a la historia judía como a las Escrituras.

El primero de estos personajes es José, el patriarca cuya vida se narra en Génesis 37-50. Es el José de la túnica de muchos colores, el hijo primogénito de Raquel, esposa favorita de Jacob. En nuestro viaje anterior a través del Antiguo Testamento ⁽¹⁾, observamos la histórica y profunda división que había entre los judíos, pertenecientes a la tribu dominante en el Reino del Sur, y el Reino del Norte, cuyo principal antepasado era José. Recordemos que las tribus de Efraín y Manasés, hijos ambos de José, eran las que dominaban en la zona norte, separada del resto de la nación hebrea. También debemos recordar que la tribu de Judá no sólo fue la que tuvo al Rey David sino también donde se escribió la versión Yahvista de las Escrituras hebreas, mientras que, en el norte, en las tribus de José, fue donde se escribió la versión Elohísta de las mismas Escrituras, hasta que, posteriormente, un nuevo intérprete unió los dos hilos de la historia judía y dio un importante paso en la producción de la Torá.

Pues bien, una de las intenciones del evangelio de Mateo es presentar a Jesús como la vida mesiánica que es capaz de reunificar estas dos facciones y solventar esta profunda división que, durante tanto tiempo, había escindido a Israel. Cuando leemos a Mateo conociendo estos antecedentes, podemos observar cómo lo hace. Mateo comienza su evangelio con una genealogía, en diecisiete versículos, en la que traza el linaje de Jesús a través del Rey David y de los Reyes del mundo judío centrado en Jerusalén. En este pasaje sitúa claramente las raíces de Jesús en la tribu de Judá, que era la tribu a la que pertenecían David y su casa real. Así pues, Jesús era claramente hijo de Judá, del reino del Sur.

Entonces, Mateo introduce en la tradición el relato del nacimiento milagroso de Jesús y, mientras lo hace, nos enfrenta a un nuevo personaje que va a presentar como el padre de Jesús. Su nombre es José y nunca antes se había nombrado en ningún escrito cristiano. En el nuevo relato de Jesús, nacido de una "virgen", hay una clara necesidad de que alguien juegue el papel de "padre terrenal" que dé al niño la protección que sólo un hombre podía dar en aquella sociedad tan fuertemente patriarcal. Al ser José quien da nombre al niño y quien lo reclama como suyo, Mateo trata de frenar los rumores de ilegitimidad que circulaban entre los críticos del movimiento cristiano de la novena década. José, el nombre del otro gran patriarca de la historia judía, entra así en el relato de los orígenes de Jesús, de quien él es el protector y el defensor. Así es como Mateo unifica, en la persona de Jesús, la historia de Israel.

Ahora miremos el retrato de José que hace Mateo. José es un personaje de Mateo pero todo lo que sabemos de él está en la narración del nacimiento. Salvo en las narraciones del nacimiento, José no aparece en ningún otro sitio de la tradición evangélica. A partir del relato de Mateo, descubrimos tres cosas de José. En primer lugar, que tuvo un padre que se llamó Jacob (Mat.

¹ Spong alude a una serie anterior de columnas dedicadas al Antiguo Testamento.

1:16). En segundo lugar, que Dios sólo le habló en sueños (Mat. 1:20, 2:13, 2:19 y 2:22). Y, en tercer lugar, que su papel en el drama de la salvación fue salvar al niño de la amenaza de muerte llevándose lo consigo a Egipto (2:13-16).

Ahora, volvamos al relato del patriarca José en el libro del Génesis (37-50). Descubriremos tres cosas sobre él. En primer lugar, que José fue hijo de Jacob (Gen. 37:2). En segundo lugar, que la asociación de José con los sueños es constante (Gen. 37:6-11), hasta el punto de incluso llamarlo "el soñador" sus hermanos (Gen. 37:19). Cuando su vida avanzó, lo que destacó en él fue ser intérprete de sueños (Gen. 40:1-19), don por el que incluso accedió al poder en Egipto (Ge. 41). Por último, descubrimos que su papel, en el drama de la salvación, consistió en salvar de la muerte al pueblo de la alianza al conseguir que éste fuese a Egipto (Gen. 46). ¿Es todo esto una simple coincidencia, o vamos empezando a comprender la forma de usar Mateo las Escrituras para interpretar y contar la experiencia de Jesús? Mateo no escribió una biografía de Jesús sino que interpretó la experiencia de Jesús a la luz de las Escrituras. El literalismo no es, pues, la forma judía de leer su propia historia. El literalismo es una herejía gentil, de desarrollo tardío. Hacer a Jesús, simultáneamente, hijo de Judá e hijo de José, era algo que los lectores de Mateo podían comprender.

La segunda figura misteriosa de las Escrituras, en torno a la que Mateo teje el relato de la vida de Jesús, es Moisés. Moisés, el fundador de la nación hebrea, el que le dio la Ley (o Torá), el héroe principal del judaísmo en definitiva. En el relato del nacimiento de Mateo, Moisés aparece por primera vez cuando el perverso rey Herodes masacra a los niños varones en Belén, en un vano intento de acabar con la amenaza que la criatura suponía para su trono (Mat. 2:16-18). Cualquiera lector judío de Mateo puede reconocer la historia de Moisés en este relato. Al nacer Moisés, un malvado Faraón decretó que había que eliminar a todos los niños judíos varones e impedir así que el poder egipcio estuviera amenazado (Ex. 1:8-22). Para salvar a Moisés, sus padres lo metieron en una cesta en el río Nilo, de donde, según la leyenda, la hija del faraón lo rescató. Mateo, con esta historia inicial, está indicando a sus lectores que está interpretando a Jesús a través de la imagen mesiánica popular de Moisés. Este tema de Jesús como el nuevo Moisés también aparece más adelante, cuando Mateo cita a Oseas que dice: "de Egipto llamé a mi hijo", al contar el relato del retorno de Jesús desde Egipto, a donde había huido para evitar el peligro de Herodes.

Después de los capítulos de la infancia, Mateo también quiso interpretar el bautismo de Jesús en analogía con Moisés, que cruzó el mar Rojo y que separó las aguas para que el pueblo pudiera atravesar el mar a pie enjuto. Seguro que los lectores judíos reconocerían el tema pues la separación de las aguas se repite en las Escrituras. Moisés lo hizo en el mar Rojo y también lo hizo Josué en el río Jordán, pero, además, Elías y Eliseo también lo hicieron en el Jordán, tanto en el camino de ida de ambos al lugar de donde partió Elías en un carro de fuego hacia el cielo, como en el camino de vuelta de Eliseo.

En el primer episodio de su vida adulta, Mateo hace ir a Jesús al Jordán para bautizarse y busca, sin duda, la manera de decir, en el relato del evento, que la presencia de Dios en Jesús es mayor que la que los judíos habían reconocido en Moisés antaño. Esta afirmación suya tan sorprendente, ¿cómo la desarrolla? En el bautismo, Jesús se sumerge en las aguas del Jordán pero no las separa. Hubiera sido algo ya sabido y no representaría nada especial. En cambio, Mateo hace que Jesús separe las aguas del cielo, es decir del "firmamento" que, según el relato de la creación, separaban a su vez las aguas superiores de las inferiores (Gen. 1:7). Jesús, pues, separa las aguas celestiales que luego caen sobre él como Espíritu Santo, es decir, como "agua viva", según dicen las Escrituras (Zac. 14:8).

Pero sigamos. ¿Qué hizo Moisés después de su "bautismo" en el Mar Rojo? La Torá dice que

anduvo errante por el desierto durante cuarenta años, tratando de averiguar qué significaba ser "el pueblo elegido". ¿Y qué dice Mateo que hizo Jesús después de su experiencia del "Mar Rojo" en el río Jordán? Que anduvo errante por el desierto durante cuarenta días tratando de averiguar qué significaba ser el Mesías elegido.

Ahora bien, en el desierto Moisés tuvo tres experiencias fundamentales. La primera fue la escasez de alimentos, que se resolvió con el maná del cielo. La segunda fue la escasez de agua, que lo llevó a "poner a Dios a prueba" al golpear una roca y pedir que el agua brotara de ella. La tercera fue cuando el pueblo, durante su ausencia, se apartó de Dios y empezó a adorar un becerro de oro como "el dios que los había sacado de Egipto". Mateo, como ya dijimos, es el primero en dar un contenido a las tentaciones de Jesús en el desierto. La primera tentación tiene que ver con la escasez de comida y consiste en la posibilidad de convertir, o no, unas piedras en pan. La segunda tiene que ver con poner a Dios a prueba arrojándose desde el pináculo del templo para que Dios envíe a sus ángeles y lo salven. La tercera tiene que ver con adorar a otro ser, distinto y contrario a Dios. "Si te postras ante mí, te daré todos los reinos de este mundo".

Una vez más, ¿es esto pura coincidencia o estamos empezando a ver el evangelio de Mateo como una narración interpretativa, diseñada para mostrar que Jesús, al revivir los episodios de Moisés en las Escrituras, reproducía su imagen mesiánica de una forma nueva? La audiencia judía de inmediato debió de comprender las herramientas interpretativas que Mateo emplea. En occidente, en cambio, los literalistas no judíos, aún no las entienden.

Las marcas más distintivas del evangelio de Mateo empiezan a configurar, pues, una especie de patrón. El relato del bautismo y de los cielos abiertos es una réplica del episodio del Mar Rojo. Las tentaciones son análogas a las de Moisés y de Israel en el desierto. Luego viene el poderoso retrato de Jesús en el "Sermón del monte". Ningún otro evangelio lo tiene. Es una creación de Mateo que, por su medio, torna a presentar a Jesús como el nuevo Moisés que da una nueva interpretación de la Torá. Jesús se pone a la altura de Moisés e incluso lo corrige: "Habéis oído que se dijo a nuestros mayores... pero yo os digo...". Jesús transforma la ley externa de Moisés en la ley interna de la motivación. Moisés es, sin duda, una de las grandes claves interpretativas del evangelio de Mateo pero, para verlo, debemos leerlo con ojos judíos.

- John Shelby Spong

23. MATEO Y EL AÑO LITÚRGICO DE LA SINAGOGA

En uno de mis artículos anteriores sobre el evangelio de Marcos, traté de demostrar que el principio organizador de dicho evangelio fue la vida litúrgica de la sinagoga. Lo que Marcos hizo fue suministrar relatos de Jesús que se adecuasen a las celebraciones judías desde Rosh Hashanah (el relato de Juan Bautista) hasta la Pascua (el relato de la crucifixión). Sin embargo, Rosh Hashanah es en otoño, es decir, a mediados del año, y Pascua es a principios de la primavera. Por eso, el evangelio de Marcos sólo cubría seis meses y medio de los doce del año, y dejaba fuera los cinco meses y medio que separan la Pascua de Rosh Hashanah. Después de la aparición del evangelio de Marcos, persistió el deseo de llenar este intervalo con material adicional sobre Jesús, y este deseo pronto se convirtió en una necesidad imperiosa.

Alrededor de una década después de Marcos, Mateo escribió una primera prolongación de éste, dirigida a los discípulos de Jesús que acudían a las sinagogas tradicionales. Lucas, poco después, escribió una segunda prolongación, pero la dirigió a los discípulos de Jesús que asistían no a las sinagogas tradicionales sino a las formadas por los judíos de la diáspora y los prosélitos gentiles, que se sentían atraídos por la comunidad que se formaba en torno a las sinagogas. Recordemos, una vez más, que la separación entre la iglesia y la sinagoga no se produjo hasta casi el final de la novena década, y que, por tanto, los evangelios de Marcos y de Mateo, y tal vez también el de Lucas, se escribieron cuando los cristianos aún eran feligreses de las sinagogas, donde se les llamaba "los seguidores del camino". Asimismo recordemos que, si alguna vez alguien se pregunta por qué Marcos es más corto que Mateo y que Lucas, la respuesta es porque Marcos escribió una narración sobre Jesús que suministró material sólo para el tiempo que media entre Rosh Hashanah (octubre) y Pascua (abril), mientras que Mateo y Lucas ampliaron la narración para que cubriera todo el año.

Mateo, al situar la crucifixión, al igual que Marcos, durante la Pascua (Mat. 26-27), nos indica, indirectamente, que su evangelio va a mantener intacto el núcleo del primer evangelio. Igual que Marcos, Mateo hace que coincidan: la Transfiguración con la fiesta de "La Dedicación" (Mat. 17:1-8); los relatos sobre la cosecha (incluida la parábola del Sembrador) con la fiesta del Sukot o de los Tabernáculos (Mat. 13); y las enseñanzas de Jesús sobre el ayuno, la expulsión de demonios y la curación de enfermos, con el Yom Kippur (Mat. 12). Sin embargo, Mateo se encuentra con un problema cuando llega a la correlación que establece Marcos entre el bautismo de Jesús y el Rosh Hashanah (en octubre). El bautismo de Jesús por Juan Bautista fue, según Marcos, el primer hecho del ministerio de Jesús y, por tanto, de todo su relato; sin embargo, Mateo debe cubrir cinco meses y medio más con relatos de Jesús, antes de llegar al Rosh Hashanah. En Marcos el bautismo de Jesús había inaugurado su ministerio, pero Mateo no podía salvar cinco meses y medio sólo con ese relato. Ver cómo gestionó Mateo este dilema es fascinante.

Mateo, al seguir a Marcos, también presenta el bautismo de Jesús como el primer acto de su vida adulta. Por eso usa este material bastante al principio. Sin embargo, no comienza su evangelio con él sino con una genealogía y con el relato del nacimiento milagroso de Jesús y de los hechos en torno a él, con los que llena los capítulos 1 y 2. A continuación es cuando viene el relato de Juan el Bautista, en el capítulo 3, lo que significa que aparece mucho antes del séptimo mes judío de Tishri, en cuyo día primer día se celebra el Rosh Hashanah. Así que, cuando Mateo llega al Rosh Hashanah (finales de septiembre o primeros de octubre), ya ha utilizado el material narrativo del bautismo, que Marcos dispuso como correlativo del Rosh Hashanah. ¿Qué hace entonces Mateo? Pues usar un recurso muy antiguo pero que la

industria del cine ha hecho que todos conozcamos: Mateo hace un "flashback" (¡pensemos en Cecil B. DeMille!).

En el capítulo 11, en torno al tiempo de Rosh Hashanah, Mateo reintroduce a Juan Bautista, que ahora está en prisión y que envía un mensaje a Jesús. "¿Eres tú el que ha de venir (esto es, el Mesías) o debemos esperar a otro?", le pregunta el mensajero. La respuesta de Jesús no es directa sino que remite a Isaías 35, a un pasaje que normalmente se usa en la sinagoga durante el Rosh Hashanah. En dicho pasaje, le preguntan al profeta: "¿cómo sabremos cuando estará a punto de amanecer el Reino de Dios?" Y la respuesta de Isaías es enunciar cuáles serán las señales: los ciegos verán, los sordos oirán, los cojos andarán y los mudos cantarán. Sin embargo, Jesús añade otros signos, que indican también su condición mesiánica: "los leprosos quedan limpios, los muertos resucitan y el evangelio se anuncia a los pobres". Éste es el tema del Rosh Hashanah judío, del Año Nuevo judío. Tras la respuesta, Jesús pasa a elogiar a Juan el Bautista. Es, pues, un relato de Jesús, perfecto para el Rosh Hashanah.

Hay otra fiesta judía que Marcos, dado su formato reducido de seis meses y medio, simplemente ha ignorado. Cincuenta días después de Pascua, los judíos celebraban el Shavuot, o Pentecostés, como ellos lo llamaban (un nombre que significa "cincuenta días", sencillamente). Ese día, que normalmente cae cada año a finales de mayo o a principios de junio, los judíos celebran el momento en que Dios dio la Ley a Moisés en el monte Sinaí. Normalmente, el Shavuot se celebraba con una vigilia de 24 horas. El salmo más largo del Salterio, el 119, se compuso para esa vigilia. Es un canto a la belleza y al poder de la Ley y es lo suficientemente largo como para proporcionar material para una vigilia entera. El salmo 119 empieza con una introducción de ocho versos, y los dos primeros comienzan con la palabra "Bendito". A continuación hay ocho grupos de tres estrofas, diseñados para usar en cada una de las tres fracciones de ocho horas de la vigilia de 24. Suministrar una narración adecuada sobre Jesús que ilustrara el tema del Shavuot era el propósito que Mateo afrontó. Veamos cómo lo hizo.

Coincidiendo con ese momento del año, si asumimos que Mateo alarga a doce los seis meses y medio de Marcos, encontramos en Mateo tres capítulos, del 5 al 7, que es lo que nosotros llamamos "El Sermón de la Montaña". En estos capítulos Mateo presenta a Jesús como el nuevo Moisés, que sube a una nueva montaña para comunicar una nueva interpretación de la Torá. Mateo sitúa este sermón después del 119 del Shavuot.

Lo abre con una introducción de ocho versos, en la que cada verso (no sólo los dos primeros) empieza con la palabra "bendito". En la actualidad, llamamos a esos ocho "benditos" "las bienaventuranzas". Luego, en el resto del sermón, Mateo ofrece un comentario sobre cada una de las bienaventuranzas pero siguiendo un orden inverso, del ocho al uno, lo que proporciona un contenido cristiano para las ocho fracciones de tres horas de la vigilia de 24. Un encaje perfecto.

El contraste entre el núcleo del sermón de Moisés de "Los diez Mandamientos" y el sermón de Jesús es, en su mayor parte, de enfoque. "Habéis oído que se dijo a nuestros mayores: No matarás", con lo que Jesús está citando a Moisés y lo que conocemos como su quinto mandamiento. Entonces, para establecer el contraste, Mateo hace decir a Jesús: "Pero yo os digo", con lo que presenta a Jesús como intérprete de Moisés que conduce a la Ley de la conducta externa a la motivación interna. El asesinato, dice, procede de la ira humana y de los insultos. Para detener el asesinato, uno tiene que luchar con la ira que lo precede. Luego, Jesús hace lo mismo con el sexto mandamiento.

El adulterio, dice, nace del deseo lascivo que, a su vez, nace de la inseguridad. Si este sentimiento no se controla, el adulterio es prácticamente inevitable. Jesús hace entonces un

resumen de la ley y nos manda amar a nuestro prójimo. Sin embargo, lleva el mandato tan hasta lo profundo de nuestras vidas que, en nuestro prójimo, incluye incluso a nuestros enemigos. Mateo construye el Sermón de la Montaña de tal manera que conduce a la Torá a un nivel nuevo: el de la motivación interior. Al terminar el Sermón de la Montaña (Mt. 7:22-23), Mateo subraya que "la multitud se admiraba de su enseñanza". La autoridad de Jesús se ve confirmada. Su autoridad era auténtica, es decir, no como la autoridad secundaria de los escribas, que procedía sólo de citar las Escrituras en apoyo de su doctrina.

Al cubrir el Shavuot o pentecostés, Mateo completaba la última fiesta del año de la sinagoga. Para suministrar material de Jesús para los fieles, desde la Pascua, donde Marcos contaba el relato de la crucifixión, hasta Rosh Hashanah, donde cuenta el relato del bautismo, Mateo afronta el final siguiendo a Marcos. Veamos cómo lo hizo exactamente. Mateo añade la genealogía y el relato del nacimiento y así llena los capítulos 1 y 2. En el capítulo 3, recurre al relato de Juan Bautista y del bautismo de Jesús. Así presenta a Jesús como lo hizo Marcos. Sin embargo, alarga el relato al incluir algo del contenido de la predicación de Juan. En el capítulo 4, toma los dos versos de Marcos sobre las tentaciones pero los alarga con la descripción de las tres tentaciones y con lo que Jesús responde en cada una de ellas. Luego, Mateo añade el Sermón de la Montaña en los capítulos 5, 6 y 7. Y, cuando finalmente Mateo llega al capítulo 13, es cuando alcanza a Marcos que aún va por su capítulo 4. A partir de este punto, los dos evangelios continúan muy en paralelo.

Con todo esto, Mateo ha logrado ampliar el contenido de Marcos y dar a los discípulos una cantidad suficiente de relatos de Jesús con los que poder cubrir todo el año. Sabiendo esto, cuando leemos a Mateo con atención, empezamos a descubrir otro modo de interpretarlo. Mateo ha tejido su relato de Jesús teniendo como fondo la biografía de Moisés, el mayor héroe del mundo judío. Este ha sido, claramente, su elemento de referencia principal. Nuestra continuación será contemplar cómo Mateo utiliza la analogía de Moisés. Así tomaremos conciencia de su genio redaccional. Desde el relato del rey malvado, que, nada más nacer Jesús, intenta destruir al gran libertador, hasta la comparación de la crucifixión de Jesús con un nuevo éxodo, no de la esclavitud física sino de la esclavitud del pecado, Moisés está claramente en el fondo del relato de Mateo acerca de Jesús. Los evangelios son una lectura muy emocionante cuando se desestima un significado literal de los mismos y se empieza a descubrir el sentido interpretativo que cada evangelista quiso transmitir.

John Shelby Spong

24. INTRODUCCIÓN A LUCAS

El tercer Evangelio, que llamamos de *Lucas*, se escribió al final de la década de los 80 o a comienzos de los 90 del siglo I. Superados los traumas y las tensiones de los comienzos, al movimiento cristiano le preocupaba ahora su legitimación dentro del Imperio. Sitúo la redacción de *Lucas* entre los años 89 y 93, aunque estas propuestas de datación son objeto de debate. En cualquier caso, este Evangelio refleja una transición en el cristianismo: del judaísmo al mundo gentil. Se escribió para una comunidad que parece compuesta, sobre todo, por judíos de la Diáspora que ya no observaban rígidamente las tradiciones y que, por tanto, atraían a un número creciente de conversos de entre los gentiles. A estos, que llegaron a denominarse *prosélitos gentiles*, les preocupaba muy poco la circuncisión, las prescripciones *kosher* sobre alimentación u otras prácticas litúrgicas que les eran realmente extrañas, como la vigilia de 24 horas en el *Shavuot* (*Pentecostés*) y los ocho días de celebración de las Fiestas de la Cosecha o *Shukot*. No pretendían abolir estas prácticas, ni olvidar el significado de estos días santos, pero está claro que tendían a relativizar la importancia y preponderancia que habían tenido en el pasado.

Desconocemos quién fue el autor del Tercer evangelio, pero la tradición siempre lo ha atribuido a «Lucas», el médico acompañante de Pablo que se menciona en la *Carta a los Colosenses* (4:14) y en la *Segunda a Timoteo* (4:11). De todas formas, hay que recordar que la autoría paulina de *Colosenses* se discute (y la mayoría de los expertos la niega) y que ningún especialista importante atribuiría la *IIª de Timoteo* a la pluma de Pablo; de modo que esta atribución es, en el mejor de los casos, muy débil. En cambio, sí sabemos que el autor del *Evangelio de Lucas* fue también el autor del *Libro de los Hechos*, que es como una segunda parte de un único texto. También sabemos que fue, muy probablemente, de origen gentil, y que posteriormente lo atrajo al judaísmo el monoteísmo ético característico de éste. Parece que Lucas se convirtió primero al judaísmo y se unió a la Sinagoga, y que luego, a través de esto, llegó al cristianismo. Muy bien pudo ser Pablo quien lo convirtiese pues es claro que se identifica con su punto de vista y lo defiende vivamente, tanto en el *Evangelio* como en el *Libro de los Hechos*.

Abundan los datos que apuntan en esta dirección. Primero, tenemos la genealogía de Lucas en el capítulo 3, que, a diferencia de la de Mateo, remonta la ascendencia de Jesús no sólo hasta Abraham, padre del pueblo judío, sino hasta Adán, padre de la raza humana, incluidos los gentiles, según la visión de la época. También cabe destacar que, si bien el vínculo de Jesús con el rey David se encuentra tanto en la genealogía de Mateo como en la de Lucas, Lucas, a diferencia de Mateo, no hace pasar la línea sucesoria por los monarcas del reino del Sur, es decir, no va de David a Salomón sino de David a Natán. Las fuentes bíblicas no mencionan ningún hijo de David que se llame Natán; sin embargo, David tuvo varias esposas y pudo tener muchos hijos cuyos nombres no conocemos. ¿De dónde sacó Lucas el nombre de Natán y por qué lo escogió? Es algo difícil de explicar; sin embargo, el héroe de la historia de David y Betsabé es un profeta llamado Natán. En otros pasajes, Lucas parece tomar los nombres de sus personajes del Antiguo Testamento si éstos se adecuan al mensaje que él trata de articular; así que la conexión con Natán el profeta puede ser una buena hipótesis. Además, también sabemos que Lucas no se dejaba impresionar por la realeza o por los «reyes magos», cuya presencia desaparece en este Evangelio.

Entre otros rasgos que pueden arrojar luz sobre el valor singular de *Lucas*, cabe observar que este Evangelio es el primer texto que habla de los samaritanos con sensibilidad y espíritu inclusivo. Sólo Lucas nos cuenta la parábola del «Buen Samaritano» y ello es un indicio más de que la comunidad en la que nació este evangelio desbordaba los límites judíos. En el

segundo capítulo del *Libro de los Hechos*, cuando se narra la venida del Espíritu Santo sobre la comunidad cristiana reunida, vuelve a ponerse de manifiesto la perspectiva universal de Lucas. Éste pone mucho énfasis en que Pentecostés fue un acontecimiento universal pues el Espíritu no descendió sólo sobre los judíos sino sobre todos los pueblos, a los que se proclamaría el Evangelio en cualquiera de las lenguas habladas por los allí congregados. Para asegurarse de que sus lectores captaban su idea, Lucas nombra uno por uno a los pueblos presentes: partos, medas, elamitas, habitantes de Mesopotamia, Capadocia, Ponto, Asia, Egipto y Roma (2:9-10). Es evidente que Lucas piensa en un cristianismo que rebasa los límites étnicos del judaísmo y que está llamado a convertirse en una fe universal.

El autor del Tercer evangelio no afirma haber sido un testigo presencial, sino que se refiere a la indagación que ha tenido que hacer para documentarse e informarse antes de hacer su trabajo. Dice en su preámbulo que «muchos han intentado poner en orden el relato de las cosas que se cumplieron entre nosotros, tal y como nos las transmitieron los que, desde el principio, fueron testigos presenciales y servidores de la palabra» (Lucas 1:1-3). Es seguro que Marcos fue una de esas fuentes porque Lucas reproduce la mitad del de Marcos. Bastantes estudiosos sugieren que Lucas y Mateo tenían una fuente común: una colección de dichos de Jesús que ambos citan frecuentemente y casi de forma idéntica. Es la célebre hipótesis de un libro desconocido denominado Q (de *Quelle*, “fuente” en alemán). Hay otros estudiosos, una minoría, que desechan la hipótesis de Q y, en cambio, sostienen que Lucas escribió teniendo presente a Mateo. Según estos estudiosos, Lucas usó una serie de añadidos que Mateo hace a Marcos (a pesar de su preferencia por éste último), y de ahí las similitudes entre Lucas y Mateo, comúnmente atribuidas a Q. Por mi parte, nunca me ha convencido la existencia de Q por más que la mayoría de los estudiosos aún mantienen esta hipótesis. Pero este debate no es relevante ahora; simplemente lo enuncio y dejo la cuestión abierta.

Lucas, además, introduce nuevos datos, de los que antes no se tenía noticia, en el desarrollo de la narración cristiana común. El primero es el relato del nacimiento de Juan Bautista (Lucas 1). Relato fascinante desde muchos ángulos, sin embargo es evidente que no es histórico. Me recuerda una canción popular de mi adolescencia: “Cualquier cosa que tú puedas hacer, yo puedo hacerla mejor (*Anything you can do, I can do better*). Juan Bautista nació de padres ya menopáusicos y, aunque es algo maravilloso, se vuelve insignificante ante el relato de que Jesús va a nacer de una virgen. Cuando nace Juan, los vecinos se reúnen para celebrarlo; pero, cuando nace Jesús, no sólo son los vecinos los que se reúnen para celebrarlo sino también los ángeles los que vienen desde el cielo estrellado de medianoche. Es evidente que, cuando Lucas escribía, aún había cierta tensión entre los seguidores de Jesús y los de Juan. Esta tensión es la razón del gran esfuerzo de los Evangelios por mostrar que Juan Bautista, a pesar de entrar antes en escena, estaba por detrás de Jesús, subordinado a él: “Él debe crecer y yo menguar”, ponen en boca del propio Juan. Lucas lleva la subordinación al extremo cuando hace que Juan salte en el vientre de Isabel para saludar a Jesús, en el vientre de María (1:39-45). Lucas parece tomar prestado un pasaje del *Génesis* y aplicarlo a su relato (Gen. 25:12-23). En ambas historias, un bebé salta en el vientre de su madre. En el *Génesis*, Rebeca, la mujer de Isaac, está embarazada de unos gemelos que se pelean en su vientre. Entonces, para entender lo que pasa, Rebeca va a buscar el consejo de un oráculo que sólo le dice que el hijo mayor (Esaú) servirá al más joven: Jacob. En Lucas, los bebés no son gemelos aunque el evangelio los hace parientes y tal vez primos. Sin embargo, el sentido es el mismo: el mayor (Juan) servirá al más joven: Jesús.

La costumbre de tomar material de fuentes conocidas del Antiguo Testamento como el *Génesis*, para narrar la historia de Jesús, se aprecia igual en otros pasajes. En la narración del nacimiento de Juan, Lucas dice que sus padres, Zacarías e Isabel, lo concibieron cuando

ambos ya habían sobrepasado la menopausia. Está claro que el relato se inspira en la historia de Abraham y de Sara, que tienen a Isaac muy mayores. Los nombres de Zacarías y de Isabel se tomaron, muy probablemente, de fuentes del Antiguo Testamento también. Lucas presenta a Juan no como a Elías sino como «la voz que clama en el desierto», frase que procede del libro de *Malaquías* cuyo predecesor inmediato en la Biblia es el libro de *Zacarías*; por eso Lucas llama Zacarías al padre del Bautista, por ser el predecesor inmediato de Jesús. Identificar la fuente del nombre de Isabel es más difícil. Sólo hay una Isabel en el Antiguo Testamento: la mujer de Aarón, hermano de Moisés y de Miriam. Isabel (en hebreo, *Eliseba*) y Miriam (en griego, *María*) serán cuñadas y, por lo tanto, sus hijos, primos hermanos. Sólo Lucas sugiere este parentesco entre Jesús y Juan, y creo que lo hace gracias a un uso creativo de estos dos nombres, extraídos de la historia de Moisés y de sus hermanos.

Cuanto más profundicemos en la forma peculiar de Lucas, de narrar la historia de Jesús, más veremos que su objetivo es interpretar a Jesús a la luz de las Escrituras Hebreas y no contar lo que pasó con fidelidad histórica. A menos que entendamos esto claramente y que liberemos así nuestras mentes de las cadenas del literalismo, que distorsionan nuestra capacidad actual para estudiar las Escrituras, nunca podremos captar el vigoroso mensaje de Lucas. Esta nueva forma de ver las cosas introduce el estudio de la Biblia en unas especulaciones que nos llevan a profundizar cada vez más en la verdad. A medida que avancemos en nuestro análisis de Lucas, esto será cada vez más claro y evidente.

-John Shelby Spong

25. CONCLUSIÓN DE LUCAS Y DE LOS SINÓPTICOS

En esta columna última sobre el tercer evangelio que llamamos de *Lucas*, quiero resumir y dejar bien clara la tesis principal que he tratado de desarrollar al comentar los tres evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas). Mi tesis es que cada uno de ellos se organiza sobre la base del ciclo litúrgico de la sinagoga, en cuyo entorno el cristianismo vivió durante las primeras generaciones, como un movimiento más dentro del judaísmo; y que, por tanto, estos evangelios deben leerse a través de este prisma. El pensamiento griego tardío, que dio forma a los credos del siglo IV que han sido la esencia de la doctrina cristiana hasta nuestros días, distorsiona actualmente el mensaje del evangelio de forma radical.

Ya hemos observado que Marcos fue el primer evangelio que se escribió y que tanto Mateo como Lucas lo incorporaron, adaptándolo a la mentalidad de la comunidad para la que cada uno de ellos escribía. La comunidad de Mateo era judía y tradicional. La de Lucas, en cambio, la formaban, sobre todo, judíos de la diáspora, que vivían lejos de su tierra y que interactuaban, cada vez más, con sus vecinos gentiles quienes, a su vez, empezaban a acercarse a la comunidad de Lucas atraídos por el monoteísmo ético del judaísmo ya que debían afrontar la decadencia de los dioses del Olimpo. Por eso Mateo, como judío, al contar su historia de Jesús, utilizó el telón de fondo de la gran figura de Moisés, cuya relevancia simbólica provenía de ser, para los judíos, el padre de Ley. Mientras que, en cambio, Lucas, cuya mentalidad era más universalista, formó su relato de Jesús a partir de la gran figura de Elías, cuya relevancia simbólica, más abierta al exterior, provenía de ser el padre del movimiento profético. El ciclo litúrgico de la sinagoga, de un año de duración, fue la causa también de que el ministerio público de Jesús durara un año en ambos autores. Esta secuencia temporal (ahora estoy convencido de ello) no tiene que ver con la duración real del ministerio de Jesús y sí con el hecho de que, en estos evangelios, el ministerio de Jesús se rememora y se narra conforme a la liturgia judía de la sinagoga.

Según el *Levítico* (23:24), la primera festividad del calendario litúrgico judío era la Pascua, que se celebraba los días 14 y 15 del mes Nisán, el primero del año. Lógicamente, los cristianos narraron la Crucifixión de Jesús con esta celebración de la Pascua como telón de fondo, de modo que lo ajustaron al calendario judío e hicieron que su relato sobre Jesús terminara en el Sabat y en el primer día de la semana tras la Pascua, semana en la que ellos celebraban la Resurrección. Por lo tanto, el inicio del año litúrgico cristiano fue siempre una semana después de Pascua y a veces dos. Asumido este desfase, los evangelios sinópticos marchan de forma muy organizada hacia las otras fiestas y días de ayuno del año judío. Con esto como preámbulo, voy a tratar de concentrar mi consideración final sobre el evangelio de Lucas, en la cuestión de cómo este evangelista en particular siguió, de fondo, el patrón litúrgico de la sinagoga. Este enfoque situará al evangelio de Lucas en un contexto muy diferente del que los cristianos tradicionales dan por supuesto.

Cincuenta días o siete Sabats después de la Pascua, los judíos observaban la fiesta del *Shavuot* o Pentecostés (que significa 50 días). En dicho día recordaban la entrega de la Torah a Moisés, en el Monte Sinaí. Los judíos consideraban que la Ley era el más precioso regalo que Dios les había dado. En cambio, Lucas, probablemente por influjo de Pablo, creía que el Espíritu Santo, y no la Ley, era el regalo más precioso de Dios a los cristianos. Cuando Lucas cuenta el Pentecostés cristiano en el capítulo 2 de los *Hechos* (que es el segundo tomo de su evangelio), esta idea es capital. Así que Lucas quiere asegurarse de

presentar el tema de Pentecostés, en su evangelio, de forma que se adecue a la historia de Jesús y que concuerde, a su vez, con el *Shavuot*. Veamos su ingenioso modo de lograrlo.

En primer lugar, Lucas debe proporcionar material sobre Jesús que cubra los siete Sabats que van de la Pascua al *Shavuot*. Lo logra ampliando las narraciones del nacimiento, enriquecidas con detalles muy elaborados sobre la natividad de Juan Bautista y de Jesús. Luego, relata partes substanciosas de la predicación de Juan Bautista hasta que, cuando llega la lectura que corresponde al *Shavuot*, le hace decir a Juan: «yo bautizo con agua pero el que viene detrás de mí, que es más poderoso que yo, os bautizará con el Espíritu y con fuego». Con ello señala al Pentecostés cristiano, al que interpretará según lo describirá en el capítulo 2 de los *Hechos*. A continuación, Lucas añade una genealogía más larga que la de Mateo, y alarga también el relato de los cuarenta días que se supone que Jesús pasó en el desierto, tentado por el diablo. Luego, añade suficiente material como para completar la fase del ministerio en Galilea y, para ello, recurre a buena parte del contenido que Mateo había incluido en el Sermón del Monte. Finalmente, tras crear una narración suficiente como para ocupar cinco meses y medio, se encuentra ya a las puertas de la celebración del Año Nuevo o *Rosh Hashanah*, el mismo lugar en el que Marcos inició su evangelio con Juan Bautista y su anuncio del Reino. Sin embargo, Lucas había usado ya esta escena mucho antes, como hiciera primero Mateo, y por eso necesita transmitir el mensaje de *Rosh Hashanah* de forma distinta. Igual que Mateo, reintroduce a Juan, quien ahora está en prisión y envía un mensajero a preguntar a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir?» A lo que Jesús responde con una cita de Isaías 35, la lectura preferida de la sinagoga para *Rosh Hashanah*. En ella el profeta anuncia los signos de la llegada del Reino, es decir, que «el ciego ve, el sordo escucha, el cojo camina y el mudo prorrumpe en cantos». Entonces, Lucas, cuando llega al fragmento 7:18-23, sincroniza ya con Marcos y presenta las historias que permiten que el año litúrgico cuente, en este punto, con una referencia a Juan Bautista. Así queda clara la configuración del mensaje de Jesús en consonancia con la vida litúrgica en la sinagoga.

Rosh Hashanah es la primera de las tres grandes fiestas judías del mes de Tishri, el séptimo del calendario judío. Se celebraba esta fiesta el primer día de Tishri, mientras que el *Yom Kippur* se celebraba el décimo y el *Shukot* (la fiesta de la cosecha) durante la semana del 15 al 22. Introducido ya el Bautista y celebrado el *Rosh Hashanah*, debemos atender a las historias del *Yom Kippur* y del *Shukot*, que vienen seguidas. Primero, un grupo de versículos (7:24-35) destinados al Sabat que cae entre el 1 y el 10 de Tishri, cuyo contenido es un elogio del Bautista por parte de Jesús, junto con una diatriba a «esta generación», y a continuación, el mensaje del *Yom Kippur*, es decir, el del día de la Expiación, aparece en el centro de la escena y es (7:36-50) el relato de la mujer que entra en la casa donde Jesús está comiendo y le unta los pies. Fijaos conmigo ahora en este relato de Lucas.

Lo primero que se nota es que está fuera de lugar, al menos fuera del lugar en que lo sitúan Marcos y Mateo. En sus evangelios, la unción de Jesús por parte de la mujer ocurre inmediatamente antes de la Crucifixión (Mc. 14:3-9 y Mt. 26:6-13), hasta el punto de que Jesús dice de ella que lo «ha ungido para la sepultura» (Mc. 14:8 y Mt. 26:12). Lucas desplaza, pues, la historia y la sitúa antes, durante el ministerio de Jesús en Galilea. Otro cambio es que ni Marcos ni Mateo incluyen el menor indicio de escándalo por la conducta de la mujer, ni ninguna otra sugerencia de que sea una pecadora. Tampoco ella, en estos dos evangelios, acaricia los pies de Jesús ni los seca con sus cabellos. Así que Lucas no sólo adelanta en el tiempo la historia sino que subraya la sensualidad de la escena y sugiere,

además, la calidad moral inferior de la mujer. La que acaricia y besa los pies de Jesús es una mujer de la calle y una prostituta; es, por definición, impura y, al tocar a Jesús, lo convierte a él en impuro. Por eso el anfitrión de Jesús, un fariseo, cree que éste no es un profeta; porque, si lo fuera, habría sabido la clase de mujer que era y no le habría permitido aquel comportamiento.

Con estos datos, si relacionamos la historia de Lucas según el lugar que ocupa en el evangelio, con el fondo del año litúrgico judío, descubrimos que coincide exactamente con la fiesta del *Yom Kippur*, o de día de la Expiación, y comprendemos que Lucas la situó donde lo hizo y la adaptó justo para que se adaptara a dicha celebración. En el *Yom Kippur* la gente se purificaba de sus pecados y Lucas, por tanto, presenta a Jesús como el que se mezcla con los impuros sin afectarle para nada la impureza, y como el que transforma y purifica dicha impureza. Esto es la Expiación. Y Lucas concluye la historia haciendo que Jesús espante los demonios de María Magdalena y de otras mujeres, tema, una vez más, del *Yom Kippur*.

Finalizada esta celebración, Lucas vuelve a coincidir con Marcos, de quien toma la parábola del sembrador para hacer uso de ella en la celebración del *Shukot*. Esto ocurre al comienzo del capítulo 8; sin embargo, como era de prever, la parábola se abrevia considerablemente porque la comunidad de Lucas, más afín a los gentiles, no celebraba fiestas de ocho días ni vigilias de veinticuatro horas. Lucas, a medida que se acerca a la fiesta de invierno llamada de la Dedicación, o *Hanukah*, relata, como Marcos, la historia de la Transfiguración, de modo que quede claro que la luz de Dios ya no vuelve al Templo sino que recae en Jesús, que es el nuevo Templo.

A continuación, Lucas hace que Jesús inicie su viaje a Jerusalén. Utiliza la estructura del viaje como la cuerda en la que colgar el material en el que él concentra el magisterio de Jesús. Así se suceden una serie de enseñanzas hasta que Jesús entra en Jerusalén el domingo de Ramos. El evangelio de Lucas completará el ciclo cuando Jesús celebre la Pascua el jueves, antes de que lo detengan y crucifiquen el viernes y resucite el domingo. El viaje que partió del Sabat siguiente a la Pascua, pasó por las fiestas judías de Shavuot, Rosh Hashanah, Yom Kippur, Shukot y Hanukah, concluye de nuevo en la Pascua. Así fue como se formó el ciclo del recuerdo de Jesús, cuyos engarces se ajustaron al año litúrgico de la sinagoga. Así fue como surgió la forma de los evangelios, al menos de los sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas). Por esta razón es por la que titulo uno de mis libros *Liberar los Evangelios. Leer la Biblia con ojos judíos*.

— John Shelby Spong

26. EL LIBRO DE LOS HECHOS

En los primeros manuscritos de la Biblia cristiana, el libro de los Hechos respondía al propósito de ser una transición entre los evangelios y las epístolas, y por eso se puso en medio de ellos. Sin embargo, esto, pese a que parece lógico que los relatos de la vida de Jesús estén antes que los relatos de la expansión del cristianismo, expansión en la que parece que sólo se escribieron las epístolas, da pie, por ello, a un serio error de apreciación histórica porque las epístolas auténticas de Pablo se escribieron entre el 51 y el 64 dC., es decir, antes de que se redactaran los evangelios; tres de los cuales son de entre el 70 y el 93 dC., mientras el cuarto, el de Juan, es aún posterior, del 95 al 100 dC. Dentro de este marco, también hay que situar las "epístolas pastorales" de autoría paulina pero que, con toda seguridad, sólo están escritas en su nombre pues son de después de su muerte, que fue en torno al año 64; y también las "epístolas generales o católicas", identificadas por los nombres de Pedro, Juan, Santiago y Judas, aunque no esté nada claro que las escribiesen estos autores, mientras sí que lo está que algunas de ellas son ya del siglo II.

El libro de los Hechos pretende, pues, hacer el relato del movimiento cristiano y de su propagación hasta Roma, a partir de los sucesos de Jerusalén. Aunque su título parece indicar que en él se va a tratar de lo sucedido a todos los apóstoles, de suyo el libro sólo incluye relatos sobre dos de ellos: sobre Pedro (en los que Juan juega un papel secundario) y sobre Pablo que, aunque, en la iglesia primitiva, se le conocía como "el apóstol", no fue uno de los doce ni tampoco consta evidencia alguna de que conociera a Jesús antes de su muerte, ocurrida, como vimos, entre el año 30 y el 32 dC.

Originariamente, Lucas pensó el Libro de los Hechos como el segundo volumen de su Evangelio. Los dos volúmenes de su obra están claramente relacionados y son del mismo autor: coinciden en el vocabulario, en los temas y en que cada uno de ellos cuenta con el otro, el evangelio anticipa los Hechos y los Hechos presuponen el evangelio. Es lástima, pues, que, cuando se formó el Nuevo Testamento, los que son para nosotros los cuatro evangelios se colocasen al principio, de manera que el de Juan se adelantara e hiciera necesaria la separación de la obra de Lucas que perdió así su unidad original.

En este artículo miraré de subsanar este error y trataré a Lucas-Hechos como un relato único y continuo. Así podremos pasar ya, con las ideas un poco más claras, a las epístolas pastorales, a las generales y a esa otra epístola singular que llamamos la Carta a los Hebreos, antes de concluir nuestro viaje por el Nuevo Testamento atendiendo al corpus joánico, que incluye el cuarto evangelio, las tres epístolas supuestamente escritas por él y el libro del Apocalipsis, presuntamente escrito también por el mismo Juan, prisionero en la isla de Patmos. Así pues, una vez justificada la ubicación del Libro de los Hechos en la Biblia cristiana y en esta serie, permitidme que me centre en él.

He señalado ya la repercusión de la sinagoga y su liturgia en la organización de los evangelios (sobre todo de los tres primeros) y me planteo ahora la cuestión de si el libro de los Hechos encaja o no en este patrón. A favor de ello, tened en cuenta, en primer lugar, que el libro de los Hechos de los Apóstoles tiene casi la misma extensión que los evangelios de Mateo y de Lucas, de modo que, si, tal como he mostrado, éstos se pensaron de manera que los relatos sobre Jesús se ajustaran a la liturgia de los sábados de todo un año, el libro de los Hechos se presta, por su similar extensión, a que también Lucas

pensara en una lectura fragmentada del mismo, a lo largo del año litúrgico hebreo.

Debemos tener en cuenta, además, la práctica de la sinagoga, que siempre incluía, como primera lectura, la de la Torah (Ley o Pentateuco). No obstante, parece que, en los albores de la era cristiana, convivieron dos patrones de lectura de la Torah: el de las sinagogas más tradicionales y el de las sinagogas de la Diáspora. El primer patrón consistía en leer la Torah entera en los Sabats de sólo un año, lo cual significaba una primera lectura muy larga: cinco o seis capítulos de cada uno de los cinco libros (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio). El patrón de las comunidades de la Diáspora, en cambio, contemplaba un ciclo de tres años para toda la Torah. Esto acortaba la lectura de cada Sabat y la hacía más llevadera para los judíos dispersos por todo el imperio, reuniéndose en pequeños grupos y en ciudades de mayoría gentil.

Una vez leída la Torah y probablemente tras el rezo de un salmo, se hacía una segunda lectura, tomada de los libros históricos que los judíos llamaban "los primeros profetas": Josué, Jueces, Samuel I y II, y Reyes I y II. Básicamente, esta parte de la "historia sagrada" relata lo vivido por la nación hebrea tras la muerte de Moisés, su fundador. Para los judíos, estos libros no tenían la misma categoría e importancia, por lo que la exigencia de completar su lectura en un determinado período de tiempo no era tan grande.

Creo que Lucas concibió el libro de los Hechos en analogía con esta práctica, es decir, con la idea de proporcionar a los cristianos una segunda lectura cuyo objetivo fuese trazar la historia del cristianismo primitivo que, salido desde Jerusalén y fuera ya del ámbito judío, había llegado a Roma y al mundo gentil. Como los libros de los "primeros profetas", el libro de los Hechos era una crónica de la vida del "nuevo Israel" tras la muerte de Jesús, su fundador. Si esto fuera así, deberíamos poder encontrar relatos en los Hechos que fuesen apropiados para las fiestas del año litúrgico de la sinagoga. El primer relato que cumple esta característica está, como ya dije, en el capítulo 2, donde Lucas relata la venida del Espíritu Santo sobre la comunidad. Los judíos consideraban que la Ley era el mayor don que Dios había dado a Israel y los cristianos transformaron el Pentecostés judío en una celebración que conmemoraba lo que ellos creían que era el mayor don que Dios les había hecho: el don del Espíritu.

Pentecostés, que literalmente significa cincuenta días, también se llamaba *Shavuot*. Cuando en entregas anteriores examinamos el evangelio de Mateo, ya vimos que, en este día, los judíos celebraban una vigilia de veinticuatro horas centrada en la experiencia del Sinaí, en la que Moisés había recibido la Ley. También vimos entonces que Mateo relacionó esta fiesta con el Sermón del Monte: Jesús era el nuevo Moisés que, desde lo alto de una nueva montaña, da la nueva interpretación de la Torah. Este Sermón proporcionaba material suficiente para cubrir las ocho partes de tres horas, de una vigilia de veinticuatro. Por eso hay ocho bienaventuranzas en el Sermón, así como son ocho los comentarios o elaboraciones a partir de ellas y todo ello confirma que la comunidad de Mateo era tradicionalmente judía y que celebraba Pentecostés de forma bastante ortodoxa.

También vimos en entregas anteriores que la comunidad de Lucas, la constituían, sobre todo, judíos dispersos y un número creciente de gentiles atraídos por el monoteísmo ético de la sinagoga. Lo que no les atraía a estos prosélitos gentiles era el culto hebreo y, por eso, no les interesaba especialmente la observancia de una vigilia de todo un día. Cuando examinamos el evangelio de Lucas, vimos asimismo que su autor, al llegar al tiempo del *Shavuot*, se limitó a introducir a Juan Bautista, cuyas palabras anunciaban lo que luego él

mismo contaría con más detalle en el segundo capítulo de los Hechos, a través de una nueva visión del Shavuot o Pentecostés ("Yo os bautizo con agua, pero el que viene detrás de mí os bautizará con Espíritu Santo y con fuego, pero yo no soy digno ni de desatarle siquiera la correa de sus sandalias").

Cincuenta días entre Pascua y Shavuot significa que esta fiesta casi coincide con el séptimo Sabat después de Pascua. Lucas, por tanto, necesitaba seis lecturas antes de Pentecostés. Para ello, en primer lugar, y dado que los relatos en torno a la Resurrección empezaban a proliferar, incluyó tres de ellos en su evangelio. La lectura del Sabat de después de Pascua fue la visita de las mujeres al sepulcro vacío (Lc. 24:1-12). Después, la lectura del segundo Sabat de después de Pascua fue la aparición en el camino de Emaús (24:13-35), que es un relato exclusivamente suyo porque ni Marcos ni Mateo lo tienen, y, por último, el tercer relato fue la primera aparición de Jesús a los discípulos en Jerusalén (24:36-53), en la que les encarga ser sus testigos ante "todas las naciones", antes de separarse de ellos en Betania, cerca de Jerusalén.

Al cabo de estos tres sabats, la comunidad cristiana primitiva debería cambiar y coger el libro de los Hechos, en el que Lucas había dispuesto tres lecturas más antes de Pentecostés. La primera era la Introducción (Hch. 1:1-5), que establecía la continuidad con el evangelio mediante la acotación de cincuenta días que fue lo que duraron, según Lucas, las apariciones de Jesús resucitado. En segundo lugar, venía el relato de la Ascensión, que ponía fin a dichas apariciones (Hch. 1:6-14), y, por último, venía el relato de la elección de Matías para sustituir a Judas Iscariote y para que el nuevo Israel, como el antiguo, tuviese doce tribus. Esto nos lleva, por fin, al séptimo Sabat y al día de Pentecostés. Justo en ese momento, la lectura es la del relato del Pentecostés cristiano y del don del Espíritu Santo (Hch. 2:1-13).

Hay otros relatos en el libro de los Hechos que se ajustan a las otras fiestas judías y que vienen, todos ellos, en el orden litúrgico oportuno. Esteban es una figura propia de Rosh Hashanah porque anuncia la venida del reino como antes hiciera Juan el Bautista (Hch. 6:1-8). Yom Kippur, o día de la Expiación, es la fiesta en la que encaja el momento en que el movimiento cristiano empieza a admitir a los gentiles (6:9-15). Shukot, o fiesta de los Tabernáculos, coincide con el momento en que Esteban recuerda el tiempo en que el pueblo judío vivía sin hogar en el desierto (7:1-36). La fiesta de la Dedicación o Hanukkah, que llegaba en pleno invierno, tiene una buena réplica en el relato de la conversión de Pablo en Hechos 9:1-22. La luz de Dios ya no desciende sobre el templo (como en el judaísmo) ni sobre Jesús (cuando la Transfiguración en los evangelios) sino sobre Pablo en el camino de Damasco.

Por último, cuando entramos en el tramo final de los Hechos, descubrimos que, en muchos detalles, el juicio de Pablo parece una reedición del juicio de Jesús y esta parte debía leerse en el tiempo en el que los judíos cumplían con la Pascua y los cristianos celebraban la Crucifixión. Mi conclusión es, en resumen, que el libro de los Hechos, al igual que los Sinópticos, se escribió como un libro litúrgico y se modeló con vistas a su lectura durante las conmemoraciones principales de la sinagoga, cuyo orden fue siguiendo. Ahora ya estamos listos para ver el contenido de este libro.

— John Shelby Spong

27. EL LIBRO DE LOS HECHOS Y EL AVANCE DEL UNIVERSALISMO

El libro de los Hechos de los Apóstoles fue el diario de un viaje concebido por Lucas con el fin de llevar a su cumplimiento las palabras que él mismo puso en boca de Jesús, al comienzo del libro: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (Hch. 1:8). Lucas presenta el movimiento de los seguidores de Jesús como algo que surge, de forma muy humilde, en las colinas de la remota Galilea, y que atraviesa luego Samaría en su camino hacia Jerusalén, donde sucede el primer momento culminante del relato, con la Crucifixión de Jesús. Después de afirmar que la muerte de Jesús no es el final del movimiento comenzado, Lucas relata el camino que lleva a este movimiento a extenderse desde Jerusalén, hasta alcanzar su segundo punto culminante en la capital del mundo conocido: Roma.

Por consiguiente, Lucas conduce su relato en una única dirección y nunca hace que la narración mire hacia atrás, hacia el lugar de donde surgió este movimiento. Una prueba fehaciente de esto es que los mensajes a los discípulos tras la resurrección, en lugar de ordenarles regresar a Galilea tal como sucede en Marcos y en Mateo, les ordenan que «no se marchen de Jerusalén y que esperen la promesa del Padre» (Hch. 1:4). Para marcar el comienzo de una nueva etapa de su relato tras el evangelio, Lucas repite las palabras de la promesa que ya había formulado Juan Bautista: si él, Juan, bautizaba con agua, a los discípulos de Jesús les bautizaría el Espíritu, y el poder de este Espíritu será el que inaugure una gran misión universal.

En rápida sucesión, Lucas, al empezar su segundo volumen (el libro de los Hechos), hace que las apariciones de Jesús resucitado cesen abruptamente. Luego saca a Jesús físicamente de escena con la Ascensión y por último inaugura la iglesia cristiana con la efusión del Espíritu sobre la comunidad reunida, en la que los pueblos del mundo pueden descubrir un nuevo sentido de unidad. Lucas no le permite al lector ignorar la relevancia mundial del acontecimiento de la efusión del Espíritu: entre los reunidos había Partos, Medos, Elamitas, habitantes de Mesopotamia, de Judea, de Capadocia, del Ponto, de Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, Libia, Cirene, Creta... ¡y Arabia!

Dado el conocimiento geográfico de aquel tiempo, se trata de una lista bastante impresionante. La idea de una nueva unidad para el vasto mundo, se simboliza mediante el hecho de que, por el poder del Espíritu, todos los apóstoles pudieran hablar y hacerse entender en la lengua de aquellos oyentes tan diversos. Tal como muchos han observado, el Pentecostés de Lucas es una reversión del relato de Babel en el cap. 11 del Génesis (vv. 1-9), donde la confusión de lenguas y de pueblos simboliza y explica el aislamiento y enfrentamiento entre los hombres, sus tribus y sus pueblos.

El recurso de Lucas, para comunicar su mensaje, es poner en boca de Pedro (Hechos 1:15-20, 2:14-36, 3:12-26, 4:8-12) y de Esteban (7:2-56) sus propias ideas. Los discursos de Pedro y de Esteban anuncian que Jesús es el cumplimiento de las Escrituras judías; que a Jesús («a quien vosotros crucificasteis»), Dios lo ha hecho Señor y Cristo, es decir, que él es la presencia divina y el Mesías que los judíos esperaban. Por otra parte, con la elección de Matías en sustitución de Judas Iscariote (Hch. 1:22-26), la Iglesia Cristiana se configuraba como el nuevo Israel que, sin embargo, sigue el patrón de las doce tribus al tener doce líderes. Explicando todo esto, estamos dando una idea de cómo concebía Lucas el

primitivo movimiento cristiano. Los seguidores de Jesús se dedicaban a la enseñanza y a la fraternidad, a la fracción del pan y a la oración (Hch. 2:43). Eran capaces de signos y de prodigios pues el Espíritu moraba en ellos, y lo tenían todo en común (Hch. 2:44; 5:1-11). Asistían al templo cada día y, en la intimidad de sus hogares, celebraban la eucaristía y partían juntos el pan. Según Lucas, Pedro fue siempre el líder pues, aunque a veces lo acompañaba Juan, el verdadero portavoz del movimiento era él.

Tras dejar sentado lo anterior, Lucas introduce el primer episodio de tensión entre los seguidores del camino y los líderes del judaísmo: Caifás, Juan y Alejandro, junto con todos los miembros de la gran familia sacerdotal. Según el libro de los Hechos, este conflicto alcanzó una solución en las palabras de Gamaliel, un dirigente fariseo que instó a que todos esperaran la prueba del tiempo. «Si este movimiento es de Dios –dijo–, nadie podrá pararlo, y si no lo es, él mismo fracasará, sin necesidad de vuestra intervención» (Hch. 5:33-42). El sabio consejo de Gamaliel prevaleció y la tensión entre la iglesia y la sinagoga empezó a desvanecerse. El dato es útil, además, para fechar el libro de los Hechos, porque su autor describe la vida en la iglesia primitiva desde al- rededor del año 88, en el que se expulsó de la sinagoga a los seguidores de Jesús, hasta antes del año 100.

A esta tensión, propia del origen, la remplazó otra dentro del mismo movimiento de los seguidores de Jesús. Por eso el libro de los Hechos centra su atención en esta disputa que podemos considerar el primer conflicto en el seno del cristianismo. Fue entre los judeo-cristianos, partidarios de una interpretación más estricta de lo que había que hacer en continuidad con lo anterior, y los conversos posteriores, cristianos helenistas o greco-cristianos. El libro de los Hechos gira en torno a este conflicto. Pedro defendía el punto de vista judío estricto, que sostenía que Jesús no había anulado la Torah sino que le había llevado a su plenitud, lo cual comportaba que los cristianos aún tenían que observar la Ley judía, incluida la circuncisión, las prescripciones alimenticias *Kosher* y la tradición del Sabat. Esta facción sostenía asimismo que la única vía de acceso al cristianismo, para los griegos convertidos, era hacerse primero judíos y luego cristianos. Pablo aparece, en los Hechos, como el dirigente que encabeza, al final, la facción cristiano-gentil. Lucas introduce a Esteban como uno de los diáconos que amplía el cuadro de los dirigentes para poder atender mejor a las necesidades de los «helenistas».

Según Hechos, Pablo empezó como defensor de la autoridad de la Torah y como perseguidor de los que relativizaban sus exigencias. Para dejar más clara la tensión interna de la comunidad, Lucas introdujo, además, a otro diácono, de nombre Felipe, que era partidario también de las obligaciones que imponía la Torah. Felipe, sin embargo, bautiza a un eunuco etíope, lo cual suponía una doble violación de la Ley según la estricta interpretación judía. En primer lugar, el etíope era un gentil que, por su bautismo, se integraba en el movimiento cristiano sin pasar previamente por el judaísmo. Y, en segundo lugar, por ser eunuco desafiaba frontalmente la interpretación literal de la Torah que en el Deuteronomio no podía ser más clara al establecer la siguiente restricción: «quien tenga los testículos aplastados o el miembro viril amputado no debe entrar a la asamblea del Señor» (Deut. 23:2).

Tras el episodio del etíope, Lucas pasa a narrar el episodio de la conversión de Pablo en el camino de Damasco, después del cual, en rápida sucesión, recibe el bautismo y, terminada su ceguera, comienza su carrera misionera. Por los escritos de Pablo (cap. 1 de la Carta a los gálatas), ya conocemos el conflicto que tuvo con los "judaizantes" y su enfrentamiento

con Pedro, que era el portavoz de esta facción. Sin embargo, cuando Lucas escribe el libro de los Hechos, esta tensión ya no existía sino que pertenecía al pasado. Lucas explica, incluso, cómo se superó la tensión y cómo Pedro se convirtió a la perspectiva de Pablo. Este dramático pasaje constituye el final de la sección de Pedro en el Libro de los Hechos, y abre la sección de Pablo (Hch. 10:9-16). La conversión de Pedro sucedió un mediodía, en una azotea y estando en oración. Al sentir hambre, Pedro cayó en un trance y vio los cielos abiertos y descender de ellos un gran lienzo cargado de criaturas animales, reptiles y aves comestibles, pero no *kosher*, que incluían, tal vez, cerdo y marisco. Una voz celestial invitó a Pedro a matar alguna criatura para comer y aliviar así su hambre. Pedro declinó la invitación: «nunca he comido nada impuro o inmundo». Pero la voz del cielo respondió: «Pedro, lo que Dios ha purificado, no debes llamarlo impuro» (Hch. 10:15). Según Hechos, la visión se repitió tres veces antes de que Pedro entendiera el mensaje y se fuera a casa de «un gentil recto y temeroso de Dios» llamado Cornelio, donde bautizó a él y a toda su familia. Este fue el momento, según Lucas, en el que el Espíritu Santo vino a los gentiles. Las palabras de Pedro en aquella ocasión se convirtieron en el nuevo mantra del movimiento cristiano: «Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas sino que es grato para él el que lo teme y practica la justicia, de cualquier nación que sea” (Hch. 10:34-35).

Lo que estaba en juego en esta disputa era si el cristianismo se iba a convertir, o no, en un movimiento universal. Precisamente Pedro, campeón de la "interpretación estricta", fue quien trazó el nuevo camino a seguir. Lucas presenta, pues, a Pedro, no sólo como el que inicia el movimiento cristiano sino también como el que rompe la barrera que separa a judíos y a gentiles y como el que inaugura la nueva y universalista versión del cristianismo. Entonces, terminado ya su trabajo, Pedro desaparece y Pablo pasa a ocupar el centro de la escena. En última instancia, el carácter inclusivo del cristianismo se forjará a hombros de Pablo; sería un cristianismo que acogiese, tal como dice Pablo en la Carta a los galatas, a «judíos y griegos, hombres y mujeres, esclavos o libres».

Así pues, Lucas vuelve al relato de Pablo, a través de cuya vida el cristianismo alcanza Roma y «los confines de la tierra». Las fronteras tribales que separaban a los judíos de los gentiles eran enormes y la batalla interna en el cristianismo desencadenada por esto fue intensa. Pero no sería la última ni la más amarga de las que jalonarían el viaje del cristianismo hacia el universalismo. Habría otras de cara a que los cristianos fueran capaces de considerar plenamente humanos a las mujeres, a las personas de color, a los seguidores de otras religiones, a los homosexuales, a los enfermos mentales e incluso a los zurdos! También habría otros que jugarían el papel de Pedro de ayudar al movimiento cristiano a cumplir su vocación de ser vida en abundancia para todos. Sólo entonces se respondería de verdad a la invitación de Jesús: «Venid a mí, todos vosotros» y no sólo «algunos». El libro de los Hechos es la crónica del principio de la marcha del cristianismo hacia aquello para lo que nació. Nosotros, hoy, estamos escribiendo nuestro propio capítulo en una historia que aún no ha terminado.

- John Shelby Spong

28. HECHOS III: LA HISTORIA DE PABLO

Cuando el Libro de los Hechos llega al tiempo de después del conflicto entre cristiano-judíos y cristiano-griegos, está listo para contar cómo el cristianismo llegó a ser una religión universal. Su línea narrativa va, desde la capital del judaísmo, hasta la capital del Imperio Romano. El héroe de esta nueva etapa del movimiento cristiano es Saulo de Tarso, luego conocido como el apóstol Pablo. En columnas anteriores hemos examinado el contenido de sus Cartas, pero ahora Lucas, en el Libro de los Hechos, ahonda en el retrato de su vida y de su personalidad tal como los demás lo conocieron. Con frecuencia es difícil dilucidar, en este relato, qué es histórico y qué es producto de la fértil imaginación del autor. Lucas escribió Los Hechos unos cuarenta años o, lo que es igual, dos generaciones después de la muerte de Pablo y ya sabemos que las leyendas sobre los héroes tienden a crecer tras la muerte de éstos. Muy bien puede haber sucedido así con Pablo en el Libro de los Hechos. Mi criterio, de cara a dilucidar entre lo histórico y lo legendario, es preferir los escritos reales de Pablo allí donde éstos entren en conflicto con lo que se cuenta en Hechos, que es, como digo, un relato muy posterior. Este criterio cuestiona, por ejemplo, la historicidad de todos los detalles de la conversión de Pablo en el camino de Damasco. Es muy notable que Pablo mismo no escribiese nada sobre su conversión. En sus Cartas, su conversión y su actividad anterior como perseguidor de los cristianos son un hecho pero sin ningún tipo de detalle al respecto, y la consecuencia es que el Libro de los Hechos resulte poco fiable desde el punto de vista histórico.

Sin embargo, Los Hechos aportan la única imagen cohesionada que tenemos de los viajes misioneros de Pablo y de sus aventuras, las cuales, además, encajan bien con los detalles que contienen las Cartas. Este sentido coherente se fortalece cuando, a partir de Hechos 16:10, empieza una sección que pasa a ocupar la mayor parte del resto del libro y en la que la narración del viaje ya no emplea el pronombre «ellos» sino el «nosotros», que es más autobiográfico. Es como si Lucas hubiera encontrado un diario de los viajes de Pablo, escrito por alguno de sus compañeros, y se hubiera limitado a incorporarlo en el relato mayor. Un gran número de expertos del Nuevo Testamento, aunque ciertamente no todos, otorgan, a estas secciones del «nosotros», mayor importancia y autoridad que a otras de Los Hechos, por lo que simplemente llamo la atención sobre estos pasajes, de cara a su estudio posterior.

Cuando trato de profundizar en el retrato histórico de Pablo recibido de la antigüedad, siempre encuentro de gran ayuda las "notas personales" incluidas, casi por descuido, en Los Hechos. La razón es que ofrecen una vía no premeditada de acceso a la persona. Pienso, por ejemplo, en aquel episodio, de su primer viaje misionero, en que él era el número dos de Bernabé y que nos da una idea de la apariencia física de Pablo. Los dos misioneros entran en la ciudad de Listra (Hch. 14:6 y ss) y los habitantes los confunden con dos Dioses procedentes del Olimpo. Mirándolos a los dos, comienzan a referirse a Bernabé como Zeus, el rey de todos los Dioses, y a Pablo como Hermes, el Dios mensajero. Según los patrones culturales tradicionales de entonces, Zeus era alto y de presencia imponente y Hermes, el Dios mensajero, era pequeño, delgado, fuerte y de habla incesante. Conforme a esto, podemos deducir que Bernabé debió de ser de talla notable y Pablo de talla menor, como Hermes, y, sobre todo, muy hablador. Otra fuente del siglo II describe a Pablo delgado y de cejas oscuras y juntas, lo cual no se aleja de la descripción en Los Hechos.

En el capítulo 13:13-15, Bernabé y Pablo están en Perge de Panfilia y asisten a la sinagoga, cuya práctica litúrgica se nos describe como de paso. Es el pasaje que nos brinda la mejor idea que tenemos del funcionamiento del culto en la sinagoga, en el siglo I. Así nos enteramos de la prioridad de la lectura de la Torah, desde el Génesis hasta el Deuteronomio, y que se atribuía a Moisés; lectura que, en las sinagogas más tradicionales, tenía que hacerse entera en los Sabats de un año mientras que en otras, menos tradicionales, se leía en un ciclo de tres años aunque la centralidad de la Torah era la misma. Después venía la lectura de los Profetas, que significaba dos cosas. Primero, estaban los «profetas tempranos», es decir, los libros de Josué hasta Reyes II que, como ya he señalado anteriormente, narran la historia del pueblo judío tras la muerte de Moisés, el fundador de Israel. En segundo lugar, se refería a los «profetas tardíos»: Isaías, Jeremías, Ezequiel y el «Libro de los Doce», es decir, lo que hoy llamamos los Profetas Menores, desde Oseas hasta Malaquías. Daniel no se consideraba uno de ellos porque se escribió más tarde, hacia el año 168 a.C., y no se había incorporado aún al texto sagrado. Las lecturas de los primeros o de los últimos profetas no tenían el mismo peso que las de la Ley, y consistían en secciones más cortas, durante un período de tiempo indeterminado. Por último, se invitaba a los miembros de la congregación a compartir sus ideas a partir de las lecturas. Mi convicción es que en esta circunstancia es donde los discípulos de Jesús comenzaron el proceso de comprender y de mostrar que las Escrituras apuntaban a Jesús en casi cada versículo. En el tiempo en que se escribieron los evangelios, este patrón interpretativo debía de ser algo asumido y operativo. El autor Los Hechos sitúa así la intervención de Pablo en Perge (13:16-41) y nos permite formarnos una idea de la forma en la que los cristianos usaban las Escrituras e iba emergiendo su conciencia de sí, en medio de la sinagoga.

El Libro de los Hechos también narra, con cierto detalle, la reacción hostil del mundo judío ortodoxo contra Pablo y sus enseñanzas. En sus viajes a cualquier ciudad, lo primero que Pablo hacía era visitar la sinagoga pues no se vio nunca, a sí mismo, sino como judío. En aquellas sinagogas, siempre lejos de la patria, tres grupos distintos se reunían para el culto: el grupo ortodoxo de judíos tradicionales que creía que toda la verdad de Dios estaba en la Torah y que, en consecuencia, no estaba dispuesto a acoger ninguna desviación o adición al texto tradicional; los judíos de tendencia liberal dispersos y cada vez más en contacto e influencia con sus vecinos gentiles, y, por último, los «prosélitos de entre los gentiles», es decir, la gente atraída a la sinagoga por el monoteísmo ético del judaísmo pero a la que no atraía adoptar una práctica de culto como la circuncisión o las dietas kosher o la observancia del Sabat.

El mensaje de Pablo atraía a los prosélitos gentiles y, de manera especial, a los judíos liberales de la diáspora, pero generaba la hostilidad de los ortodoxos, cuya seguridad creían amenazada por cualquier cambio. Así que ellos fueron los más hostiles contra Pablo y los que más lo importunaron allí donde éste fuera. Hechos 15 habla de un consejo de líderes de la iglesia reunido en Jerusalén para examinar esta hostilidad. Según el relato, Santiago, el hermano del Señor, que parece encabezar la comunidad de Jerusalén de los judíos creyentes en Jesús, elaboró un compromiso que daba carta blanca a Pablo para continuar su obra entre los gentiles, de forma que sus conversos no tuvieran que cumplir las prácticas rituales judías. Sin embargo, se pidió a los conversos su asentimiento en abstenerse tres cosas: de comer carne que hubiera sido ofrecida a los ídolos, de uniones impuras y de sangre de cualquier animal que hubiera sido estrangulado y que, por tanto, no fuera ceremonialmente limpio. Es difícil juzgar si los detalles de esta reunión reflejan

exactamente lo que se habló allí pero sí que queda claro que este "concilio" sirvió para que el movimiento cristiano se liberara de la limitación de las prácticas judías y comenzara su separación respecto del judaísmo en el que había nacido.

Cuando Pablo y Bernabé se estaban preparando para su segundo viaje, hubo una disputa entre ellos que los llevó a la ruptura. El problema, según Hechos, era si debían llevar consigo a Juan, apellidado Marcos, que, al parecer, los había abandonado en el regreso a casa del primer viaje. Al romper con Bernabé por estar en contra de esto, Pablo pasó a ser el miembro más antiguo de un segundo grupo misionero y escogió a Silas como compañero. Bernabé tomó a Marcos y así se extendió el movimiento. Durante el segundo viaje, se nos cuenta que Pablo tuvo un sueño en el que un macedonio le imploraba acudir a su tierra. Pablo obedeció a la visión y así fue como el cristianismo entró por primera vez en lo que hoy consideramos geográficamente como Europa. Pablo tuvo algunas aventuras en Grecia, incluido un debate en Atenas que claramente no ganó. El rumbo de Pablo estaba ya claro y, a partir de entonces, enfocó sus esfuerzos hacia el amplio mundo de los gentiles, lo cual seguía despertando, cada vez más, la hostilidad de los judíos ortodoxos.

Pablo regresó a Jerusalén con dinero para aliviar a los seguidores de Jesús residentes allí y para su viaje de regreso. Su condena por parte del judaísmo ortodoxo, su apelación a Roma gracias al privilegio de ser ciudadano romano y su posterior viaje en barco a Roma, constituyen la mayor parte del resto de este libro. Cuando cuenta ambos viajes, tanto a Jerusalén como a Roma, el Libro de los Hechos se convierte en un relato de emocionantes aventuras. En una ocasión, Pablo comenzó un sermón a medianoche y predicó tanto tiempo que un joven llamado Eutico, que estaba sentado en una ventana, se quedó dormido y cayó al suelo y pareció como si estuviera muerto. Pablo lo revivió pero, desde entonces, la advertencia contra los sermones largos y soporíferos pasó a tener una base en las Escrituras. De viaje a Roma, hay episodios de tormentas, naufragios y muchas otras aventuras como la supervivencia a la picadura de una víbora venenosa.

Al final del capítulo 28, en el versículo 16, Pablo llega por fin a Roma y el Libro de los Hechos se cierra de una forma más bien brusca cuando se limita a decir que Pablo vivió allí por su cuenta durante dos años, bajo una vigilancia más bien laxa y acogiendo a todos los que venían a él. Aunque Lucas no narra la muerte de Pablo, su propósito ya se ha cumplido. El mensaje cristiano había viajado desde Galilea a Jerusalén y desde Jerusalén hasta Roma, y en ese momento ya está firmemente implantado en plena capital del mundo conocido de entonces. Tal como suele decirse: «lo demás es historia». El Libro de los Hechos, ¿es, tal cual, una historia fidedigna? Nunca estaremos seguros de ello. Pero lo cierto es que la Iglesia se había extendido por todo el mundo conocido gracias a Pablo.

— John Shelby Spong

29. CARTAS PASTORALES A TIMOTEO Y A TITO. «¡NOSOTROS SOMOS LOS QUE TENEMOS LA VERDAD!»

“¡Nosotros tenemos la verdad!” “Si no estáis de acuerdo con nosotros, la verdad no está en vosotros”. Dios nos ha dado esta misión: “definir, defender e imponer la verdad”. Hasta ahora, mientras explorábamos los orígenes de los distintos libros del Nuevo Testamento, no habíamos encontrado estas expresiones, tan conocidas en la religión. Hasta este momento de la historia bíblica, el movimiento cristiano, que había disfrutado de la experiencia maravillosa de Cristo, se había limitado a buscar palabras con las que transmitir esta poderosa experiencia a los demás; el único reto que había tenido había sido intentar aclarar qué significaba realmente para los creyentes la experiencia de Cristo. Con todo, dado que las construcciones religiosas casi siempre acaban siendo suministradoras de seguridades mediante el expediente de concluir que “mi idea” de Dios y Dios son una misma cosa, no debería extrañarnos ver aparecer este elemento negativo en el seno del movimiento cristiano. Esto es lo que ocurre cuando llegamos a las así llamadas «Cartas Pastorales», las que también llamamos Cartas primera y segunda a Timoteo y Carta a Tito. La idea de que cualquier persona puede poseer la “verdad última” en sus declaraciones proposicionales impregna casi todos los versículos de estos peculiares escritos. Este empeño, tan evidente en estas Cartas, es el dato que nos ayuda, por un lado, a fecharlas y, por otro, a estar completamente seguros de que Pablo no fue el autor de las mismas. Las Cartas Pastorales pertenecen, sin duda, a un periodo posterior de la historia de la Iglesia.

Pertenecen al tiempo en que, a los misioneros, profetas y maestros, los sustituyeron las figuras jerárquicas de los obispos, sacerdotes o presbíteros y diáconos: todos ellos, como su nombre indica, funcionarios institucionales. En el tiempo de estas Cartas, la función y la tarea principal de un obispo mayor o de un anciano o de un arzobispo ya se había desarrollado y consolidado: consistía en imponer orden en la vida de las comunidades de una región geográfica determinada, y en garantizar la ortodoxia en el culto y la enseñanza de aquella zona. Gracias a otras fuentes, podemos situar esta estructura eclesial en un periodo de la historia de la Iglesia no anterior al año 90 dC y no posterior al año 120 dC. Si bien estas fechas, por sí mismas, descartan la autoría de Pablo, ellas mismas también nos hacen saber que ya había pasado suficiente tiempo como para que Pablo fuese una autoridad respetada y no una figura controvertida, tal como lo fue el Pablo histórico.

En estas Cartas, Pablo es un anciano y venerable apóstol, cuyo nombre confiere una autoridad indiscutida a las palabras cuya escritura se le atribuye. Timoteo y Tito habían sido los compañeros más jóvenes del Pablo histórico, que los menciona en sus cartas auténticas: a Timoteo, en la Carta a los Romanos, en las dos Cartas a los Corintios y en la 1ª a los Tesalonicenses; y a Tito, en la 2ª a los Corintios y en la Carta Gálatas. Sin embargo, para la siguiente generación, ambos se han convertido ya en el prototipo del líder cristiano que escucha atentamente los consejos del anciano Pablo, cuyo papel ha cambiado. Mientras el Pablo histórico podía escribir un himno al amor en el capítulo 13 la 1ª Carta a los Corintios, y podía hablar de su propia conversión en la Carta a los Romanos (8, 38-39), el Pablo de las Cartas Pastorales sólo escribe y se interesa por el orden, la “sana” doctrina, la obediencia debida y la necesidad de extirpar errores y falsas enseñanzas. La ortodoxia, en las Cartas Pastorales, se define, pues, en términos poco flexibles.

En su contenido, las Cartas Pastorales son muy parecidas a las cinco cartas de Ignacio de Antioquía, escritas por él de camino a su martirio, que podemos fechar entre el año 110 y el 113 dC. Unas Cartas y otras reflejan parecidas estructuras eclesíásticas y relaciones de autoridad y ofrecen advertencias también parecidas contra los falsos maestros, y con ello demuestran de nuevo que se han escrito en una misma época. La función principal de un obispo, según ambas fuentes, es “defender la fe” e “implantar la ortodoxia” o, lo que es lo mismo, defender e implantar “la forma correcta de pensar”. Palabras como “doctrina” y “enseñanza” son la preocupación principal de todos estos escritos que favorecen las fórmulas de la “ortodoxia-católica”.

Es evidente que algo o alguien está amenazando la sana doctrina. Los historiadores han identificado a este enemigo: se trata de un grupo de cristianos que se llamaban a sí mismos “gnósticos”. Las Cartas Pastorales exhortan a los líderes más jóvenes a proteger la “fe verdadera”, a enfrentarse al mal, a condenar o silenciar a estos falsos maestros que tachan de “impostores, incrédulos y engañadores”. La disputa debió de crecer en hostilidad tal como lo demuestra el uso en ella de palabras insultantes como “estúpido, inútil e insignificante”. Los líderes establecidos reivindicaban que su autoridad provenía de Dios. Sólo ellos tenían autoridad para determinar lo que constituía la “verdadera doctrina” y sólo ellos tenían el poder de ordenar nuevos líderes, que, para acreditarse a sí mismos de cara a la ordenación, hacían voto de fidelidad a las tradiciones establecidas. Quienes, hacía apenas una generación, habían sido reformistas en la sinagoga, ahora, estaban decididos a no permitir ninguna otra reforma en la Iglesia. El lenguaje de las Cartas Pastorales está repleto de la hostilidad religiosa más típica. Tito (1, 13) califica a los cretenses como “mentirosos, malas bestias, glotones y perezosos”. La 1ª Carta a Timoteo (1, 10) califica, a los que se oponen a la sana doctrina, como “libertinos, homosexuales, secuestradores, estafadores y perjuros”. La 2ª Carta a Timoteo (2, 16) dice de sus enemigos que se enzarzan en “charlatanerías paganas” y compara su enseñanza a la “gangrena”. Las peleas internas en la iglesia son todo menos cristianas, sin embargo, parece que, ya en esta época, los discípulos de Jesús se habían apartado de forma notable del mandato de “amad a vuestros enemigos”. Sin embargo, en medio de esta violencia desmesurada, nos sorprende encontrar frases familiares y apreciadas, que quizá hayamos escuchado pero sin conocer su origen. Me refiero a frases contenidas en estas Cartas Pastorales, como: “un poco de vino es bueno para el estómago”, “el amor al dinero es la raíz de todos los males”, “nada trajimos al mundo y nada podremos llevarnos”. Como vemos, el cristianismo mezcla lo bueno y lo malo con frecuencia.

Alguien dijo alguna vez que probablemente el Cristianismo no habría sobrevivido si no se hubiera institucionalizado pero puede que también sea verdad que no sobrevivió justo por haberse institucionalizado. Las instituciones -y, desde luego, entre ellas, la Iglesia- siempre supeditan la verdad a sus necesidades institucionales. Por eso siempre surgieron en la Iglesia reivindicaciones irracionales de poder del tipo de decir: “mi Papa es infalible” o “mi Biblia no tiene errores” o “sólo hay una Iglesia verdadera y es la mía”, o “nadie viene al Padre si no es a través de mi Iglesia, es decir, de mi fe y de mi tradición”.

Estas afirmaciones siempre surgen en los movimientos religiosos cuando deciden que la maravilla, la verdad y el misterio divinos tienen que caber en palabras humanas desarrolladas en mentes humanas. Dios y mi idea de Dios se convierten en lo mismo. La necesidad de poder de las instituciones religiosas y el bienestar de sus líderes terminan por identificarse con la verdad de Dios. Esta mentalidad común ha generado,

inevitablemente, guerras, persecuciones, la Inquisición y la increíble crueldad que los cristianos hemos vertido sobre nuestras víctimas a lo largo de los siglos. Algo que también se manifiesta en la habitual rudeza actual de los debates religiosos.

Dos anécdotas servirán para clarificar esta afirmación y para explicar por qué no aprecio demasiado estas Cartas Pastorales; las primeras en introducir estas actitudes en la vida del cristianismo organizado y también en servir para justificarlo. La primera anécdota es personal, la segunda me viene de otra fuente. He estado varias veces en Australia presentando mis libros. En la archidiócesis anglicana de Sidney, predomina un fundamentalismo protestante que proviene de Irlanda del norte y del siglo XVIII, y que se ha quedado congelado en el tiempo, allí, en el Pacífico Sur. Para ellos, la Biblia debe entenderse literalmente, las mujeres no pueden ordenarse ni tener autoridad sobre los hombres y la homosexualidad es una abominación. Así que mi presencia allí parece que asustó a las autoridades anglicanas y las movilizó en contra del Anticristo. Cuando llegué para dar unas conferencias sobre mi libro *Resurrección, ¿mito o realidad?*, estos líderes sacaron enseguida un libro de bolsillo de corte fundamentalista que llegó a las librerías justo el mismo día en que mi avión aterrizaba. Además, algunas páginas del periódico de la archidiócesis *The Southern Cross* (la cruz del sur) se dedicaron a pertrechar a su gente con los “hechos” necesarios para resistir el ataque de aquel cristiano no fundamentalista que, por tanto, era un no creyente. Por último, formaron un “escuadrón de la verdad” encabezado por uno de sus obispos, Paul Barnett, que me seguía por toda Australia para “corregir mis errores públicamente” y evitar que la gente se corrompiera. Contactaron, además, con todas las radios y televisiones en las que yo iba a intervenir, para solicitar “el mismo tiempo” y poder exponer “la verdad”. Un programa matinal de televisión decidió juntarnos en el mismo espacio en lugar de darnos dos de igual duración. La conversación fue bien (al menos desde mi punto de vista) hasta que Paul Barnett estalló con estas palabras: “¡Jack, tú lo que eres es un *gnóstico!*”. A lo que le respondí: “Lo mejor de tu ataque, Paul, es que el 99% de los telespectadores no sabe si me has insultado o felicitado con ello”. La conclusión de esta anécdota es que, por lo visto, yo molesté a Paul Barnett tanto como los gnósticos molestaron a quienes escribieron las Cartas Pastorales.

La segunda anécdota me llegó a través de un miembro de un grupo de lectura de una iglesia episcopaliana muy conservadora de las afueras de Louisville, Kentucky. Este grupo de lectura se había estado reuniendo durante algún tiempo para comentar textos de algunos escritores religiosos modernos y bastante populares como Marcus Borg, John Crossan y hasta Rowan Williams. El clero de la parroquia se enteró de que el grupo estaba debatiendo ideas que no se ajustaban a su definición de lo que era la ortodoxia y, en consecuencia, decidió que uno de ellos debía estar presente en las reuniones para proteger de la “herejía” a los participantes. En adelante, además, tal como se informó al grupo, el clero sería el que escogería los libros a leer, y se les sugirió que leyeran vetustos campeones de la ortodoxia como Tom Wright y Luke Timothy Johnson. Por último, si el grupo no estaba de acuerdo con estas condiciones, ya no podría disponer de un sitio para reunirse en la parroquia. La conclusión fue que pronto este grupo encontró otra iglesia que los acogió y a la que se marcharon.

Los líderes religiosos necesitan aprender que la verdad última nunca puede captarse totalmente en las declaraciones proposicionales de un momento puntual de la historia humana: ni en las Escrituras, ni en las creencias, ni en las doctrinas. Esta extraña y destructiva idea apareció, por primera vez, en el movimiento cristiano, en las Cartas

Pastorales, y desde entonces, el cristianismo ha tenido problemas con ello, hasta el día de hoy.

– John Shelby Spong

30. LA CARTA A LOS HEBREOS

No sabemos ni quién la escribió ni cuándo se redactó ni a quién iba dirigida, pero sí sabemos que Pablo no la escribió. A decir verdad, no fue una Carta pues su forma es, más bien, la de un discurso o una alocución o un sermón; y los “hebreos” a los que se dirige no parecen hebreos, por lo menos en el sentido religioso del término... Más bien parece que son unos cristianos judíos, esto es, unos judíos que ya son seguidores de Jesús pero que aún están muy familiarizados y comprometidos con las prácticas litúrgicas judías a pesar de haberse alejado de la estricta ortodoxia del judaísmo tradicional y estar ya helenizados en el sentido de respirar plenamente dentro de la cultura griega extendida por todo el mundo conocido entonces a partir de la expansión macedónica del siglo IV aC, primero con Filipo II y luego con su hijo Alejandro Magno.

La Carta está escrita en griego y no en arameo, la lengua tradicional del judaísmo. Aunque revela una profunda y significativa conexión con las Escrituras, conviene hacer notar que, cuando éstas se citan, se emplea la versión de los Setenta: una traducción del A. T. realizada unos 250 años antes del nacimiento de Jesús. Sin embargo, no se ha podido determinar dónde vivían los destinatarios de la Carta, estos cristianos judíos grecoparlantes de la Diáspora. Y, en cuanto al tiempo de su redacción, podemos situarlo entre el año 60 y el 140 dC, si bien la mayor parte de los estudiosos acota el periodo entre el año 80 y el 100 dC. Un dato útil para ello es que la Carta de Clemente, un conocido escrito del primitivo cristianismo, que generalmente se sitúa a mediados de la década anterior al año 100, ya cita la Carta a los Hebreos. Por tanto, aunque la fecha de la redacción de la Carta de Clemente aún se discute, dado que la mayoría de los estudiosos la data alrededor del año 96 dC., esto establece un límite posterior a la hora de fechar la Carta a los Hebreos.

Contando con todo esto, lo mejor que podemos hacer ahora es escrutarse el texto y captar en él lo que podamos acerca de su autor y del público al que éste se dirigía. Comencemos por señalar que la atmósfera que refleja la Carta a los Hebreos es tensa: habla de los que están en peligro de ir la deriva (2, 1); menciona a los que han huido para buscar refugio (6, 18); apremia a sus lectores a confesar su esperanza sin desviaciones (10, 23); alude a los que necesitan paciencia (10, 36); conmina a la perseverancia en la carrera o en la tarea que les espera (12, 1); y, finalmente, a quienes se dirige, les asegura que, así como Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre, sus corazones deben fortalecerse con la gracia y no con prescripciones externas que cumplir (13, 8-9). Muchos estudiosos sugieren que esta tensión se debe a la persecución de Diocleciano, que asoló al cristianismo entre los años 81 y 96, y, por eso, los últimos años de este emperador serían la mejor opción de cara a establecer la fecha de la redacción de esta Carta.

Los receptores de este tratado parecen pertenecer a un grupo concreto de la incipiente iglesia. El Cristianismo, como ya hemos visto, tuvo su cuna en el judaísmo y fue, primero, un movimiento dentro de la Sinagoga. Sin embargo, posteriormente, por influjo de Pablo y luego de sus seguidores (por ejemplo, Lucas, Timoteo y Tito), fue pasando a ser una religión de gentiles. Esto hizo que, para algunos de los primeros seguidores de Jesús que continuaban siendo de tradición judía, fuera cada vez más difícil permanecer dentro del movimiento cristiano y participar de su culto. Este fenómeno se repite, una y otra vez, en la historia de todas las religiones y tradiciones: el crecimiento del grupo margina a los miembros más antiguos, que se sienten dejados atrás y desplazados por el sentir común de

una nueva mayoría. Por eso, este grupo de discípulos, más afectos a la tradición judía de origen, empezó a pensar que ya no encajaba en el cristianismo y a sentirse tentado de abandonarlo y de retornar al judaísmo de origen. Ante esta situación, y con idea de disuadirlos del paso que les tienta, es como el autor de la Carta a los Hebreos escribe su texto. De cara a este fin, nada era mejor que demostrar que el cristianismo es superior al judaísmo tradicional. No obstante, la forma de demostrar esto, por parte del autor de esta Carta, es bastante llamativa y es lo que vamos a ver ahora.

Un momento sagrado importante en la vida de la Sinagoga era el Yom Kippur o Fiesta de la Expiación. Se celebraba en otoño y consistía en una vigilia de 24 horas de solemne penitencia, dentro de un clima sombrío y arrepentido. La liturgia se centraba en llevar dos animales al Sumo Sacerdote. Los animales, que podían ser dos corderos, dos cabritos o un cordero y un cabrito, debían simbolizar lo que los Judíos querían ser: perfectos de cuerpo y de espíritu. Por eso, el Sumo Sacerdote examinaba escrupulosamente a los animales hasta asegurarse de que eran físicamente perfectos: sin rasguños ni defectos ni cicatrices ni huesos rotos. Después de comprobar que eran físicamente perfectos, se les pasaba a considerar moralmente perfectos dado que, al ser inferiores al hombre y no gozar de libertad, eran incapaces de elegir el mal. Entonces, a uno de ellos, generalmente al cordero, se le mataba de un modo sacrificial y litúrgico, y luego su sangre se derramaba sobre el Propiciatorio, es decir, sobre la sede de Dios en el Santo de los Santos del Templo ⁽²⁾. La creencia de los judíos era que esta sangre tenía un poder purificador y que, por medio de ella, es decir, de la sangre del cordero perfecto de Dios, ellos podían estar ante Él aquel día, a pesar de su condición de pecadores. Así, llegaban a Dios "por la sangre del cordero que quitaba los pecados".

El segundo animal, que el Levítico prescribía que fuese un cabrito, se llevaba entonces ante la Asamblea del pueblo y se colocaba delante del Sumo Sacerdote quien, asiéndolo por los cuernos, confesaba los pecados del pueblo. Los pecados salían así de las personas y se descargaban sobre la cabeza y la espalda del cabrito que, a partir de entonces, portaba sobre sí dicha carga. La Asamblea, a continuación, expulsaba al animal, que se empujaba hacia un lugar desierto. Este cabrito era el "chivo expiatorio" que cargaba con los pecados del pueblo y que, subsidiariamente, afrontaba el destino que el pueblo se había ganado para sí; de manera que la gente, simbólicamente, quedaba purificada de sus pecados de este modo, una vez al año.

No cabe duda de que, entre los primeros cristianos de origen judío, la liturgia del Yom Kippur era central de cara a interpretar lo que había significado la experiencia de Jesús. A lo largo de todo el Nuevo Testamento nos llegan ecos de esta conexión. Pablo usa la fórmula del Yom Kippur cuando, en la 1ª Carta a los Corintios, escribe: "Jesús murió por nuestros pecados según las Escrituras", es decir, como el cordero del Yom Kippur (15, 3). Marcos alude a esta correlación litúrgica cuando dice que Jesús, como el cordero del Yom Kippur, entregó "su vida en rescate por todos" (10, 45). Y el Cuarto evangelio se hace eco de esto mismo cuando Juan Bautista ve a Jesús por primera vez, y lo llama "el Cordero de Dios, que quita los pecados del Mundo" (1, 29); frase tomada, de forma casi literal, de la liturgia del Yom Kippur.

Por otra parte, está claro que esta comprensión en la línea del Yom Kippur fue la que luego

² En concreto, una mesa de oro puesta encima de la Arca de la Alianza.

se incorporó a las teorías sustitutivas de la expiación, tal como lo muestran tanto el mantra protestante de que “Jesús murió por mis pecados” como la interpretación católica de la misa como sacrificio redentor. La misa renueva cada vez el sacrificio de Jesús como cordero de Dios, para quitar los pecados del pueblo.

El autor de la Carta a los Hebreos escribió su texto, por tanto, para unos judeocristianos desanimados, que ya no se sentían cómodos en unas comunidades litúrgicas predominantemente gentiles; y su objetivo al escribir su Carta fue prevenir y evitar el retorno de este grupo al judaísmo. Ya no se puede volver atrás –viene a afirmar. El sacrificio del cordero del Yom Kippur, que se tiene que repetir anualmente porque no tiene un efecto permanente, es inútil. El Yom Kippur sólo expresa un deseo de cambio pero no propicia el cambio. Por el contrario, el sacrificio de Jesús en la cruz sí que rompió efectivamente el poder del pecado al que estos sacrificios antiguos intentaban enfrentarse. El autor de esta Carta sostiene que ahora lo que ocurre es que podemos entrar en la presencia de Dios tal como somos, con nuestras imperfecciones y deficiencias. Y la razón es porque, en la cruz, el amor de Dios ha aceptado el ofrecimiento del nuevo cordero, ha abrazado nuestro pecado y nos ha transformado; de forma que podemos estar seguros de que nada de lo que podamos hacer ni nada de lo que podamos ser nos separará, de forma irremediable, del amor de Dios manifestado en Jesucristo. Éste fue el mensaje que Jesús vivió porque alcanzó a aceptar amar a los que lo traicionaron, negaron, abandonaron, torturaron y asesinaron. En la muerte de Jesús en la cruz, se culminó el pacto que, de una vez por todas, reunió a Dios y a la humanidad en una nueva Creación. Por tanto, concluye el autor, si uno abandona la fe cristiana para volver al judaísmo, abandona también el sacrificio que hace innecesarios todos los demás, y torna a un sacrificio que debe repetirse anualmente. Jesús fue la ofrenda perfecta que Dios anhelaba, mientras que los animales del Yom Kippur eran sólo un símbolo del eterno anhelo de llegar a ser plenamente. Por lo tanto, el autor afirma que en el sacrificio de Cristo todos los sacrificios terminan y todos los hombres y mujeres pueden ser de nuevo creados en unión con Dios. Para nuestros oídos, esta argumentación resulta extraña pero, para el auditorio al que iba dirigida, era muy significativa.

El autor de la Carta a los Hebreos relaciona, además, el sacerdocio de Jesús no tanto con el de los sumos sacerdotes del culto judío cuanto con el sacerdocio eterno de un personaje llamado Melquisedec, que se menciona en el Génesis. El sacerdocio de Melquisedec no tenía principio ni fin y quizá esta conexión fue la que introdujo la idea de la preexistencia en el cristianismo. A partir de esta segunda conexión, Jesucristo viene a ser, al mismo tiempo, la nueva ofrenda y el nuevo sacerdote. Se trataba de un argumento basado en antiguos patrones de culto pero debió de impresionar a algunos líderes de entonces ya que esta Carta se incorporó enseguida al Canon de las Escrituras cristianas. Sin embargo, a medida que en la Iglesia entraron más y más gentiles, la fuerza de esta argumentación, relacionada con la Fiesta judía de la Expiación, perdió importancia. Hoy en día, además, esta comparación de lo cristiano respecto de lo judío suena como una versión más del viejo lugar común religioso: “Mi Dios es mejor que el tuyo”. En su día, sin embargo, esta presentación incluyó la afirmación de la premisa esencial del cristianismo: toda persona puede presentarse ante Dios *tal y como es, sin posible argumento de rechazo*, y esto es, a mi juicio, la afirmación esencial y el anuncio irreductible del cristianismo. Sin embargo, por extraño que parezca, algunas corrientes en el cristianismo aún niegan que el amor de Dios se extiende a todos sin distinción de raza, género, orientación sexual e incluso credo. La Carta

a los Hebreos, pese a hacerlo de una forma extraña a nuestras coordenadas, proclamó y aún proclama con toda claridad que no hay límites ni barreras para el amor de Dios. Se trata de un valiosísimo mensaje aunque esté envuelto en una expresión arcaica.

– John Shelby Spong

31. CARTA DE SANTIAGO, CARTAS I Y II DE PEDRO, Y CARTA DE JUDAS. CARTAS CATÓLICAS.

Casi al final del Nuevo Testamento nos encontramos con cuatro pequeños documentos, más que libros, que llevan el nombre de tres figuras conocidas de la tradición evangélica: la Carta de Santiago; la Primera de Pedro, de cinco capítulos como la anterior; la Segunda de Pedro, con tres capítulos; y, por último, la de Judas, con un solo capítulo.

La Carta de Santiago es, por muchas razones, el contrapunto de la principal tendencia del Nuevo Testamento, es decir, la tendencia de Pablo. Por eso, tradicionalmente se pensó que era la obra no de Santiago, el hijo del Zebedeo, o de Santiago, el hijo de Alfeo (dos miembros del grupo de los doce), sino de Santiago, el hermano del Señor. Este tercer Santiago, el hermano del Señor, suele sorprender a quienes, de forma inconsciente, dan por sentado que María fue siempre virgen y no tuvo más hijos que Jesús; al que tuvo, además, de forma milagrosa. Sin embargo el hecho es que Marcos, en su capítulo 6, nombra a cuatro hermanos de Jesús: Santiago, José, Simón y Judas, aparte de mencionar dos hermanas suyas, cuyo nombre no dice.

Santiago, el hermano del Señor, también figura en la Carta los Gálatas, donde es el cabeza de la comunidad cristiana de Jerusalén y el adversario de Pablo. Pablo lo presenta como el defensor del criterio de que para llegar al cristianismo hay que pasar a través del judaísmo, es decir, a través de aceptar todas sus leyes y reconocer la centralidad de la Torah. Pablo se opuso a esto no sólo en Gálatas sino también en todo su ministerio, que consistió, principalmente, en anunciar el evangelio directamente a los gentiles, sin necesidad de pasar por el judaísmo. Hubo, pues, un momento en que Santiago, el hermano del Señor, fue el portavoz de una opción y de un modelo importantes de lo que significaba ser cristiano. La epístola de Santiago contiene una forma tardía de este argumento anterior; y hoy sirve para equilibrar la abrumadora teología de la gracia procedente de Pablo. Martín Lutero, descendiente teológico directo de Pablo, llamó a esta Carta “la epístola de la paja”, y trató de extirparla del Nuevo Testamento pero, obviamente, no lo logró. La Carta de Santiago afirma que la fe sin obras no es suficiente, aunque, de hecho, lo que plantea es que la fe sin obras está muerta.

Como la Carta a los Hebreos, la Carta de Santiago es más un tratado o un sermón que una Carta. Sin embargo, nos descubre algunos rasgos del cristianismo prepaolino, propio de los primeros cristiano-judíos. Sus 108 versículos contienen 60 exhortaciones sobre cómo debe vivirse el Evangelio. Hay en ella algunos ecos del Sermón del Monte y su base es una serie de prescripciones éticas. En estas Cartas, “ética” significa la exigencia de la Ley o de la Torah, mientras que, en las Cartas de Pablo, “ética” significa el fruto del Espíritu. Aquí reside la base de la más antigua polémica en la historia del cristianismo. La Carta de Santiago se sitúa, por lo general, en la última década del siglo I, entre el año 90 y el año 100; por lo que parece muy poco probable que su autor fuera Santiago, el hermano de Jesús. Sin embargo, hay que reconocer que la Carta apoya el punto de vista que parece que Santiago sostuvo, aunque debemos aceptar que todo lo que conocemos de Santiago nos viene o de Pablo en Gálatas o de Lucas en el libro de los Hechos. En el Evangelio de Juan hay algunas referencias a los “hermanos de Jesús”, pero ninguna es positiva. Sin embargo,

no tenemos ningún motivo para pensar que alguna de estas fuentes sea objetiva. Considero que la Carta de Santiago es de valor, pero no de gran valor. Desde el principio inspiró la acción caritativa y ello fue la principal razón de su inclusión en el Nuevo Testamento.

La Primera Carta de Pedro se escribió probablemente al final del siglo I, en un griego culto que Simón Pedro, pescador de Galilea, seguro que no pudo utilizar. El objetivo de la Carta fue dar ánimos a los cristianos acosados por la persecución, probablemente en Asia Menor, en lo que hoy llamamos Turquía. El texto dice haberse escrito en Roma, durante la persecución de Nerón, en la que Pedro fue crucificado al revés, según una tradición no documentada. Estas circunstancias de la Carta se han usado, en diferentes épocas, para respaldar que Pedro fue el primer obispo de Roma y, por ende, el primer Papa. Esta idea se reforzó con las palabras que, según Mateo, Jesús dijo a Pedro acerca de que “sobre esta roca, (es decir, Pedro, en vez de la fe de Pedro) edificaré mi iglesia”. Argumentos así parecen transmitir una clara evidencia de que Jesús mismo fue quien quiso que la iglesia cristiana fuera dirigida desde Roma. Ciertamente, en la historia se han dado otras argumentaciones parecidas: Constantino pensó que la iglesia cristiana debía gobernarse desde Constantinopla; los mormones piensan que debería serlo desde Salt Lake City y el movimiento de la Cienciología piensa que debería serlo desde Boston. Nunca debemos confundir los argumentos de poder de las instituciones, con los argumentos del Evangelio.

Hay, sin embargo, algunos detalles notables en la Primera Carta de Pedro. Parece oponerse a la resurrección física de Jesús y más bien identifica la resurrección con lo que luego se denominó la Ascensión. Según esto, el autor de este libro estaría en la línea de Pablo, y se contrapondría a Lucas, cuya resurrección es bastante física. Esto me lleva a ubicar la Primera Carta de Pedro en una fecha o anterior al Evangelio de Lucas o anterior, al menos, a la notoriedad alcanzada por dicho Evangelio a mediados de los años 90.

También tomamos de la Primera Carta de Pedro la frase del Credo: “descendió a los infiernos”; frase que originalmente indicaba no un lugar de tormento sino la Gehena, es decir, la morada de los muertos. Pedro sugiere que, entre la crucifixión y la resurrección, Jesús descendió allí y predicó a “las almas en prisión”. El texto sirvió para apoyar el argumento de que el desarrollo del cristianismo incluyó intentar dar acceso a la salvación a quienes habían vivido antes de Cristo, lo cual era coherente con afirmar la autoridad exclusiva y el carácter de inevitabilidad del nuevo sistema de creencias que se estaba formando. La sensibilidad humana encuentra siempre el modo de disminuir el efecto negativo de las reglas teológicas que rigen en el momento. Los Credos, que muchos creen que “cayeron del cielo” tal cual hoy los conocemos, son efecto de una capacidad inimaginable de adaptación a nuevas realidades y sensibilidades.

La Segunda Carta de Pedro fue probablemente el último libro que se incluyó en el Nuevo Testamento. Generalmente se sitúa en la primera mitad del siglo II, entre el año 135 y el 140 de nuestra era. Obviamente, no lo escribió Pedro. Ninguna atribución autorial de estos cuatro libros de los que estamos hablando supera un análisis serio; hecho que es del conocimiento de los círculos académicos cristianos desde hace al menos doscientos años, pero que el pueblo llano aún desconoce. La Segunda Carta de Pedro cita a la de Judas, que sabemos no se escribió hasta muy avanzado el siglo II. También hace referencias a las cartas de Pablo, a las que trata no sólo como una recopilación conocida sino como una parte de las “Escrituras” de igual autoridad que cualquier otro texto sagrado. Todo esto

refleja un punto de vista y una práctica que no se desarrolló hasta bien entrado el siglo II. Actualmente, pocas veces se repara en esta Carta, y no se la suele citar. Esto es, probablemente, inevitable porque su texto, como ocurre con el de algunos profetas menores, apenas si tiene nada útil de cara a las preocupaciones contemporáneas.

La Carta de Judas es la última de estas cuatro cartas católicas no joánicas. Al igual que la de Santiago, esta Carta se presenta como atribuida a Judas, otro de los hermanos de Jesús. Es evidente que no hay ningún indicio de que su autor fuera Judas, el supuesto traidor. Sin embargo, esta mención nos lleva al hecho de que, en algunas de las listas de los doce, en el Nuevo Testamento, hay dos apóstoles con el nombre de Judas, y a uno de ellos se le tiene por bueno. Lucas califica, a este Judas bueno, como el hijo de Santiago (Lucas 6:16) y lo pone en la lista de los doce junto con Judas Iscariote. Juan, que no nos da ninguna lista de los doce, hace referencia, sin embargo, a un apóstol llamado Judas, que “no es el Iscariote” (14:22). El Evangelio de Marcos es el que se refiere a un Judas, hermano de Jesús. La tradición ha tratado de asociar esta Carta con uno de estos dos Judas: o el hijo de Santiago y uno de los doce, o el hermano del Señor. Llegar a identificar uno de estos dos personajes bíblicos como el autor de este libro es prácticamente imposible. Tal como pone de manifiesto el propio texto, la Carta de Judas está escrita a finales del siglo I, es decir, mucho después del período de vida razonable para cualquier personaje del Nuevo Testamento contemporáneo de Jesús.

La Carta de Judas es un tratado tardío que refleja una época similar a la de las Cartas Pastorales. Esta Carta da por hecho que el cristianismo está en marcha y tiene incluso un sistema de fe ya codificado. Habla de un cristianismo que se puede articular en un credo. Se refiere al cristianismo, por ejemplo, como “la fe que, de una vez por todas, se les dio a los santos”. Parece asumir que el cristianismo cayó del cielo en forma de un conjunto de creencias bien argumentadas y con notas a pie de página. Algunos libros de “teología sistemática” dan la impresión de que todavía comparten esta creencia. Los autores de estos libros (Carta de Judas y Cartas Pastorales) hablan del “depósito de la fe”, lo cual me recuerda el combustible de un vehículo o una suma de dinero depositada en un Banco, más que una relación viva con Dios. La actitud reflejada en estas Cartas ha contribuido en parte a formarnos la idea del tipo de religión y del tipo de cristianismo que ha fomentado innumerables guerras, persecuciones, cruzadas, inquisiciones y lo que solemos llamar conversiones forzadas de pueblos enteros. Cuando escribí mi libro *Los Pecados de la Escritura*, la Carta de Judas fue uno de los “textos terribles de la Biblia” que mencioné. Se ganó esta designación por el uso que los cristianos, a lo largo de la historia, han hecho de él pues lo han usado para justificar una serie de prejuicios peligrosamente asesinos: antisemitismo, racismo, sexismo, homofobia e incluso la degradación consciente del medio ambiente. El libro de Judas tiene, en mi opinión, muy pocas virtudes; una de ellas puede ser la bendición con la que concluye (1:24,25); la cual, con algunas adaptaciones, ha entrado a formar parte de la liturgia de muchas iglesias.

No todas las partes de la Biblia son igualmente santas. Las Epístolas Católicas que acabamos de repasar no se parecen a otros textos del Nuevo Testamento, ni en integridad ni en vigor. Sin embargo están incluidas en el Libro de Libros y por eso, para completar nuestro viaje, he tenido que hablar de ellas. Os recomiendo que las leáis una vez. No se requieren más de diez minutos. Así las habréis leído una vez y no tendréis que hacerlo más; porque, algunas partes de la Biblia, basta con leerlas una sola vez.

32. PRESENTACIÓN DEL MATERIAL JOÁNICO

La serie de libros a la que voy a referirme para completar nuestro estudio sobre los orígenes del Nuevo Testamento es la «Literatura Joánica», que consta de cinco escritos: el Evangelio de Juan, sus tres epístolas y el Libro de las Revelaciones o Apocalipsis. Antiguamente se creía que todos estos libros eran obra de un mismo autor, pero hace tiempo que se ha descartado esta idea en los medios académicos. Es verdad que el material joánico tiene cierta unidad: la Primera carta de Juan y el Evangelio son similares en contenido, estilo y léxico, lo que llevó a algunos a pensar en una autoría común, mientras que otros sugieren que lo que hizo el autor de la Primera carta fue un estudio del evangelio de Juan, al que cita constantemente, y ello explicaría las similitudes. También plantean interrogantes las cartas Segunda y Tercera de Juan, cuyos textos se dicen escritos por alguien llamado «el Anciano». En cuanto al Apocalipsis, casi nadie cree hoy día que este libro y el Cuarto Evangelio sean obra de la misma persona.

Parece que hubo, hacia finales del siglo I, una escuela de pensamiento cristiano organizada en torno a un hombre conocido como Juan el «Anciano», que, a su vez, podría haber sido discípulo de un Juan anterior, el hijo de Zebedeo. Esto plantea la posibilidad de que los cinco libros sean, cada uno, obra de diferentes miembros de la escuela «joánica». Si así fuera, se explicarían las similitudes que hay entre ellos, así como también sus diferencias evidentes. Aunque siempre se puede especular acerca de los autores del siglo I, esta propuesta me parece la más sensata, y es la que he asumido hasta que nuevos estudios nos ofrezcan una alternativa mejor.

Sin duda, la «joya de la corona» de la literatura joánica es el Evangelio, frecuentemente llamado el «Cuarto Evangelio» en los círculos académicos. Está claro que es el que se escribió el último y que es muy distinto de los tres «sinópticos» (Marcos, Mateo y Lucas), que están muy relacionados entre sí. El Evangelio de Juan, sin embargo, ha tenido una enorme influencia en el desarrollo del credo cristiano y de las doctrinas que definen la «ortodoxia» cristiana occidental. Es probablemente el preferido por la mayor parte de las personas que se sientan en los bancos de nuestras iglesias. Contiene muchos pasajes que nos son muy familiares: el Prólogo (un himno al Logos, traducido como «la Palabra» en la mayoría de las Biblias) es uno de los textos más utilizados en la liturgia; y hay pasajes de Juan que se leen en casi todos los funerales, en los que una de las ideas recurrentes es que «en la casa de mi Padre hay muchas moradas».

El Cuarto Evangelio ha proporcionado personajes y escenas que forman parte imborrable del

imaginario cristiano: las dudas de Tomás, la Samaritana junto al pozo, Lázaro rescatado de la muerte, María Magdalena sola y llorando en la tumba el día de Pascua, Nicodemo y su entrevista clandestina con Jesús, el ciego de nacimiento, que protagoniza un largo y minucioso relato... Todas estas figuras, muy vivas en nuestra imaginación, proceden del genio literario del autor del Cuarto Evangelio. Ninguna de estas figuras aparece en los otros evangelios salvo María Magdalena, que Juan, sin embargo, presenta de forma muy distinta a como la presenta el resto.

¿Estaba el autor del Cuarto Evangelio familiarizado con los Evangelios anteriores? Ciertamente, había un cuerpo común de tradición en el que se fueron basando los autores de los sucesivos Evangelios. Sabemos que tanto Mateo como Lucas incorporaron a sus trabajos pasajes importantes de Marcos. Juan muestra, ciertamente, familiaridad con el argumento que guía a los sinópticos. Los cuatro evangelios comienzan el relato del Jesús adulto en presencia de la figura de Juan Bautista; sin embargo, mientras en Marcos, Mateo y Lucas, Juan bautiza a Jesús, en el Cuarto Evangelio, no: lo único que hace Juan es señalar a Jesús como el que debe crecer mientras él debe disminuir. Los cuatro evangelios terminan su narración con la entrada triunfal en Jerusalén que recordamos en la procesión del Domingo de Ramos. En todos ellos, la historia de la Pasión incluye la traición, la detención, la crucifixión y la resurrección. Sin embargo, en Marcos, Mateo y Lucas, Jesús sube a Jerusalén, desde Galilea, una única vez: cuando va a ser crucificado; en cambio, en Juan, Jesús repite el viaje varias veces. En Marcos, Mateo y Lucas, la vida pública de Jesús se desarrolla a lo largo de un año. Juan sugiere para ella una duración de tres años. Por otra parte, se pueden encontrar referencias que parecen apuntar a una conexión específica entre Marcos, Lucas y el Cuarto Evangelio. Esto sugiere una posible dependencia de la obra de Juan con respecto a estas dos fuentes; dependencia mucho más difícil de establecer respecto de Mateo.

Sin embargo, y a pesar de todas estas similitudes y conexiones, hay también algunas diferencias muy notables entre Juan y los otros tres evangelios. En Juan no hay noticia de un nacimiento milagroso o «virginal» de Jesús. Dos veces, en los capítulos 1 y 5, el Evangelio de Juan se refiere a Jesús como «el hijo de José». Jesús no cuenta parábolas en Juan: sus enseñanzas vienen en largos discursos teológicos, más bien complicados. Juan no cuenta la agonía en el huerto de Getsemaní sino que muestra a Jesús dirigiéndose con resolución hacia una crucifixión que él ve como su momento de glorificación. La «Oración Sacerdotal» de Juan (cap. 17) parece ser su versión particular de lo que, en los Sinópticos, es el «si es posible, que pase de mí este cáliz». No hay relato de la Última Cena en Juan y su lugar lo ocupa el lavatorio de los pies a los discípulos. Según Juan, la Última Cena no es la Pascua aunque para los otros tres evangelistas lo sea. Juan es el único evangelista que sitúa a la madre de Jesús al pie de la cruz, como testigo de la crucifixión. Los otros evangelios ni la mencionan y este solo dato hace que el film de Mel Gibson, «La Pasión de Cristo», adolezca de una falta de información bíblica importante y que buena parte de la piedad tradicional en torno a la Virgen María, reflejada en tantas pinturas, carezca de fundamento. Los «milagros» de los tres evangelios sinópticos, son «signos» en Juan. La resurrección de Jesús es bastante «física» en este evangelio; tanto como para invitar a Tomás a meter los dedos en los agujeros de los clavos de las manos y de los pies, e introducir su mano en la herida del costado; herida que, por cierto, sólo Juan menciona. Este aspecto físico de la resurrección hace que Juan esté próximo de Lucas, cuyo Jesús resucitado pide a sus discípulos que lo toquen, ya que los espíritus no tienen carne; y lo aleja, en cambio, de Pablo, Marcos y posiblemente Mateo, para los que el Cristo resucitado trasciende el reino de lo físico y supone una nueva dimensión de la vida y de la conciencia.

Realmente, las diferencias entre el Cuarto Evangelio y los tres anteriores son tan significativas

que una armonización de la tradición de los cuatro en una única cristología es casi imposible. En lenguaje corriente, Marcos nos presenta un Jesús completamente humano, sobre el que se derrama el Espíritu de Dios en el bautismo haciendo de él un ser lleno de Dios pero completamente humano. En cambio, Juan sugiere que Jesús es la Palabra preexistente de Dios, encarnada en él. El Jesús de Marcos puede quejarse en la cruz: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» mientras el Jesús de Juan termina su vida con las palabras de «todo está cumplido» que evocan el relato de la Creación y que presentan a Jesús como el autor de una Nueva Creación. Para Juan, Jesús nunca estuvo separado de Dios pues pone en sus labios la frase: «El Padre y yo somos uno».

Cuando los colegas del *Jesus Seminar* (Seminario sobre Jesús) terminaron su trabajo sobre la autenticidad de las palabras de Jesús recogidas en los cuatro evangelios, publicaron su conclusión: según ellos, Jesús sólo pronunció el 16% de las palabras que se le atribuyen en la tradición completa de los cuatro evangelios; lo que significa que no pronunció el 84% restante. Y es interesante notar que ninguna de las palabras que Juan pone en boca de Jesús está en este 16% que serían palabras auténticas del Jesús histórico. Sin embargo, aun siendo correcta esta conclusión (como miembro del Seminario, no veo razón en contra), soy de la opinión de que el Evangelio de Juan capta lo esencial de la experiencia de Jesús con mayor profundidad que cualquier otro escrito del Nuevo Testamento. Ahora bien, es sencillamente imposible que esta experiencia, la puedan contener unas palabras humanas literalmente entendidas. Así que creo que el Evangelio de Juan, aun siendo el menos literal de los cuatro, es, sin embargo, el más profundamente verdadero. Volveré sobre esto en próximas columnas, donde explicaré más detenidamente lo que aquí sólo esbozo.

Dudo que haya algún libro bíblico de cuyo texto (el que ha llegado hasta hoy) pueda decirse que recoge sólo las palabras que su autor original escribió. Copiar a mano una y otra vez durante siglos implica la probabilidad de que haya palabras corregidas, añadidas e incluso eliminadas. El Evangelio de Juan no es una excepción. Hay tres conclusiones acerca del texto de Juan que gozan de amplio y casi universal respaldo. Una es que debe cambiarse el orden de los capítulos cinco y seis ya que, por el contexto, el orden actual no tiene sentido. La segunda es que la bonita historia del capítulo 8 (Jesús que se interpone entre la mujer sorprendida en adulterio y sus acusadores) no formó parte del texto original. Y la tercera es que el capítulo veintiuno es un apéndice, un epílogo que no formaba parte del original y que se añadió después. Personalmente, asumo la verdad de estas tres afirmaciones.

Tras esta introducción me centraré en el Evangelio de Juan, después pasaré a las Cartas y, por último, terminaré este estudio con una ojeada al Libro de las Revelaciones o Apocalipsis. Manténganse a la escucha.

- John Shelby Spong

33. EL EVANGELIO DE JUAN

Si tuviera que proponer a mis lectores una clave para desbloquear el Cuarto Evangelio y dejar fluir lo mejor de él, esta clave sería que hay que leer el Evangelio de Juan teniendo siempre muy en cuenta que su autor no escribió ni un relato histórico ni una biografía. De suyo, el propio autor ridiculiza a quien interpreta literalmente su mensaje, o entiende mal su uso de los símbolos o intenta tomar al pie de la letra las palabras que él atribuye a Jesús. ¿Puede alguien imaginar, siquiera por un momento, a un profeta itinerante como Juan Bautista, decir textualmente, la primera vez que se encuentra con Jesús: «éste es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo», y después proclamar que ese hombre es un ser divino preexistente? Sin embargo, esto es lo que hace Juan Bautista en el primer capítulo del Cuarto Evangelio. Este pasaje fija el patrón que el autor quiere seguir en todo el Evangelio. ¿Qué significa llamar a Jesús «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo»? ¿Qué significa reclamar para él una condición pre-existente? ¿Qué experiencia está tratando de comunicarnos el autor? Tal es la cuestión a la que el lector se enfrenta ya en el capítulo inicial del libro. Y esto es sólo el comienzo.

En el segundo capítulo volvemos a encontrar unas palabras enigmáticas. Se nos dice que, en un banquete de boda, Jesús convierte el agua en vino para que la celebración pueda continuar. ¿Puede alguien imaginar unas circunstancias en las que este relato pueda ser verídico tal cual? Alquimistas medievales intentaron, durante siglos, convertir el hierro o el plomo en oro y no lo consiguieron. A la vista del precio de un buen vino hoy, quizá les hubiera ido mejor si hubiesen seguido el ejemplo de Jesús y hubiesen tratado de convertir el agua en vino. Seguro que Juan no pensó que esto era un relato real, ni pretendió sugerir que la calidad del caldo fermentado por Jesús era tan superior a la del servido antes que Jesús, con ello, invirtió la costumbre de la época, que era servir primero el vino de más calidad y luego, cuando los invitados estaban ya bebidos, sacar el «vino de garrafa». Por eso, lo único que debemos preguntarnos es: ¿qué trató de comunicarnos Juan cuando inició su segundo capítulo con este relato y lo consideró «el primer signo» del ministerio público de Jesús, que así «comenzó a manifestar su gloria»? El propio autor nos da otra pista de que su escrito no debe tomarse al pie de la letra cuando comienza este relato con la expresión «al tercer día», que debía de estar cargada de significado para los creyentes a los que se dirigía.

En el episodio siguiente, Jesús está en Jerusalén y expulsa del Templo a los cambistas. En los otros evangelios, este relato de la purificación del Templo es un acto final provocativo que lleva directamente a la crucifixión. Juan, en cambio, lo sitúa al comienzo del ministerio público. Y una vez más, las palabras de Jesús son muy significativas. Un judío las relacionaría enseguida con el libro de los Salmos, uno de cuyos versos (69:9) dice que al Mesías, le domina un gran celo, un celo devorador por la casa de Yahvé; y también sabría que Juan en este episodio no cuenta algo que pasó realmente sino que hace un anuncio mesiánico con él. Los lectores de Juan debían de estar familiarizados con el relato del libro de Zacarías que dice que, cuando llegue «el día del Señor», «cesará de haber comerciantes en la casa del Señor de los Ejércitos» (14:21); referencia que sólo es la primera entre otras muchas que Juan tomará del libro de Zacarías; un libro que influyó en el relato de la vida de Jesús mucho más de lo que la mayoría se imagina.

Juan, en el capítulo tercero, presenta a Jesús diciendo a alguien llamado Nicodemo: «a no ser que nazcas de nuevo, no podrás ver el Reino de Dios». Nicodemo queda desconcertado pues toma estas palabras al pie de la letra, y se pregunta cómo puede ser que un hombre nazca de nuevo cuando ya es viejo: «¿Puedo volver acaso al vientre de mi madre y nacer por segunda vez?» Literalmente entendida, la frase de Jesús no tiene sentido. Pero Juan no escribe un relato cuyo sentido sea literal.

En el capítulo cuarto, Juan sitúa a Jesús junto al pozo de Jacob, conversando sobre el agua con una mujer samaritana. Jesús pregunta a la mujer si le da de beber agua del pozo y, cuando ella vacila y mantiene las distancias, propias entre judíos y samaritanos, Jesús le dice: «Si supieras quién es el que te está pidiendo de beber, tú misma le hubieras pedido a él que te diera a ti de beber, y él te hubiera dado a beber agua viva». La mujer responde con la perplejidad normal debida a una comprensión textual de lo escuchado: «¡Pero si ni siquiera tienes un cubo!» Y entonces, el Jesús de Juan dice: «Quien beba del agua que yo le daré nunca volverá a tener sed». Pero la mujer, aún cautiva por la literalidad, responde: «¡Estupendo. Dame de ese agua y así nunca más tendré que volver al pozo, lo cual hará más fácil mi vida!»

Como si todo esto aún no fuera bastante para advertir que todo el libro no debe leerse al pie de la letra, Juan insiste y cuenta entonces el regreso de los discípulos, quienes interrumpen la conversación de Jesús con la mujer. Urgen al maestro para comer y Jesús les responde: «Mi alimento, vosotros no lo conocéis»; y los discípulos, cegados por el literalismo, se preguntan entre sí, al haber escuchado las palabras de Jesús: «¿Acaso alguien le ha traído comida?». Sigue pues adelante en Juan el tema del anti-literalismo.

Jesús, en el capítulo sexto, transmite su mensaje mediante un lenguaje eucarístico, pero, de nuevo, la gente entiende sus palabras literalmente. Jesús dice: «el que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí», y los discípulos, con su mentalidad literal, sienten rechazo ante una propuesta como de canibalismo, y por eso se echan atrás y el seguimiento les empieza a fallar. Una y otra vez, el autor del Cuarto Evangelio comunica la misma verdad: su libro es una interpretación y no un relato literal; un libro simbólico y no una crónica histórica o un escrito biográfico. Nadie puede leer el Cuarto Evangelio desde una perspectiva literal sin perder lo esencial de su mensaje. Sin embargo, este libro se ha leído así, literalmente, a lo largo de la historia del cristianismo; y esta lectura incorrecta ha servido de apoyo a la causa de la ortodoxia, los credos obligatorios y unas doctrinas eclesíásticas racionalmente incomprensibles si se comprenden realísticamente, como suele hacerse con la Encarnación o la Trinidad.

Otra cosa que sólo encontramos continuamente en Juan es que Jesús se designa a sí mismo en él con el nombre que, según el libro del Éxodo, Dios reveló como suyo propio a Moisés en la zarza ardiente. Diles -dijo Dios a Moisés- que «Yo soy» te envía. Por eso Juan hace decir a Jesús: «Antes que Abraham fuese, Yo soy». Y, «cuando veáis al Hijo del Hombre levantado, entonces sabréis que Yo soy». Esta última frase no se completa con un «él» («yo soy él»), aunque los traductores lo añadan a veces porque no entienden lo que el autor trata de decir. Cuando el arresto de Jesús en plena noche, al otro lado del torrente Cedrón, Juan cuenta que Jesús se acerca al grupo de soldados y a la guardia del Templo guiada por Judas, y les pregunta: «¿A quién buscáis?». Y, cuando ellos responden: «A Jesús de Nazaret», entonces Jesús les dice: «Yo soy», y una vez más, algunos traductores añaden: «Yo soy él» porque no entienden. No obstante, el contexto hace inútil el arreglo porque

Juan continúa: «Cuando él dijo "Yo soy", ellos retrocedieron y cayeron a tierra». Comportamiento bien extraño, por cierto, en una guardia armada que se enfrenta con alguien desarmado y de carácter más bien político, si este hombre les hubiera dicho, simplemente, algo tan trivial como: «Yo soy él». Pero, si lo que indica Juan es que Jesús pronuncia el nombre de Dios y se lo auto-atribuye cuando van a detenerlo, entonces, la cosa cambia.

«Yo soy» es un concepto clave en el Cuarto Evangelio, que lo repite una y otra vez. Sólo el Evangelio de Juan pone en boca de Jesús cosas como: «yo soy el pan de vida»; «yo soy la puerta»; «yo soy el camino, la verdad y la vida»; «yo soy la vida»; «yo soy el buen pastor» y «yo soy la resurrección». Con esta reivindicación de «yo soy», Jesús afirma incluso ser el único camino hacia Dios («nadie viene al Padre sino por mí») y esto es algo que se ha empleado, en el cristianismo, para justificar las peores formas de imperialismo religioso, así como los proselitismos más desconsiderados.

Si uno quiere entender el Evangelio de Juan, lo único que no debe hacer es leerlo e interpretarlo literalmente. La interpretación de la vida de Jesús que hace este Evangelio es muy profunda, incluso mística, y está escrita por alguien muy arraigado en el judaísmo palestino. Sus palabras están pensadas para llevar a los lectores más allá de la letra, hacia una relación vivificante con Dios. La historia enseña que, en cambio, el empeño de los cristianos en interpretar literalmente este evangelio nos ha costado muy caro. En el Concilio de Nicea, la comprensión literal del Evangelio de Juan sirvió para justificar la ortodoxia de Atanasio, cuya doctrina envolvió el mensaje cristiano en un sistema jerárquico y autoritario, y lo convirtió en una ideología opresiva e insensible... todo menos algo vivificante. Sin embargo, cuando nos libramos del literalismo, el Evangelio de Juan enriquece nuestra vida, abre nuestras mentes y nos conduce a una nueva forma de relación con aquel que, en sus afirmaciones más profundas, se muestra a sí mismo como camino hacia una nueva experiencia de aquel que es santo, trascendente y totalmente otro. La llamada que formula el Jesús de Juan no nos compromete con un ser sobrenatural, creado a nuestra imagen, que de algún modo vive más arriba del cielo y que se limita a hacerse pasar por humano en la persona de Jesús. Por supuesto, esto que digo tiene algo de caricatura, pero sólo un poco. El Evangelio de Juan es una obra en la que hay que adentrarse, un aire en el que hay que llegar a respirar, un camino hacia una vida que hay que vivir. No se escribió para que pudiésemos jugar el juego más viejo y más belicoso de la religión: «Mi Dios es mejor que tu Dios y yo controlo la puerta de acceso a la fe verdadera porque nadie puede ir a Dios si no es a través de mi sistema de creencias».

Hubo un tiempo en el que sentí rechazo hacia el Cuarto Evangelio por eso: porque me relacionaba con él como si fuera un documento que había que interpretar literalmente y ello era contrario a mi inteligencia, que rechazaba las consecuencias que se desprendían de dicha literalidad. Cuando me liberé de aquella forma de pensar, encontré en este evangelio una comprensión, no sólo de Dios y de Jesús, sino de la vida misma, que me pareció verdadera. Espero poder expresar este pensamiento con más detalle algún día. Por ahora, debo contentarme con esbozar una visión renovada de este evangelio, suficiente para que todos lo puedan apreciar.

— John Shelby Spong

34. LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO Y LA IDENTIDAD DEL «DISCÍPULO AMADO»

Comenzamos nuestro breve estudio sobre Juan afirmando que el autor de este Evangelio había escrito un relato de Jesús de Nazaret marcadamente interpretativo y simbólico. Su relato lo compuso unos 65 o 70 años después de los hechos que cuenta y que marcaron el final de la vida terrena de Jesús. El autor sugiere a sus lectores, una y otra vez, que sus palabras no deben interpretarse literalmente. De hecho, se burla de las tendencias literalizantes con las que se topa en la comunidad religiosa de su tiempo. Para afrontar este tema todavía con más claridad, voy a fijarme en dos relatos que sólo encontramos en Juan y que ningún otro texto de la tradición ni siquiera menciona. El primero es el de la resurrección de Lázaro y el segundo es la serie de pasajes que introducen en la tradición cristiana común la extraña y enigmática figura del «discípulo amado» o del «discípulo a quien Jesús amaba». El modo en que estas dos figuras, en apariencia independientes, resultan estar conectadas es interesante y significativo.

Para empezar, señalemos el importante lugar que el autor del Cuarto Evangelio adjudica a la resurrección de Lázaro dentro del conjunto de su obra pues ella es el catalizador que acelera el camino a la crucifixión y el autor viene a comparar ambos episodios, el de la resurrección de Lázaro y el de la resurrección de Jesús, es decir, el punto álgido de todo su Evangelio.

Comencemos nuestro sondeo planteando una pregunta: ¿es posible que el autor del Cuarto Evangelio diese pie a que sus lectores pensasen en la posibilidad de que hubiese algo histórico en su narración de la resurrección de Lázaro? La respuesta es simple: ni por asomo. Consideremos los hechos. Primero, María y Marta, es decir, dos hermanas de Betania, que forman parte de la memoria cristiana desde hace ya tiempo, que incluso han protagonizado un pasaje del Evangelio de Lucas pero que, sin embargo, en ningún lugar de la tradición se recuerda que tuviesen un hermano llamado Lázaro. La razón es que Juan crea a Lázaro en función de sus intenciones narrativas. Segundo, para Juan la resurrección de Lázaro es un suceso bastante público; mucha gente, incluidos amigos y enemigos de Jesús, acude a llorar la muerte de Lázaro. No es un milagro privado cuyos detalles sólo con el tiempo se van difundiendo y ampliando. Los testigos presenciales son muchos, y los prolegómenos del relato lo disponen todo de forma que el suceso cause gran asombro. Jesús, por ejemplo, según se nos dice, pospone su viaje a Betania hasta que le llega la noticia de que Lázaro ha muerto. Cuando llega, el entierro ya se ha terminado pues ya era el cuarto día después de la muerte. Marta y María expresan su disgusto y reprenden a Jesús por no haber venido antes, cuando, según sugieren, quizás hubiera podido usar de sus poderes y salvar a Lázaro y devolverle la salud. Sin embargo, no hay ni rastro, en ningún sitio de la tradición anterior, de alguien que hubiera oído hablar de este episodio. Por consiguiente, debemos asumir lo que esto significa. Estamos ante un suceso presenciado por una multitud, en el que un hombre, que lleva cuatro días muerto, ya ha sido enterrado en una cueva cuya entrada tapa una gran losa. Jesús, el predicador itinerante, a su llegada, procede a revertir esta muerte a pesar de que el cadáver ya está en proceso de descomposición. Para obrar el milagro, el maestro hace caso omiso de la objeción de las hermanas del difunto (pues Marta le dice que el cadáver «yaapestaba», según la versión de la Biblia del Rey Jacobo) y ordena retirar la piedra y a Lázaro le llama

para que salga fuera. Entonces, la multitud contempla asombrada cómo el cadáver de Lázaro avanza tambaleándose y sale del sepulcro, cubierto todavía con las vendas funerarias que le sujetaban las manos y los pies, y que estaban generosamente unguadas con mirra. Jesús, por último, ordena: «desatadle y dejadle partir». De haber sido todo esto histórico, ¿cabe pensar que el suceso permaneciese ignorado hasta el punto de que no haya ni rastro de él antes de que Juan decidiese relatarlo, tres generaciones más tarde? No, la resurrección de Lázaro no fue un suceso histórico. Pero, entonces, ¿cómo debemos leer este relato y cuál fue su origen?

En el Nuevo Testamento, sólo se llama Lázaro al personaje de una parábola que sólo aparece en Lucas, «la parábola de Lázaro y del rico Epulón». Esta parábola trata sobre el juicio. Lázaro, un mendigo que está a la puerta de la casa del hombre rico, muere y también muere el hombre rico, que, al parecer, nunca «vio» al mendigo. Lázaro entra en «el seno de Abraham» mientras que el hombre rico va a parar a la tortura de los condenados. En medio de su tormento, Epulón ruega a Abraham que envíe a Lázaro con agua para calmar su sed y Abraham le responde que la distancia que hay entre él y Lázaro es insalvable. Entonces, Epulón le ruega a Abraham que, al menos, envíe a Lázaro a sus hermanos, para advertirles de que deben enmendar sus vidas y evitar así acabar también en aquel lugar de tormento. Pero Abraham le replica: «tienen a Moisés y a los profetas; si no los escuchan, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite». Juan toma esta parábola de Lucas, la convierte en una narración y demuestra su verdad en la vida de Jesús: la resurrección de Lázaro no hace surgir la fe en quienes lo presencian ni los lleva al cambio de su comportamiento. En realidad, sólo sirve para tornar en inevitable la crucifixión de Jesús. El personaje de Lázaro es una creación literaria del autor del Cuarto Evangelio, basada en la parábola de Lucas, que Juan usa como un signo destinado a aquellos que ven a Dios en Jesús, que responden a esta experiencia y que, a partir de su experiencia religiosa pasada, pasan a la conciencia nueva que Jesús les hace accesible.

Si seguimos y nos fijamos en el «discípulo amado», observamos varios elementos cruciales en esta misma narración de Lázaro. En primer lugar, Lázaro es el único del que el autor del Cuarto Evangelio dice que Jesús lo amaba. En efecto, el aviso que Marta y María envían a Jesús, notificándole la enfermedad de su hermano y urgiéndole a que acuda pronto, es: «Señor, aquel a quien amas está enfermo». A continuación el texto añade: «Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro». Más tarde, el autor describe a Jesús llorando cuando camina hacia la tumba, por lo que la gente dice: «Mirad cómo lo amaba». Si Jesús tuvo un único «discípulo amado», es interesante que el Evangelio de Juan nunca sugiera que pudiese tratarse de otro distinto de Lázaro. En segundo lugar, también es cierto que, en el relato joánico, no aparece la denominación «uno de sus discípulos, aquél al que Jesús amaba» antes del episodio de la resurrección de Lázaro. Sólo entonces se incluye al «discípulo amado» entre los presentes en la Última Cena, «recostado sobre el pecho de Jesús». Él es el único al que Pedro pide que le pregunte a Jesús acerca de quién era el traidor. Después, Juan sitúa al «discípulo amado» al pie de la cruz, donde Jesús, ya agonizante, le encomienda que cuide de su madre. ¿Podría ser la madre de Jesús un símbolo del judaísmo, «madre» del cristianismo, y podría ser el discípulo amado un símbolo de quien comprende tan a fondo lo que significa Jesús que puede trasladar su mensaje a un nuevo contexto en el del mundo gentil, sin perder su judaísmo «materno» en el proceso? Rudolf Bultmann, probablemente el mayor experto en materia de Nuevo Testamento del siglo XX, parece pensar así y ha apuntado esta posibilidad en su monumental comentario, titulado, sencillamente, *El Evangelio de Juan*.

La siguiente ocasión en la que este evangelio menciona al «discípulo a quien Jesús amaba» es el relato de la Pascua. Él es quien acompaña a Pedro a la tumba que María Magdalena les ha

informado que está vacía. María Magdalena sospechaba que alguien había asaltado la tumba y había robado el cuerpo de Jesús, lo que representaría una última afrenta a su memoria. Pedro y «el discípulo amado» corren juntos. Pedro, el mayor, que está enraizado en la tradición del judaísmo, corre más lento. El discípulo amado es más joven y es, por tanto, quien llevará el mensaje de Jesús a su futura universalidad; es quien corre más rápido y llega antes a la tumba. Pero no entra, se detiene a la entrada. El judaísmo debe ser el que da el primer paso hacia el interior de este nuevo lugar, antes de que el movimiento cristiano pueda hacer lo mismo. La nueva tradición debe edificarse sobre la antigua. Sólo puede nacer de ella. La religión siempre evoluciona trascendiendo los límites del pasado y dando a luz una conciencia nueva. Pedro, que llega tarde y presumiblemente sin aliento, entra en el sepulcro primero. Ve los signos: las vendas bien colocadas, exactamente en los lugares que corresponderían a la cabeza, las manos y los pies del Señor, ya muerto. Esta resurrección no era como la de Lázaro, cuya «resucitación» lo devolvió a la vida en este mundo, sujeto aún por su mortaja. Esta resurrección es una experiencia transformadora en la que se trasciende la muerte, se traspasan los límites y se alcanza una nueva vida. Luego, detrás de Pedro, entra en el sepulcro «el discípulo a quien Jesús amaba». Como Pedro, también ve. Pero él, además, da el paso crucial: ¡lo que ve le hace creer! Ambos regresan a casa y el evangelio de Juan dice que aquella noche Jesús se les apareció, a ellos dos y a los demás discípulos. Juan describe a Jesús resucitado de forma muy física pero, al mismo tiempo, se nos dice que entró en la casa a pesar de que las puertas estaban cerradas y las ventanas atrancadas. Una vez dentro, Jesús comunica a los discípulos el aliento vivificante de Dios. Es el mismo aliento que había dado la existencia a Adán en la primera creación. Ésta de ahora es la nueva creación, y es el «discípulo amado» el que, por primera vez, entra en ella. Está claro que el «discípulo amado» es un símbolo y no una persona. Representa las vidas en las que el significado de Jesús desborda los límites de la mentalidad religiosa de antaño, por la que la gente ha intentado siempre controlar la maravilla del ser que Jesús vino a traer.

En el Epílogo del Evangelio de Juan, todavía se menciona otra vez al «discípulo amado». Es la última. Cuando este capítulo se escribió y se añadió al Evangelio, ya existía la tendencia literalizante, de modo que el símbolo del «discípulo amado» se identificó con uno de los doce, uno en particular que, evidentemente, ya había muerto. Según parece, se había extendido la idea de que el «discípulo amado» iba a vivir hasta la segunda venida de Jesús. Así que hubo que explicar su muerte, y esto es lo que, entre otras cosas, el Epílogo pretende hacer. La idea es que Jesús viene de nuevo cada vez que una persona entra en la nueva vida, en la nueva conciencia que Jesús vino a traer. Lázaro y el «discípulo amado» son uno y el mismo, son símbolo de los resucitados a la nueva vida, de aquellos que, en Cristo, son capaces de dar un paso más allá del pensamiento religioso tradicional y entrar en una conciencia nueva.

- John Shelby Spong

35. EL EPÍLOGO DEL EVANGELIO DE JUAN

Según la mayoría de los expertos, el último capítulo del Evangelio de Juan, conocido como su Epílogo, no perteneció al original. La lectura atenta del capítulo anterior, el 20, deja claro que el primer redactor de este evangelio decidió terminar ahí su historia. Escuchemos sus palabras de cierre: «Jesús hizo además muchas otras señales en presencia de sus discípulos que no están escritas en este libro, pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre». Después de algo así, uno no espera nada más y, sin embargo, el texto continúa con el capítulo 21, que es claramente un añadido pues no encaja con nada del capítulo anterior: la escena cambia de Jerusalén a Galilea; los discípulos no parecen estar nada motivados después de las apariciones de Jesús en el capítulo 20; y, además, el tiempo transcurrido parece ser considerable pues está claro que ya han superado la etapa de duelo, que ya han regresado a su tierra y a su hogar, y que ya han retomado, en parte, su vida anterior pues han vuelto a pescar para ganarse la vida. Otra característica del capítulo 21 es que copia con bastante exactitud detalles de un relato de pesca recogido antes en Lucas (5:1-16). Sólo que, en la versión de Lucas, el milagro no lo realiza el Cristo resucitado sino Jesús cuando comienza su ministerio en Galilea. A pesar de estos problemas, siempre me ha atraído este Epílogo, que jugó un papel muy importante en mi comprensión del acontecimiento de la Resurrección. Voy a concluir mis columnas sobre el Evangelio de Juan contando cómo surgió esta conexión.

Al comienzo de mi carrera como escritor, hice un estudio exhaustivo de todos los relatos de la resurrección en el Nuevo Testamento. El resultado fue un libro titulado *Resurrección: ¿Mito o realidad?*, en el que traté de ordenar los elementos que parecían estar en el origen del enorme poder vinculado al momento de la Resurrección. Me planteé cuatro preguntas: *¿quién* estuvo en el centro de la experiencia; *dónde* estaban los discípulos cuando la experiencia de la resurrección; *cuándo*, en qué momento caló realmente en ellos el significado de la Resurrección; y cuál fue el *contexto* en el que se dio dicha experiencia? Entonces, empecé a explorar qué pistas del Nuevo Testamento podían dar lugar a nuevas conclusiones sobre esta experiencia central en nuestra historia de fe. Al trabajar no sólo con los textos específicos sobre la Resurrección sino también con cualquier otro que pudiera arrojar alguna luz sobre la experiencia de Pascua –pues daba por sentado que todas y cada una de las palabras de Pablo y de los Evangelios eran de suyo postpascuales– llegué a las siguientes conclusiones.

Pedro es la figura crucial en el relato de la Resurrección. Fue el primero que «vio». Según Pablo, Jesús «se apareció *primero a Cefas*». En el evangelio de Marcos (el primero en escribirse), hay un ángel que dice: «id y decidles a los discípulos y *a Pedro*, etcétera». Lucas incluye la exclamación de los discípulos: «El Señor ha resucitado y *se ha aparecido a Pedro*». Juan presenta a Pedro como el primero que entra en el sepulcro y lo ve vacío, incluida la ropa funeraria cuidadosamente colocada donde, presumiblemente, habían estado las manos y los pies de Jesús. En Mateo y en los lugares paralelos de los otros evangelios, Pedro es quien hace la primera confesión en Cesárea de Filipo. Siempre se le menciona el primero cuando se habla de los discípulos. En el evangelio de Juan, Jesús dice a Pedro: «Cuando te hayas convertido, confirma a tus hermanos». Es como si Pedro tuviese que ser el primero en ver y tuviese que ser él el que hiciese capaces de ver a los otros. Creo que la primacía de Pedro, a lo largo de toda la tradición evangélica, se basa en el hecho de que él

fue el primero cuyos ojos se abrieron para ver lo que significaban Jesús y su Resurrección. Entonces, busqué las pistas de la resurrección en todos los relatos de los evangelios que tuvieran que ver con Pedro. Desde el relato de Juan en el que Pedro, después de alimentar Jesús a la multitud, le dice: «Señor, ¿a quién iremos? Sólo tú tienes palabras de vida eterna», hasta aquél en el que Jesús lava los pies de los discípulos y Pedro se resiste primero y luego se ofrece a Jesús para que lo lave entero. Al final, concluí que todas las historias de Pedro deben leerse como historias de resurrección ya que todas muestran a Pedro llegando a la fe. Así fue como llegué a mi primera conclusión: Pedro estuvo en el centro de la tradición de la Resurrección.

En segundo lugar, encaré la cuestión del «dónde». En este punto, las afirmaciones del Nuevo Testamento se dividen entre las que dan la primacía a Galilea y las que se la dan a Jerusalén. Marcos hace que el mensajero de la Resurrección aconseje a los discípulos que vayan de vuelta a Galilea, con la promesa de que «allí lo veréis». Según Mateo, Cristo resucitado sólo se apareció a los discípulos en Galilea. Lucas, en cambio, afirma que las apariciones de Cristo resucitado tuvieron lugar sólo en Jerusalén y en sus alrededores; con lo que refuta abiertamente la tradición de Galilea. Juan, por su parte, apoya a Lucas e insiste en la primacía de Jerusalén. Pero, entonces, al final del Cuarto evangelio, viene el añadido del Epílogo, que torna a situar de lleno la resurrección en Galilea. Ahora bien, un análisis más profundo de estos textos enfrentados revela que la tradición de Galilea no sólo era anterior sino que era la más primitiva y original. Es de destacar que, en las visiones o apariciones de Jesús, las percepciones más físicas de su cuerpo, la presencia de su carne y el contacto con sus heridas se asocian a la tradición de Jerusalén, que es posterior y segunda. Por tanto, «Galilea» es la respuesta que este estudio me ofrecía a la cuestión de dónde estaban los discípulos cuando la experiencia de la Resurrección. Partiendo de esta conclusión, me fijé en otros relatos que, de algún modo, pudiesen evocar la Pascua: los discípulos que confunden a Jesús con un fantasma que viene a ellos saliendo de la oscuridad, Jesús caminando sobre las aguas, o el pasaje de la Transfiguración, que muestra a un Jesús luminoso... Y me di cuenta de que todos estos pasajes estaban situados en Galilea.

Llegué así a la cuestión del «cuándo» y afronté el tema de esos simbólicos «tres días» que nos son tan familiares. Un estudio del Nuevo Testamento revela que este símbolo es, en el mejor de los casos, ambiguo. Pablo y Marcos dicen «al tercer día». Mateo y Lucas cambian la expresión por «después de tres días», que suena similar pero que, sin duda, no dice lo mismo, pues «al» y «después de» no indican el mismo día final. Si hacemos una lectura literal de los evangelios, el tiempo transcurrido desde el entierro el Viernes Santo hasta el hallazgo de la tumba vacía en el amanecer del Domingo de Gloria, sólo son treinta y seis horas, es decir, un día y medio. Marcos, sin embargo, se limita a hacer decir al mensajero que verán a Jesús en Galilea. Pero debemos saber que el viaje hasta Galilea, desde Jerusalén, duraba entre siete y diez días, de modo que el «ver a Jesús» no pudo ser durante literalmente esos «tres días», ya sea que haya que interpretarlos como «al tercer día» o «después de tres días». En el relato de Lucas, además, las apariciones se prolongan durante cuarenta días y culminan con el primer relato de la Ascensión. Juan tiene relatos de apariciones tras la resurrección y éstos se producen en Jerusalén durante un período de ocho días. Pero después, en el Epílogo, las apariciones parecen suceder en un período de varios meses. Estos fueron los datos que me llevaron a la conclusión de que «tres días» no sólo es un símbolo sino que no pretendió nunca designar una medida de tiempo. Al

entender esto, me abrí a la posibilidad de que el tiempo entre la Crucifixión y la experiencia de la Resurrección durase, como mínimo, varios meses. Así llegué a mi tercera conclusión: necesitaba flexibilizar y desliteralizar la simbólica indicación temporal de «tres días», dilatar de forma significativa el tiempo transcurrido entre la Crucifixión y la Resurrección.

Por último, cuando buscaba el contexto en el que acaeció la Resurrección, encontré la frase clave en Lucas: «lo reconocimos al partir el pan». Esta pista me llevó a buscar rastros de la Resurrección en todos los relatos evangélicos en donde se da de comer. Examiné los relatos en que se alimenta a la multitud con un número limitado de panes y de peces; repasé los diversos relatos de la Última Cena e incluso miré en las parábolas de Jesús que se refieren a un gran banquete. Todos estos pasajes tenían elementos que los mostraban como comidas a través de las cuales se interpretaban momentos en los que Jesús resucitado se dio a conocer y se hizo presente.

Así pues, mi estudio me llevó a las siguientes conclusiones. En primer lugar, fuese lo que fuese la Resurrección, Pedro ocupó en ella el lugar central; fue el primero en «ver» y, por tanto, fue él quien abrió los ojos de los demás para que también pudieran ver. En segundo lugar, Galilea fue el escenario original en el que emergió el significado de la Pascua; la tradición de Jerusalén era posterior y por eso los relatos de Jerusalén describían a un Jesús "sobrenatural" y entendían la resurrección como una "resucitación" física de Jesús. En tercer lugar, concluí que el momento de la Pascua fue un periodo de tiempo, más o menos largo, que abarcó varios meses tras la Crucifixión. Finalmente, llegué a la convicción de que la comida en común de la comunidad se pensó como una recreación litúrgica de lo que fue la experiencia original de la Resurrección; por tanto, la comida litúrgica debió de jugar un papel relevante en el comienzo. Teniendo presentes estas conclusiones, volví a los Evangelios en busca de un relato de la Resurrección que se basase en estas cuatro conclusiones. Y este relato sólo lo encontré en el Epílogo del Cuarto evangelio, que ahora me parece el más auténtico y tal vez incluso el más temprano de los relatos de la Resurrección del Nuevo Testamento. Se habla de Pedro, que lucha en su camino hacia una nueva comprensión. Se sitúa en Galilea. Está claro que sucede algún tiempo después de la Crucifixión. Y concluye sugiriendo que fue, una mañana temprano, en una comida en la playa, cuando la experiencia del Señor Viviente se abrió paso en Pedro primero y después en los doce.

Así fue como el Epílogo de Juan se volvió mucho más significativo para mí. El estudio que vino luego me abrió a la posibilidad de que este relato procediese de una tradición anterior, que flotaba libremente durante el periodo de la transmisión oral y que encontró dos lugares de asiento muy diferentes: primero uno en Lucas y luego otro en el Epílogo de Juan. Mi sospecha es que alguien, quizás un miembro de la escuela joánica, reconoció su autenticidad y decidió añadirlo al Cuarto Evangelio. Esta decisión preservó, según creo, la memoria más temprana y más auténtica del nacimiento de la Pascua. Fiel al principio joánico, este relato deja claro que esta experiencia no puede entenderse literalmente pues no está ligada al tiempo ni al espacio. Cabe afirmar que, con este relato, el Cuarto Evangelio llega a su segunda conclusión. Por eso Juan dice que «conocer a Jesús es la vida eterna».

- John Shelby Spong

36. LAS CARTAS JOÁNICAS Y EL LIBRO DE LA REVELACIÓN O APOCALIPSIS

Esta semana llegamos al final de nuestro recorrido de tres años a través de los 66 libros de la Biblia ⁽³⁾. Lo haremos hablando del resto de la literatura joánica: las tres Cartas y el Libro de la Revelación o Apocalipsis, que también se le atribuyen. Como ya tratamos con detalle del evangelio y me referí brevemente a estas obras en la introducción a él, no les dedicaré mucho tiempo ahora. Este material joánico no es cronológicamente lo último del Nuevo Testamento aunque lo tratemos al final. Lo último es la Segunda Carta de Pedro que, como ya dijimos, es bastante claro que se escribió a mediados del siglo II. El «corpus joánico» es de finales del siglo I (años 95-100) y ello hace que el Evangelio de Juan sea el último. Además, todo el material joánico siempre se percibió en contraste con los Sinópticos. De ahí la sensación de que el Nuevo Testamento no llegó a estar completo hasta que se le añadieron los escritos de Juan. Por eso he decidido ocuparme de ellos al final.

A lo largo de la historia del cristianismo, el Evangelio de Juan tendió a dominar la vida de la iglesia. Fue, antes que ningún otro libro, la autoridad a la que se apeló en el desarrollo de los credos y del dogma. Fue la única fuente que citó Atanasio en el Concilio de Nicea, en el año 325, cuando se enfrentó a Arrio, quien, por el contrario, apoyó su argumentación en citas de todos los evangelios. Cuando el Concilio respaldó a Atanasio y rechazó a Arrio, quedó clara la autoridad de Juan, que iba a modelar en adelante el desarrollo del cristianismo. Nada menos que Isaac Newton, en el siglo XVII, fue quien dijo que, en su opinión, la decisión de Nicea, en contra de Arrio, fue «el mayor error» de la historia del cristianismo. Puede que hoy estemos en un proceso de reequilibrio, después de la tradicional preponderancia de Juan, gracias a lo que ha sido fermentado en la teología contemporánea y gracias a los resultados de los estudios críticos de la Biblia.

Si nos centramos en las tres Cartas que llevan el nombre de Juan, sólo la primera parece ser relevante tanto en extensión como en contenido. En extensión, tiene cinco capítulos, mientras que la segunda y tercera tienen sólo uno. En cuanto al contenido, es un vigoroso tratado que, de modo muy sintomático, se basa en el Evangelio e intenta extraer sus implicaciones éticas. Su similitud con el Cuarto evangelio, tanto en vocabulario como en estilo, ha llevado a muchos a la conclusión de que ambos trabajos son del mismo autor. No puede decirse lo mismo de las otras dos Cartas. Ambas dicen tener como autor alguien que se identifica a sí mismo como «el Anciano» y reflejan una época en la que ya había una verdad definida que dichas Cartas pretenden defender y transmitir. Tal es la tendencia casi fatal de las personas religiosas: creer que, de algún modo, poseen una verdad definitiva. Creo que es justo decir que si las Cartas segunda y tercera de Juan no se hubieran incluido en el canon del Nuevo Testamento, la pérdida no habría sido muy relevante. Es notable que no haya ningún fragmento de ellas en los leccionarios litúrgicos;

³ *N. del T.* Spong alude a que esta serie sobre los orígenes del NT es continuación de una serie completa que comenzó con los orígenes del AT. En castellano, para empezar, hemos preferido traducir directamente la serie del NT. Nótese, además, que el canon de la Biblia y la ordenación de los libros que la componen no es igual en las diversas iglesias y que, según esto, el cómputo de libros que la componen puede variar.

lo cual dice mucho de la percepción que históricamente se ha tenido de ambas.

No ocurre lo mismo con la primera Carta de Juan, cuya historia ha sido muy fecunda. Se lee y se cita con frecuencia, y es el tema de muchos sermones. Es el principal texto del Nuevo Testamento que define específicamente a Dios como «Amor». Su autor afirma que sólo de alguien que ama puede decirse verdaderamente que «ha nacido de Dios»; uno no puede conocer a Dios si no conoce el amor; la presencia del amor es la manifestación fundamental de Dios. Si nos amamos, es sólo con el amor que Dios nos ha dado y que procede de su propio ser. Y concluye: sólo podemos permanecer en Dios si permanecemos en el amor. No existe el temor en este amor porque «el amor perfecto expulsa al temor». Y, para dejarlo bien claro, la Carta añade que si alguien dice «amo a Dios pero aborrezco a mi hermano» significa que es un mentiroso, pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. El mandato final de esta Carta a sus destinatarios es: «aquél que ama a Dios, también debe amar a su hermano o hermana». La Iglesia ha desobedecido este mandato a lo largo de los siglos, pero el mensaje es tan potente que, para poder ignorarlo, ha tenido que juzgar infrahumanos a aquellos que se convertían en objeto de desprecio y de odio. Así, el antisemitismo secular tuvo que ir acompañado de la idea de que los judíos estaban fuera de los límites de lo humano. En este sentido, pueden leerse los escritos de algunas figuras de la historia del Cristianismo, como Ireneo, Policarpo, Juan Crisóstomo e incluso Lutero. Sus textos describen a los judíos como «gusanos» y como «no aptos para la vida».

A lo largo de la historia, la Iglesia también trató igual a las mujeres, a los negros y a los homosexuales, de forma que los situó por debajo del umbral de la condición humana. Los dejó fuera del alcance del amor de Dios que, sin embargo, es para todos. A las mujeres, se les negó el acceso a la educación superior a lo largo de los 1900 años de historia cristiana; se les negó el derecho al voto hasta el siglo XX y, todavía en el siglo XXI, en la mayoría de las iglesias, se les niega la posibilidad de ordenarse y ser sacerdotes, pastores u obispos. Las dos mayores instituciones cristianas del mundo, la Iglesia Católico-romana y la Iglesia Ortodoxa, aún prohíben la ordenación de la mujer basándose en la idea de que, de alguna forma, la mujer es físicamente defectuosa (es decir, no totalmente humana) y, por tanto, no puede dirigirse a la gente como representante de Dios.

A los negros, se les definió como infrahumanos y así se les pudo esclavizar, segregar y privar de la igualdad de derechos, por parte de quienes, en su mayoría, eran cristianos. Sólo en 1954, con el fallo del caso «Brown contra la Junta de Educación», terminó el apoyo a la segregación en Estados Unidos. También a las personas gais, lesbianas, transexuales y bisexuales se les ha considerado depravados e infrahumanos, de modo que se les ha negado la condición de iguales. Durante siglos, se les ha rechazado, oprimido e incluso asesinado por parte de personas que se decían cristianas. La lucha que se ha emprendido en los Estados Unidos a favor de la plena igualdad para las personas y las parejas homosexuales ha encontrado una contundente reacción en contra, procedente de diversos sectores de la Iglesia, especialmente de la rama Católico-romana y de la rama Protestante-evangélica.

Pues bien, la Carta primera de Juan ha sido el texto bíblico más importante en la lucha contra este tipo de segregación y de tiranía religiosa. Por eso me alegro de que este pequeño libro esté dentro del canon del Nuevo Testamento. A través de las palabras de Juan en él, escucho la palabra de Dios y su mandato de amarnos unos a otros como Él nos

ama.

La Biblia termina con el libro de la Revelación o Apocalipsis. Es una muestra de la literatura «del fin del mundo» (apocalíptica). Cabe suponer que el tema impresionó a los líderes de la Iglesia primitiva, que aún creían que el fin del mundo estaba próximo. Esto les hizo pensar que éste era el libro adecuado para cerrar el Nuevo Testamento. Todos los que gustan de anunciar el «día del juicio» consideran el Libro de la Revelación como un regalo del cielo pese a que todos ellos, por cierto, se han equivocado al cien por cien en sus predicciones. También es el libro favorito de los que creen que todo lo que ocurre en la historia moderna es el cumplimiento de las profecías que contiene y ello puede considerarse como la demostración de su vigencia. Toda mi vida he oído identificar, a la bestia del capítulo 13 del Apocalipsis con figuras como Hitler, Tojo, Stalin, Khrushchev o Saddam Hussein, por nombrar sólo a algunos. Mi madre me contó que, durante la Iª Guerra Mundial, al Kaiser Guillermo de Alemania, se le llamó «la bestia del Apocalipsis». Nunca me ha parecido que el Libro de la Revelación merezca el estudio que sería necesario hacer para entender su significado y su contexto. Lo he leído unas cuantas veces pero nunca ha sido un gran apoyo para mí. Lo encuentro casi absurdo. Mi buena y admirada amiga y colega, Elaine Pagels, profesora del Departamento de Religión de la Universidad de Princeton, está escribiendo un estudio sobre el Libro de la Revelación (4). Lo leeré con gusto cuando se publique pero, personalmente, nunca he sentido el impulso de estudiar en profundidad este texto. Lo veo como una obra propia de la literatura del siglo I y poco más.

Con todo, puedo añadir que mi fragmento favorito del Libro de la Revelación está en el capítulo 3, donde el autor, cuando escribe a los cristianos de la iglesia de Laodicea, los critica por no ser «ni calientes ni fríos» sino «tibios», y los juzga ser, por ello, «miserables, dignos de lástima, pobres, ciegos y desnudos». Como obispo, he conocido cómo son las comunidades «tibias», que no destacan por nada ni se apasionan por compromiso alguno. Estas iglesias morirán de aburrimiento mucho antes que de controversia. El amor de Dios requiere que nuestro amor rebase nuestros propios límites, se enfrente a nuestros prejuicios y nos lleve a transformar nuestras vidas. Esto implica que la controversia, y no el aburrimiento, es parte de la vida cristiana.

Empecé esta serie, sobre el origen y el significado de los libros de la Biblia, en el 2007. Completar la tarea me ha supuesto más de 70 columnas en tres años, intercaladas con las referencias a otros temas del día a día. Este trabajo me ha hecho volver a mi biblioteca y reencontrarme con cada uno de los libros de la Sagrada Escritura; incluso con aquellos que había dejado de lado, mucho tiempo atrás, por considerarlos irrelevantes. También ha hecho que se reavivase mi ya larga historia de amor por este libro de libros; historia que empezó el día de Navidad de 1943 en que mi madre me regaló mi primera Biblia de uso personal. Desde entonces, hasta el día de hoy, la he leído a diario, recorriéndola, de principio a fin, no menos de veinticinco veces. Alguno de sus libros los he leído tantas veces que he perdido la cuenta. A muchos les he dedicado más de un año, concentrando en ellos mi estudio. En este momento, estoy empezando el que es ya mi tercer año de estudio del Cuarto Evangelio. Por debajo de sus palabras textuales, percibo un sentido del carácter sagrado de toda vida, de que toda vida es amada y de que cada uno está llamado

⁴ N. del T. El estudio al que se refiere Spong apareció con posterioridad a la publicación de estas columnas: ELAINE PAGELS, *Revelations: Visions, Prophecy and Politics in the book of Revelation*, Penguin Books, 2012.

a ser todo lo que sea capaz de ser. Éstas son las cuestiones que espero que nuestro mundo nunca pierda de vista. Termino esta serie con las palabras que recogen lo que Jesús significa para mí. Son del Evangelio de Juan (10:10): «He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia». El amor, que rompe todas las barreras, es la fuerza de vida que encuentro en Jesús. Por eso, para mí, Él ha sido y sigue siendo el Cristo.

- John Shelby Spong