El corazón del cristianismo

Redescubrir una vida de fe

Marcus J. Borg

PPC

PRÓLOGO

¿Qué significa ser cristiano hoy?

¿Cuál es el corazón del cristianismo? ¿Qué significa ser cristiano hoy? En este libro ofrezco dos respuestas bastante diferentes a esta pregunta. La primera es una visión antigua del cristianismo; la segunda, una visión emergente. Ambas están presentes hoy en las Iglesias de Norteamérica, dividiendo profundamente a los cristianos. Vivimos en un tiempo de conflicto y de cambio en la Iglesia.

Escribo con convicción y con apasionamiento. La convicción: el cristianismo tiene sentido. En mi propia vida me llevó tiempo desarrollar esta convicción. Durante veinte años, desde los 15 a los 35, el cristianismo no tenía mucho sentido para mí. Sobre todo por razones intelectuales, la forma de cristianismo que aprendí en mi niñez dejó de ser convincente.

Desde hace ya tiempo me he convencido de que no hay serios obstáculos intelectuales para ser cristiano. Hay una forma de ver el cristianismo que ofrece un sentido a la vida –entendida en toda su amplitud– persuasivo y convincente, una forma de ver la realidad y nuestras vidas en relación con lo que es real; una forma de contemplar a Dios, nuestra relación con él y el camino para una transformación. En última instancia, el cristianismo no nos pide un sacrificio de la inteligencia.

La pasión: comunicar esta forma de ver a aquellos para quienes la antigua comprensión del cristianismo tiene poco o ningún sentido. Se cuentan por millones. Algunos han dejado la Iglesia para formar parte de lo que el obispo episcopaliano John Shelby Spong llama acertadamente «la Iglesia de asociación de alumnos y alumnas». Otros permanecen dentro de la Iglesia, pero en lucha con las creencias que aprendieron en la infancia; estos, o bien creen que deben mantenerlas, o bien las rechazan aun sin tener nada con qué sustituirlas. Y algunos, especialmente muchos por debajo de los cuarenta, nunca han estado implicados en la Iglesia y encuentran pocas

cosas que les atraigan en el cristianismo, pero a menudo están hambrientos por encontrar una fuente de sentido y de valores.

En los últimos siglos, esta antigua forma de comprender el cristianismo, lo que yo llamo un «paradigma primitivo», ha sido compartida por la mayoría de los cristianos dentro de la cultura occidental. Sigue siendo la voz principal dentro del cristianismo norteamericano, y quizá, incluso, la mayoritaria. Tal y como explico con mayor detalle en el capítulo primero, esta antigua forma de ser cristiano contempla la Biblia como la única revelación de Dios, enfatiza su sentido literal y entiende la vida cristiana como algo centrado en creer ahora para salvarse después: creer en Dios, en la Biblia y en Jesús como el camino hacia el cielo. Lógicamente, también ha contemplado al cristianismo como la única religión verdadera.

La segunda forma de comprender el cristianismo, el «paradigma emergente», ha sido desarrollada durante unos cien años llegando a ser recientemente uno de los mayores movimientos arraigados dentro de las principales denominaciones. Positivamente es el producto del encuentro del cristianismo con el mundo moderno y posmoderno, incluyendo ciencias, estudios históricos, pluralismo religioso y diversidad cultural. Menos positivamente es el producto de nuestro conocimiento de cómo el cristianismo ha contribuido al racismo, sexismo, nacionalismo, exclusivismo y otras ideologías perniciosas.

Este libro trata de describir esta forma emergente de comprender el cristianismo. Está escrito principalmente para aquellos para los que la antigua visión del cristianismo ya no funciona. En esta época de cambios y conflictos dentro de la Iglesia, ¿cuál es el corazón del cristianismo? ¿Qué es lo fundamental para un auténtico cristianismo y una vida cristiana hoy?

Este libro es personal en más de un sentido. Por un lado, brota de mi propio recorrido cristiano. Yo he vivido pasando por los cambios que describo, y durante muchos años ha ido surgiendo en mi propia vida una comprensión persuasiva y convincente del cristianismo.

Por otro lado, procede de mi experiencia en la enseñanza a más de doscientos grupos cristianos a lo largo y ancho de Norteamérica durante la última década. Inicialmente, al ser conocido como un especialista en el Jesús histórico, era invitado para enseñar sobre Jesús. Pero, como era de esperar, mis oyentes se interesaban no solo por lo

que los historiadores decían acerca de Jesús, sino por cómo esto conectaba con las grandes cuestiones de la vida cristiana: Dios, fe, la Biblia, la autoridad de la Biblia, la expiación, la resurrección, el Credo, la oración, la ética, el cristianismo y otras religiones, y así sucesivamente. El interés por Jesús era parte de un interés mayor sobre el significado del propio cristianismo.

Con la ayuda de mis oyentes, año tras año he ido enfocando estos grandes problemas de forma crecientemente distinta. La experiencia de este aprendizaje ha sido tanto educativa como alentadora. Ha sido educativa al permitirme aprender qué temas son más centrales en la pugna por pasar de una antigua y poco convincente visión del cristianismo a otra capaz de satisfacer tanto a la cabeza como al corazón. Ha sido estimulante porque me he dado cuenta de la gran necesidad que existe de comprender el cristianismo de otra forma: tomando en serio tanto la tradición cristiana como lo que hemos llegado a ser en nuestros días. También me estimula el hecho de que la visión que describo toque una cuerda sensible entre muchas. Si no lo hiciera, me consideraría un tanto especial, alguien que simplemente se monta en su propio caballito de madera.

SEMINARIO DIOCESANO BIBLIOTECA

Puesto que en este libro describo una forma de ver el cristianismo «como un todo», su contenido coincide en parte con los temas que he tratado en libros sobre Jesús, Dios y la Biblia. Aquí intento integrar lo que he dicho en otros lugares con nuevos materiales para ofrecer una posibilidad de ver el «corazón del cristianismo», es decir, aquello que es más central en el cristianismo y en la vida cristiana. Cuando hablo de temas que he tratado antes, he intentado hacerlo de manera más ágil, aunque ciertamente existe una continuidad básica con todos mis enfoques de los libros anteriores.

Y me he permitido a mí mismo decir: «Así es como veo yo las cosas». Por supuesto, esto es algo que puede decir cualquiera de nosotros puesto a escribir un libro. Ahora bien, también quiero decir que este libro es el producto acumulado de lo que he sido capaz de formular hasta ahora sobre el corazón del cristianismo: lo que este y la forma de vida cristiana significan.

Integra investigación, experiencia y memoria. Aunque refleja mis estudios de cristianismo y religión a través de los años, está basado igualmente en mi experiencia de vida en general y de cristiano

en particular. Por decirlo con una obviedad: el cómo vemos es en gran medida producto de lo que hemos visto.

También está basado en mi recuerdo de las cosas que he leído o escuchado y que han permanecido conmigo, aunque no estuviera investigando en ese momento. Por ello a veces no he sido capaz de especificar la fuente de alguna afirmación y he tenido que decir, como el autor de la carta a los Hebreos del Nuevo Testamento, «como alguien dijo una vez» (Heb 2,6a). Siempre es bonito tener un precedente bíblico.

Tengo la esperanza de que esta conjunción de estudio, experiencia y memoria pueda resultar útil para aquellos que intentan comprender cómo van las cosas en la Iglesia de Norteamérica hoy y tratan de profundizar en su propia comprensión del cristianismo y de la vida cristiana. Por usar palabras que debo a mi esposa Marianne, este es un libro para «amantes de la fe y aquellos que buscan la fe para amar».

Hay mucha gente a la que tengo que agradecer su participación en el proceso que ha hecho posible este libro, más de los que puedo mencionar. He hablado sobre sus temas en numerosos grupos eclesiales por todo el país, cursos de verano en el Hartford Theological Seminary (Connecticut), en la Graduate Theological Union (California) y en el Ring Lake Ranch (Wyoming). He aprendido de sus respuestas y de sus preguntas.

También deseo agradecer a mis colegas del Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Oregon. Han apoyado fuertemente mi trabajo de escritor y conferenciante más allá de la propia Universidad. En particular quiero dar las gracias a la Dra. Judy Ringle por su ayuda para mis clases y mi correspondencia, que me proporciona la ventaja más valiosa: tener más tiempo.

Y deseo agradecer a varias personas implicadas en la producción de este libro: a mi editor John Loudon y su ayudante Kris Ashley; a mi editor de producción Lisa Zúñiga; a mi diseñador Kris Tobiassen y a mi editora Ann Moru. Aprecio mucho su eficacia, ayuda y buen juicio.

Finalmente, este libro está dedicado a Ike y Beechie Kampmann, de San Antonio y Houston (Texas). Ike es un abogado y hombre de Iglesia, él y Beechie están comprometidos con la expansión de un cristianismo progresista en la Iglesia de Norteamérica en nuestro tiempo. Les agradezco también a ellos su apoyo a mi trabajo.

1

EL CORAZÓN DEL CRISTIANISMO EN UNA ÉPOCA DE CAMBIO

¿Cuál es el corazón del cristianismo? ¿Qué es lo central del cristianismo, lo esencial para ser cristiano?

La pregunta surge en cada nuevo período de la historia del cristianismo. Es especialmente importante en nuestro tiempo. En la Iglesia de Norteamérica está surgiendo una nueva forma de comprender el cristianismo y de lo que significa ser cristiano. Puesto que esta visión del cristianismo es bastante diferente de la que ha dominado en los últimos siglos, nuestro tiempo es también una época de conflicto. En nuestro contexto de cambio y conflicto, ¿cuál es el «corazón» del cristianismo?

Como todas las buenas metáforas, «corazón» tiene más de un matiz en su significado. Para empezar, sugiere aquello que es más central. ¿Cuál es el centro del cristianismo, el centro de la cuestión? ¿Cuál es la esencia del cristianismo y de la vida cristiana?

Si «centro» y «esencia» sugieren algo demasiado abstracto y sin vida, «corazón» es también una metáfora orgánica que sugiere algo vivo que late, la fuente de la vida. ¿Cuál es el corazón, la fuente que anima o el motor que mueve al cristianismo sin el que dejaría de vivir?

Más aún, como en la expresión «cabeza y corazón», corazón sugiere algo más profundo que el intelecto y el mundo de las ideas. ¿Qué hay más profundo en el cristianismo que cualquier conjunto de ideas y creencias? ¿Qué hay en el cristianismo que nos llegue al nivel del «corazón», a un nivel de nuestro interior más profundo que la inteligencia? El corazón, ese nivel más profundo del yo, es el lugar de la transformación. ¿Qué es lo que confiere al cristianismo la capacidad de transformar a la gente en el nivel del corazón?

Una época de cambios y conflictos

Los cristianos de Norteamérica están hoy profundamente divididos sobre el corazón del cristianismo. Vivimos una época de importantes conflictos en la Iglesia. Millones de cristianos están asumiendo una forma emergente de comprender el corazón del cristianismo. Otros tantos millones continúan aferrados a una comprensión más antigua de este, defendiéndolo a menudo con insistencia como el cristianismo tradicional y como la única manera legítima de ser cristiano.

Me he esforzado en encontrar la forma de denominar a estas dos formas de ser cristiano, y me he decidido por los calificativos «antigua» y «emergente». En este capitulo quedará claro lo que quiero decir con estos términos.

Las etiquetas más familiares de «conservador» y «liberal» no funcionan muy bien, porque ambas son imprecisas. «Conservador» cubre un espectro que iría desde Jerry Falwell y Pat Robertson hasta C. S. Lewis y quizá el mismo Karl Barth [1]. Los dos últimos considerarían a los dos primeros «extraños compañeros de viaje». «Liberal» puede aplicarse a un tipo de cristianos que incluye desde aquellos con un gran sentido de la realidad de Dios y un profundo compromiso con la tradición cristiana, hasta los que abogan por un cristianismo no teísta, para los que la tradición es un término negativo. Por tanto, «conservador» y «liberal» no nos dicen gran cosa.

Además, hay mucho de conservador y tradicional en la forma «emergente» de ser cristiano: conserva la tradición recuperándola e imaginándola de nuevo. Y hay mucho de innovador en la forma «antigua» de ser cristiano: sus rasgos más distintivos son, en gran medida, producto de los últimos siglos. Ciertamente, ambas son productos modernos, como veremos luego en este capítulo. Ninguna de ellas puede pretender ser «la» tradición cristiana. Ambas son formas de enfocar la tradición.

---

[1] Karl Barth (1886-1968), uno de los dos teólogos protestantes más importantes del siglo XX, es asociado a un movimiento conocido como neo-ortodoxia. Sus libros son amplios y brillantes, su multivolumen *Church Dogmatics* [*Dogmática eclesial*] tiene unas mil páginas.

Las diferencias entre las formas antigua y emergente de comprender el cristianismo y de ser cristiano implican conflictos específicos y también temas más fundamentales. Estos incluyen cómo entender la Biblia, a Dios, a Jesús, la fe y la vida cristiana.

Para empezar, he aquí algunos ejemplos de temas específicos que dividen a la Iglesia contemporánea:

Ordenación de mujeres. La forma antigua de ser cristiano no incluía la ordenación de mujeres, y en muchos círculos aún se sigue sin hacerse. La forma emergente sí lo hace. Dentro de las principales Iglesias protestantes, el número de mujeres clérigos (incluyendo obispos) está creciendo con rapidez. De hecho, en muchos Seminarios importantes la mitad o más de los estudiantes son mujeres.

Homosexuales y lesbianas. La forma antigua sigue considerando el comportamiento homosexual como pecaminoso. Dentro de ella, las únicas opciones para los cristianos homosexuales son el celibato o la conversión a la heterosexualidad. Para la forma emergente, la cuestión de si los *gays* y las lesbianas sexualmente activos pueden ser cristianos ésta fundamentalmente resuelta. El debate ahora es si estos homosexuales con relaciones fijas y estables pueden casarse (o su equivalente) y si pueden llegar a ser ordenados como clérigos, un debate virtualmente inimaginable hace algunas décadas.

Exclusivismo cristiano. ¿Hay una sola religión verdadera, un solo camino de salvación, o existen varias religiones verdaderas y diferentes caminos de salvación? La antigua forma de ser cristiano estaba –y está– segura de que el cristianismo es el «único camino». Ahora eso está empezando a cambiar. En una encuesta realizada en 2002 en Estados Unidos, solo un 17% de las respuestas estaban de acuerdo con la frase «mi religión es la única verdadera». La mayoría de personas que respondieron así pertenecía a Iglesias que afirman la antigua manera de ser cristiano. Pero el 78% no estaba de acuerdo con ello, y esto es típico de la forma emergente [2].

---

[2] La encuesta fue encargada conjuntamente por *Religion and Ethics Newsweekly* y por *U. S. News and World Report*, y publicada en *The Christian Century* (8-15 de mayo de 2002), p. 16. Incluía a 2.002 adultos.

Además de estas diferencias específicas, existe conflicto sobre temas más fundamentales, que incluyen, especialmente, cómo entender la Biblia y su autoridad. Para la forma antigua de ser cristiano, la Biblia es comprendida como la voluntad revelada de Dios, como la «verdad de Dios», y, por tanto, como algo absoluto e inmutable. Los cambios antes citados plantean problemas a algunos pasajes de la Biblia que: 1) enseñan la subordinación de las mujeres y prohíben que estas tengan autoridad sobre los varones; 2) declaran pecaminoso el comportamiento homosexual; 3) proclaman a Jesús como el único camino de salvación. Considerar que estos pasajes no expresan la voluntad de Dios para todos los tiempos implica una comprensión muy diferente de la autoridad y de la interpretación de la Biblia.

Aquí existen también evidencias estadísticas de un cambio significativo. En un sondeo de Gallup llevado a cabo en Estados Unidos en 1963, casi dos tercios (65%) estuvieron de acuerdo con una frase que afirmaba el literalismo bíblico: «La Biblia es la auténtica palabra de Dios y ha de ser tomada literalmente palabra por palabra». Unos cuarenta años después, en 2001, esa cifra había bajado a un 27%[3]. Es algo obvio que el literalismo bíblico está descendiendo entre los católicos de Norteamérica. La forma emergente de ser cristiano recibe con agrado esta evolución, mientras que la forma antigua lo lamenta como significativo de un abandono del cristianismo tradicional.

Tan significativo es este tiempo de cambio y conflicto en el cristianismo norteamericano que algunos observadores hablan de una «nueva Reforma» en nuestra época, comparable en importancia a la Reforma protestante del siglo XVI. Aunque sea una exageración, también las exageraciones pueden contener verdad: estamos viviendo una época de cambios importantes.

[3] Sobre modelos en 1963, cf. G. GALLUP Jr. / J. CASSTELLI, *The people's religion*. Nueva York, McMillan, 1989, p. 61; G. GALLUP Jr. / D. MICHAEL LINDSAY, *Surveying the Religions Lansdcape*. Harrisburg, PA, Morehouse, 1999, pp. 34-36. Los modelos de 2001 fueron publicados en una relación de noticias en junio de 2001.

Una época de cambio de paradigma

El nombre para este tipo de cambios es el de cambio de *paradigma*, con lo que introducimos un término central en la comprensión de lo que está ocurriendo en la Iglesia de hoy. Un paradigma es una *forma comprehensiva de ver las cosas*, una forma de interpretar un *todo*.

Llamado a veces *Gestalt*, un paradigma es un gran marco interpretativo que conforma cómo se ven la cosas, la constelación de lo particular dentro de una totalidad. Nuestro tiempo tiene que hacer frente a algo más que a conflictos específicos, porque está implicado en un cambio: cómo ver la tradición y la vida cristianas *como un todo*[4].

La historia de la astronomía nos proporciona un ejemplo que ilumina todo lo que implica un cambio de paradigma. Los siglos XVI y XVII fueron testigos de un cambio del paradigma ptolomeico al copernicano, cada uno de los cuales implicaba una forma de describir el sistema solar como un todo y de situar en él a la Tierra. El paradigma ptolomeico (así llamado en recuerdo de Ptolomeo, el astrónomo de la antigüedad griega) fue el dominante en la ciencia occidental durante unos mil quinientos años. Un paradigma geocéntrico centrado en el planeta Tierra que perseguía explicar el movimiento de planetas y estrellas en torno a un centro estático ocupado por la Tierra. El paradigma copernicano es llamado así en recuerdo de Nicolás Copérnico, un monje polaco matemático. En un libro publicado en 1543, Copérnico defendía una visión heliocéntrica del sistema solar, con el Sol y no la Tierra como centro. Transformó la forma de ver el movimiento estelar, e incluso transformó el sentido de nuestro «lugar» en el universo.

Significativamente, el cambio del paradigma ptolomeico al copernicano no implicaba simplemente un par de detalles; afectaba

[4] Sobre el uso de la noción de «paradigma» en la teologia reciente, cf. especialmente N. MURPHY, *Beyond Liberalism and Fundamentalism*. Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1996; H. KÜNG, *Theology for the Third Millenium*. Trad. de P. HEIREGG. Nueva York, Doubleday, 1988; G. GREEN, *Imaging God*. San Francisco, Harper and Raw, 1989. Puede verse una novela sobre un pastor evangélico conservador que evoluciona del paradigma antiguo a una forma de paradigma emergente en B. MCLAREN, *A New Kind of Christian*. San Francisco, Jossey-Bass, 2001.

a la visión del «todo». Ambos paradigmas son formas de contemplar unos mismos fenómenos (en este caso, el sistema solar), aunque los fenómenos son vistos de forma diferente. El desplazamiento en la manera de ver el «todo» afectaba al modo de ver todos los detalles.

Lo mismo ocurre en el cristianismo contemporáneo. El cambio de paradigma afecta a la forma de ver el «todo» del cristianismo. Los mismos fenómenos están ante los ojos (Dios, la Biblia, Jesús, el Credo, la fe, etc.), pero son vistos de manera distinta. La analogía con lo que sucede en el cristianismo no es, desde luego, perfecta. La ciencia está sometida a reglas diferentes de las de la religión, y así se puede hablar del paradigma copernicano como algo «verificado» y del ptolomeico como erróneo, pero una verificación o falsación de este carácter es imposible en la religión.

Sin embargo, la analogía sí funciona. Los cristianos en Norteamérica están viviendo en una época de cambio de paradigma y de conflicto. El conflicto no afecta a unos pocos asuntos de teología o de conducta cristiana, sino a la diferencia existente entre dos formas comprehensivas de ver el cristianismo como un todo.

Un cuento de dos paradigmas

Ver el corazón del cristianismo como un todo implica dos elementos principales. Primero, ¿cómo es vista la *tradición cristiana*? La tradición cristiana incluye la Biblia, y además cualquier elemento de la tradición posbíblica considerado como normativo; para la mayoría de los cristianos, los credos y, para muchos, las afirmaciones doctrinales de su propia denominación. Segundo, ¿cómo es vista la *vida cristiana*? ¿Qué es lo más central en ella? ¿De qué trata? ¿Trata, por ejemplo, sobre creer y hacer lo necesario para nuestra salvación o trata sobre algo más?

La visión del cristianismo del paradigma antiguo es muy familiar. La mayoría de nosotros, si somos mayores de cuarenta años (y algunos más jóvenes), hemos crecido con ella. Ha sido la forma más común del cristianismo durante los últimos siglos. Hoy es mantenida por los fundamentalistas, por la mayoría de los

evangélicos conservadores y por muchos cristianos pentecostales. Y también, debido a su dominio de la radio y la televisión cristianas, es la forma más públicamente visible del cristianismo y de la vida cristiana.

El paradigma emergente ha sido visible desde hace más de cien años. En los últimos veinte o treinta años se ha convertido en un gran movimiento de base, tanto entre los laicos como entre los clérigos, en las principales denominaciones protestantes. Estas incluyen la Iglesia Unida de Cristo, la Iglesia episcopaliana, la Iglesia Metodista Unida, la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo), la Iglesia presbiteriana de Estados Unidos, la Convención Baptista Americana y la Iglesia Evangélica Luterana de América. El paradigma emergente está también presente en la Iglesia católica.

Sin embargo, cristianos del antiguo paradigma se encuentran también en las principales denominaciones. Algunos son rigurosos paladines de la antigua visión del cristianismo y se rebelan contra los movimientos que dentro de sus denominaciones se alejan de ella. Otros no son tan rigurosos, pero suscriben el antiguo paradigma, porque crecieron con él y les sigue siendo válido, ya que lo que no ven son razones para cambiarlo. Incluso hay otros que siguen con la antigua forma de ser cristiano porque no conocen otra alternativa.

En algunas de las principales denominaciones, los cristianos del paradigma emergente son mayoría. En otras los partidarios de una y otra forma se reparten por igual. El conflicto, pues, existe dentro de las principales denominaciones. Como ya se ha sugerido, las diferencias no son simplemente sobre temas específicos, sino sobre asuntos de mucho mayor alcance. Los dos paradigmas suponen visiones claramente diferentes de lo que significa ser cristiano.

Reconozco que al describir yo ahora estas dos maneras de ser cristiano, voy a dejar fuera, inevitablemente, muchas cosas relevantes. Sin embargo, es de apreciar la búsqueda de una comprensión de lo que es común a ambas formas de ser cristiano. Una especie de esqueleto donde los huesos configuran la forma y la estructura. Dentro de cada uno de los paradigmas, esa estructura

es corporeizada y vive de mil formas. Lo que intento describir aquí es la metateología de cada paradigma, el marco que conforma su visión del cristianismo y de la vida cristiana.

El paradigma antiguo: su visión de la tradición cristiana

El paradigma antiguo contempla al cristianismo fundado y asentado en la autoridad divina. Para la mayoría de los protestantes, la autoridad divina reside en la Biblia. Para los católicos, reside no solo en la Biblia, sino también en la autoridad docente de la Iglesia, expresada especialmente con toda claridad en la idea de la infalibilidad papal.

Debido a la importancia de la Biblia, tanto para los protestantes como para los católicos, me centraré en la forma de ver e interpretar la Biblia en el paradigma antiguo. Al hacerlo, intento describir algo muy familiar para muchos de nosotros. Hasta hace poco, esta era la impresión que se adquiría al crecer en la Iglesia, tanto si se afirmaba explícitamente como si se sugería implícitamente.

El paradigma antiguo contempla a la Biblia como un producto divino. Para él, la Biblia viene de Dios como ningún otro libro lo hace. Es la única revelación de Dios. Esta es la impresión natural creada por el lenguaje cristiano tradicional sobre la Biblia: «Es la palabra de Dios», «está inspirada por Dios». Por esta razón, la Biblia es «sagrada Escritura»: procede de Dios. Y por ello tiene autoridad: como producto divino, tiene garantía divina. Así pues, su estatuto como Escritura sagrada y su autoridad estás fundamentados en su origen divino.

La comprensión de la Biblia como producto divino, divinamente garantizado, es algo que se da tanto en una forma suave como en otra más fuerte. Esta última lleva a atribuir la infalibilidad y la inerrancia a la propia Biblia: todo lo que está en la Biblia es el resultado directo de la inspiración de Dios. Todo lo que dice –sobre el origen del hombre y la primitiva historia de la Tierra, sobre Dios, sobre Jesús, sobre la ética y el comportamiento– es «la verdad de Dios». La Biblia nos dice cómo ve Dios las cosas. En

efecto, la forma fuerte de la infalibilidad interpreta la afirmación cristiana: «La Biblia es la *Palabra* de Dios», en el sentido de que la Biblia contiene «las *palabras* de Dios». Según el comentario de la estudiosa británica Karen Armstrong, esta forma interpreta la Biblia como una especie de enciclopedia sagrada en la que uno puede buscar información sobre Dios [5].

La forma más suave de entender la Biblia como un producto divino no pretende que todas las frases de la Biblia estén libres de error. Más bien afirma que el Espíritu de Dios guió a los autores de la Escritura de tal manera que impidió que cometieran serios errores, especialmente sobre cualquier cosa importante para nuestra salvación. Por tanto, esta forma puede aceptar que en la Biblia se den afirmaciones que reflejen una visión antigua del mundo, incluyendo ciencia premoderna y leyes arcaicas. Pero ambas formas están de acuerdo en que la Biblia es verdad porque procede de Dios [6]. Origen y verdad van juntos.

El paradigma antiguo interpreta la Biblia literalmente. Enfatiza la interpretación literal-realista de la Biblia. Utilizo la combinación de los términos «literal» y «realista», porque el literalismo del paradigma antiguo concierne en gran medida al mundo realista de la Biblia.

Infalibilidad y literalidad bíblicas van juntas, pero no están intrínsecamente relacionadas. No existe una conexión necesaria entre ellas. Dios podría hablar infaliblemente en el lenguaje de la poesía, la metáfora y el mito. No tenemos razones para creer que Dios tenga que ser literalista. Sin embargo, durante los últimos

---

[5] K. Armstrong en una conferencia en la Trinity Episcopal Cathedral, en Portland (Oregon), en febrero de 2002.

[6] Los católicos también entienden la infalibilidad del papa en formas suave y dura. La dura tiende a ver todos los pronunciamientos del Papa como infalibles. La suave (que es realmente la comprensión correcta) restringe la infalibilidad papal a pronunciamiento *ex cathedra*, esto es, afirmaciones en las que el mismo papa invoca su infalibilidad. Puesto que la doctrina de la infalibilidad papal fue afirmada en 1870 (muy recientemente), solo ha habido un pronunciamiento *ex cathedra*: la Asunción directa de la Virgen María al cielo, proclamada en 1950. De manera más amplia, la forma suave de la infalibilidad afirma que la Iglesia, a pesar de sus errores y de su irregular historia, ha estado protegida para no cometer errores fundamentales que pudieran amenazar nuestra salvación.

siglos han estado unidas. Como la noción de infalibilidad, el literalismo bíblico existe en el mundo moderno tanto en una forma suave como en una fuerte. La fuerte insiste en la interpretación literal-realista del conjunto de la Biblia, incluyendo, por ejemplo, el relato del Génesis sobre la creación y otros relatos que cuentan sucesos espectaculares.

Las formas más suaves del literalismo están dispuestas a aceptar que no todos los relatos bíblicos han de ser entendidos en sentido literal-realista. Por ejemplo, los seis días de la creación pueden ser entendidos metafóricamente, tal vez como eras geológicas; y la historia de Jonás, que pasa tres días en el vientre de un gran pez, puede ser más una parábola que una historia real.

Sin embargo, el literalismo suave afirma que los sucesos realmente importantes de la Biblia ocurrieron más o menos como están descritos. Por ejemplo, el mar se dividió realmente en dos para permitir a los esclavos hebreos escapar de los egipcios en el momento del éxodo, Jesús nació realmente de una virgen y caminó realmente sobre las aguas, multiplicó los panes y los peces, y así sucesivamente. Las historias espectaculares afectan a ambas formas, suave y fuerte, de literalismo. Así, el literalismo cristiano es en gran medida un literalismo de lo espectacular. Para el paradigma antiguo, lo milagroso es algo central para la verdad cristiana.

El literalismo bíblico afirma también, como era de esperar, el carácter absoluto de las enseñanzas bíblicas, tanto doctrinales como éticas. La Biblia, como revelación de la voluntad de Dios, es la autoridad última en cuestiones de fe y de moral. En cuanto tal, nos dice lo que Dios quiere que creamos y cómo debemos vivir. Desde este punto de vista, considerar las enseñanzas de la Biblia como algo no absoluto conduce a una forma de ser cristiano de «cafetería», en la que picamos y escogemos las creencias y las enseñanzas éticas según nuestro propio gusto.

Para los cristianos del antiguo paradigma que pertenecen a denominaciones que conceden un lugar central a los credos, esta forma de ver la Biblia se aplica también a estos. Los credos se entienden como sumarios de la doctrina cristiana esencial. Y, a pesar

de su lenguaje, manifiestamente metafórico, son considerados a menudo literalmente, tanto por los que los pueden recitar como por los que son incapaces de hacerlo. Para el paradigma antiguo, ser cristiano significa ser capaz de decir el Credo sin reservas ni silencios. Ser cristiano es creer que todas las afirmaciones del Credo son, de hecho, verdaderas.

El paradigma antiguo: su visión de la vida cristiana

La visión de la Biblia y de la tradición cristiana en el paradigma antiguo, bien sea en sus formas suave o fuerte, corre pareja con la forma de ver la vida cristiana. Tres aspectos son particularmente importantes.

La fe como creencia es algo central. La razón es obvia: la forma de ver la Biblia y la tradición propia del paradigma antiguo es costosa de creer, y por ello se recurre a la fe. Desde luego, la fe ha sido siempre central en el cristianismo, pero, según explicaré en el capítulo 2, un énfasis en la fe como considerar verdaderas cosas difíciles es algo moderno, producto de los últimos siglos.

El más allá es central. Para el paradigma antiguo, el más allá es fundamental como promesa y como motivo. Es la razón última por la que uno debe ser cristiano. En la forma de este antiguo paradigma que aprendí al término de mi niñez, la promesa del cielo y el espectro del infierno se cernían sobre nosotros. Así, si me hubieran podido convencer a los doce años de que no había un más allá, no hubiera tenido ni idea de por qué debía ser cristiano. Así era de central. El paradigma antiguo también puede hablar de transformación en esta vida, especialmente de la importancia de llegar a amar más. Pero, en definitiva, la pregunta realmente importante es: ¿dónde estarás en la eternidad?

La vida cristiana versa sobre obligaciones y premios. Para el paradigma antiguo, el corazón del cristianismo es una dinámica de obligaciones y recompensas. La principal recompensa es, naturalmente, una existencia en el más allá bendecida por Dios. La noción de obligaciones procede directamente de este énfasis en el más allá.

La lógica es simple y, para algunos, convincente. Si existe un más allá en la bendición, un cielo, no parece justo que todos lo puedan alcanzar al margen de lo que hayan creído y de cómo hayan vivido. Por tanto, debe de haber algo que diferencie a aquellos que consiguen ir al cielo de los que no lo consiguen. Para aquellos que no desean afirmar una enseñanza conocida como doble predestinación (la creencia de que Dios predestina a unos al cielo y a otros al infierno), lo que diferencia a unos de otros debe residir en algo que creemos o que hacemos. Esta conclusión de sentido común convierte al cristianismo en una religión de obligaciones y recompensas.

Para los cristianos que viven dentro del paradigma antiguo, la obligación mínima es que uno sea cristiano. La Biblia dice: «Jesús es el único camino», y por ello son escépticos con respecto a la salvación de no cristianos. Y, para la mayoría, lo que significa ser cristiano debe ser algo más que simplemente estar bautizado. indudablemente, un simple ritual no puede salvarte.

Así pues, uno ha de ser un buen cristiano. Lo que esto significa es entendido de muy diversas maneras. A menudo, y dentro del paradigma antiguo, significa creer en las afirmaciones centrales sobre Jesús: que era el Hijo de Dios; nacido de una virgen; que murió por nuestros pecados y que Dios lo resucitó física y corporalmente de entre los muertos; y que volverá otra vez algún día. Y significa también intentar vivir de acuerdo con las enseñanzas morales de la Biblia y buscar el perdón cuando fallamos. Significa arrepentimiento y comportarse correctamente con Dios.

Por supuesto, el paradigma antiguo usa el lenguaje de la gracia de Dios, de su compasión y amor, pero su propia lógica interna hace del ser cristiano un camino de recompensas y obligaciones, comprometiendo, de esta manera, la noción de la gracia. De hecho, anula la gracia, porque una gracia que tenga condiciones ya no es gracia.

Resumiendo mucho, la visión de la Biblia y de la vida cristiana que acabo de describir es la «metateología» que va asociada al paradigma antiguo. Los elementos están entrelazados. Por decirlo con mayor sencillez: entiende la vida cristiana como un creer en

el cristianismo ahora para alcanzar luego la salvación. Entiende la Biblia como el mensaje de salvación de Dios (lo que significa un más allá de bendición), y entiende la vida cristiana como un creer en el mensaje e intentar vivir de acuerdo con él. Y creer es la obligación principal: es este *creer* lo que nos salvará.

Un producto moderno. La modernidad ha afectado profundamente al cristianismo. Por modernidad quiero decir la historia cultural de Occidente a partir de la Ilustración del siglo XVII, marcada, sobre todo, por el nacimiento de la ciencia moderna y de los métodos científicos de conocimiento. Con la Ilustración como fundamento, la modernidad empezó a cuestionar tanto el origen divino como la verdad literal de los hechos de muchas partes de la Biblia.

Significativamente, la modernidad ha afectado no solo a las formas de cristianismo que la aceptaron y trataron de integrarla, sino también a las formas de cristianismo que la rechazaron con fuerza. En particular, el paradigma antiguo es, en gran medida, un producto de esa modernidad. Aunque para mucha gente parece cristianismo tradicional, incluyendo aquellos que la abrazan y los que la rechazan, es importante darse cuenta de que sus rasgos centrales son producto de los últimos siglos. Concretando:

- Las nociones de infalibilidad bíblica y de inerrancia aparecieron por primera vez a partir de 1600, y solo en los siglos XIX y XX llegaron a ser seriamente afirmadas por algunos protestantes. La infalibilidad papal data solo de 1870.
- El énfasis en la interpretación literal-realista de la Biblia es también moderno, como reacción a la Ilustración. Antes de esta, el sentido literal de la Biblia no era lo que importaba a la mayoría de los cristianos, sino su sentido «más que literal», del que hablaré más adelante. Pero la Ilustración identificó fuertemente verdad y realidad (hechos reales). En nuestro tiempo, si alguien pregunta: «¿Es verdadera esta historia?», podemos entender que lo que están preguntando es: «¿Se trata de un hecho real?», «¿ocurrió verdaderamente?». Verdad y comprensión realista van de la mano. Y así, para el paradigma antiguo, defender la

verdad de la Biblia significaba defender su verdad literal y realista.

- La noción de que la fe cristiana equivale a «creencia» es moderna: un tema sobre el que volveré en el capítulo 2.

Por tanto, el paradigma antiguo no es la «tradición cristiana», sino una forma particular y relativamente reciente de entender la tradición conformada por el conflicto con la modernidad durante los dos últimos siglos. Es un producto moderno, en no menor medida que el paradigma emergente.

Puesto que no es un secreto que el paradigma antiguo me parece poco convincente, quiero subrayar que alimentó las vidas de millones de cristianos durante siglos. El Espíritu de Dios ha trabajado a través de él y continúa haciéndolo. No ha sido solo un consuelo para muchos, sino que también ha producido muchas vidas de amor y compasión. Insistiré en ello en este capítulo. Por ahora, sencillamente quiero resaltar que para muchos en nuestro tiempo esta visión ha dejado de ser convincente.

El paradigma emergente: su visión de la tradición y de la vida cristianas

El paradigma emergente tiene una vigencia de algo más de un siglo. Como el paradigma antiguo, sus rasgos centrales son una respuesta a la Ilustración. Aunque la descripción es mía, la visión no lo es. Esta forma de ver el cristianismo es ampliamente compartida por estudiosos de la Biblia y teólogos, y cada vez más también por laicos y clérigos de las principales denominaciones. Yo trato de describir algo que ya existe, un desarrollo que está en marcha.

Puesto que el resto de este libro trata del paradigma emergente, aquí ofrezco solamente un anticipo resumido de su visión de la Biblia y de la vida cristiana usando cinco adjetivos dentro de dos frases. Los tres primeros adjetivos describen una *forma de entender la Biblia* (y la tradición cristiana como un todo): histórica, metafórica y sacramental. Los dos últimos adjetivos describen una *forma de entender la vida cristiana*: relacional y transformadora.

En el capítulo 3, en particular, explico de manera más completa lo que quiero decir con los tres primeros adjetivos. Anticipándolo brevemente, las formas histórica, metafórica y sacramental (y la tradición como un todo) significa lo siguiente:

- *Histórica.* Para el paradigma emergente, la Biblia es el producto histórico de dos antiguas comunidades: el antiguo Israel y el primitivo movimiento cristiano. La Biblia no fue escrita para nosotros, sino para esas antiguas comunidades que la produjeron. Un enfoque histórico subraya el poder iluminador que tiene una interpretación de estos antiguos documentos, realizada teniendo en cuenta sus contextos históricos antiguos.
- *Metafórica.* El paradigma emergente entiende la Biblia metafóricamente, con lo cual quiero decir «más que literalmente», «más allá de los hechos». No está muy interesado en los aspectos histórico-realistas de los relatos bíblicos, sino que más bien su interés se centra en sus significados. No le perturba la posibilidad de que los relatos del nacimiento y resurrección de Jesús sean más metafóricos que reales en sentido literal. Pregunta: haya sucedido así o no, ¿qué nos dice este relato? ¿Qué significado tiene para nosotros?
- *Sacramental.* El paradigma emergente entiende la Biblia sacramentalmente, con lo cual me refiero a la capacidad mediadora de la Biblia en el mundo de lo sagrado. Un sacramento es una realidad visible y física por la que el Espíritu se nos hace presente. Un sacramento es un medio de la gracia, un vehículo al servicio del Espíritu.

Igual que el paradigma antiguo, el emergente entiende la Biblia como una Escritura sagrada, pero no porque sea un producto divino. Es sagrada en su estatuto y en su función, pero no en su origen. El asunto no está en creer en la Biblia y en la tradición cristiana, sino en vivir en ellas como una metáfora y un sacramento de lo sagrado, un medio a través del cual el Espíritu continúa hablándonos hoy.

El paradigma emergente *entiende la vida cristiana* como una vida de relación y transformación. Ser cristiano no significa cum-

plir los requisitos para alcanzar una futura recompensa en el más allá, y tampoco significa aceptar una serie de creencias. Más bien, la vida cristiana tiene que ver con la relación con Dios, que transforma la vida en el presente. Ser cristiano no significa creer en el cristianismo, sino una relación con Dios vivida desde dentro de la tradición cristiana como una metáfora y un sacramento de lo sagrado.

Anticipando otro rasgo del paradigma emergente, este afirma el pluralismo religioso. En este paradigma, el cristianismo es una de las grandes y más duraderas religiones del mundo, la respuesta a la experiencia de Dios en nuestro particular ámbito cultural. Sin embargo, la particularidad del cristianismo no se ha perdido. Es importante, como diré a lo largo del libro, y sobre todo en el último capítulo, afirmar el gran valor de lo distintivo de la tradición cristiana.

Resumen de las diferencias entre los paradigmas

Estas dos visiones del cristianismo son tan diferentes que casi producen dos religiones distintas, usando ambas la misma Biblia y el mismo lenguaje. Nuestra época de dos paradigmas es virtualmente la historia de dos cristianismos. Resumiendo las diferencias:

	Paradigma antiguo	Paradigma emergente
Origen de la Biblia	Producto divino con autoridad divina	Respuesta humana a Dios
Interpretación bíblica	Literal-realista	Histórica y metafórica
Función de la Biblia	Revelación de doctrinas y morales	Metafórica y sacramental
Énfasis de la vida cristiana	En un más allá de la vida y lo que hay que creer o hacer para salvarse	Transformación en esta vida mediante la relación con Dios

Las dos formas de ser cristiano resultan a veces sospechosas o incluso hostiles entre sí. Desde el punto de vista del paradigma antiguo, el emergente aparece como una reducción del cristianismo, como una resta. Prescindir de la idea de que la Biblia es un producto divino parece poner en duda su autoridad. Ser relativamente indiferente al hecho histórico del nacimiento de una virgen o a la realidad histórica de la tumba vacía parece también poner en duda la divinidad de Jesús o el poder de Dios de obrar milagros. Abandonar el carácter absolutamente único de Jesús y la necesidad de creer en él como único camino de salvación parece poner en duda el mismo cristianismo. ¿Puede uno prescindir de alguna o de todas estas afirmaciones y seguir siendo cristiano?

Desde el punto de vista del paradigma emergente, el antiguo parece anti-intelectual y rígida aunque selectivamente moralista. Su insistencia en el literalismo bíblico tiene poco sentido, como tampoco lo tiene su rechazo de la ciencia cuando entra en conflicto con la literalidad. Los defensores del paradigma emergente están particularmente perplejos y a menudo impacientes con la subordinación de la mujer propia del paradigma antiguo, con su negativa actitud en el tema de la homosexualidad y con su preocupación por los temas políticos de tipo conservador más que por temas de justicia. Parece subrayar más la corrección moral personal que la compasión y la justicia. Su exclusivismo, su rechazo de las demás religiones, por inadecuadas o malas, es inaceptable. ¿Cómo es posible que Dios sea conocido solamente en una religión y quizá incluso solo en la forma «correcta» de esa religión?[7]

[7] Mis estudiantes universitarios que han crecido fuera de la Iglesia (aproximadamente la mitad de ellos) tienen una visión estereotipada muy negativa del cristianismo. Cuando les pido que me escriban un corto ensayo con sus impresiones sobre el cristianismo, comúnmente usan cinco adjetivos; los cristianos son literalistas, anti-intelectuales, autocomplacientes, fiscalizadores e intolerantes. La razón que explica su percepción: estar familiarizados, sobre todo, con las formas más públicamente visibles del cristianismo en Estados Unidos, es decir, con el tipo que encuentra uno en muchos programas de radio y televisión cristianas, el tipo sobre el que oyen a sus compañeros de clase que intentan convertirlos a una forma conservadora de cristianismo universitario y el tipo que ven en la participación cristiana en la derecha política. En resumen, lo que ellos están encontrando es el paradigma antiguo en su forma radical.

Es una desgracia que exista esta división. Estas diferencias sobre el corazón del cristianismo son agudas y estarán presentes a lo largo de todo el libro. Y como yo contrasto a menudo estas dos formas de ser cristiano, es importante subrayar posibles maneras de tender puentes entre ambas.

Diversidad cristiana. Un elemento de un posible puente es el reconocimiento de la diversidad cristiana. Histórica y culturalmente hay muchas formas de ser cristiano, muchas maneras de interpretar el cristianismo y de vivir la vida cristiana. La idea de que solo hay una forma correcta de ser cristiano resulta imposible pensando en las diversas configuraciones que ha habido en la historia cristiana.

Hay diversas formas y estilos de culto cristiano. Van desde el entusiasmo pentecostal, en un extremo, al silencio de los cuáqueros en el otro. En el medio están las formas sacramentales y litúrgicas de culto. Por decir lo obvio: no es que una de estas formas de culto sea correcta y las otras falsas. Simplemente son distintas.

También podemos percibir la diversidad cristiana en las variadas formas culturales que ha adoptado el cristianismo. Para ilustrar esto sin pretender ser exhaustivos: hay una forma de ser cristiano en el siglo II en Siria, otra en el siglo VIII irlandés, una forma ortodoxa oriental en el siglo XII, una china del siglo XV y una del siglo XIX luterana-escandinava-campesina (por citar mi propia herencia).

Hay también diversidad teológica. Sin explicar las diferencias desde los primeros días del cristianismo, hubo cristianos arrianos y de Atanasio, monofisitas y no monofisitas, cristianos de la predestinación y de la no predestinación, de bautismo infantil y de bautismo adulto. Los cristianos han creído una gran variedad de cosas. Ser cristiano, por tanto, no puede consistir en sostener las creencias «correctas», aunque hayamos actuado así a menudo.

La cuestión es que no hay una única forma correcta de comprender el cristianismo, ni una sola forma correcta de ser cristiano. Por supuesto que hay algunas formas equivocadas de ser cristiano, como cuando se usa el lenguaje cristiano para legitimar

el odio (los ejemplos más claros de ello estarían en grupos como el Ku Klux Klan y la Blanca Nación Aria). Pero hay muchas diferentes y legítimas maneras de ver el cristianismo y de ser cristiano.

Este es el contexto en el que hay que pensar sobre el actual conflicto entre un paradigma antiguo y otro emergente. No es que uno de ellos sea bueno y el otro malo. Ambos son maneras de ser cristiano.

Lo que tienen en común los paradigmas. A pesar de sus diferencias, los dos paradigmas comparten las convicciones centrales. El paradigma emergente, tal y como lo describo, afirma con rotundidad la realidad de Dios, el carácter central de la Biblia, de Jesús, la importancia de una relación con Dios tal como es conocido en Jesús, y nuestra necesidad (y la del mundo) de transformación. Afirmando lo que es: todo esto también es importante para el paradigma antiguo.

Por destacar un elemento que ambos comparten: los dos subrayan una visión relacional de la vida cristiana. Aunque el paradigma antiguo enfatiza el creer, sus seguidores subrayan la importancia de una relación personal con Dios y con Jesús. Por supuesto, las creencias siguen siendo importantes para ellos; porque creen que es por lo que la relación resulta importante. Para muchos de ellos, creer ha sido la puerta de entrada en la vida cristiana. Pero parece claro que lo que da fuerza y alimenta sus vidas es la relación con Dios mediada por las creencias. El paradigma antiguo «funciona» gracias a la relación a la que conduce.

El paradigma antiguo ha alimentado –y sigue haciéndolo– vidas de profunda devoción, fe y amor. El Espíritu de Dios puede actuar –y lo hace– a través suyo. Lo ha hecho durante siglos y lo sigue haciendo. Cuando lleva a un fuerte sentido de la realidad y de la gracia de Dios, a un seguimiento de Jesús y a vidas llenas de compasión y a una pasión por la justicia, como a veces ocurre, todo lo que se puede decir es «Alabado sea el Señor».

Sin embargo, para muchos, las creencias que importan para ese paradigma producen una pérdida de dinamismo. Para millones de personas, especialmente en Norteamérica y en Europa, el paradigma antiguo se ha convertido en un obstáculo. Así pues, es importante darse cuenta de que su visión de la Biblia y de la vida

cristiana es solamente una forma de ver el cristianismo, que además es moderna. Una profundización de la relación con Dios puede ser alimentada por una manera diferente de entender la Biblia y la tradición cristiana.

Por tanto, el asunto no está en que una de estas visiones sea la buena y la otra la equivocada. Más bien es un asunto funcional: o bien el paradigma «funciona», o bien «estorba». Para millones de personas, el paradigma antiguo todavía funciona. Y si te funciona a ti –si no se ha convertido en un obstáculo y verdaderamente alimenta tu vida con Dios y produce un crecimiento de la compasión en tu interior–, no hay razón para que cambies. Ser cristiano no es lograr que nuestras creencias (o nuestros paradigmas) sean «correctos».

Pero para otros muchos millones, el paradigma antiguo ya no sirve. No es convincente y se ha convertido en un obstáculo en el que se tropieza. ¿Cuál es el mensaje cristiano, el evangelio cristiano para los que no pueden ser literalistas o exclusivistas? ¿Qué tenemos que decir a estos? En un sentido importante, este es un tema de evangelización. Para estos millones de personas, el paradigma emergente proporciona una forma de tomar el cristianismo y la vida cristiana con seriedad.

Conclusión. Una conversación sin fin

Articular el corazón del cristianismo comprende «algo dado» y un contexto. El algo dado es la misma tradición cristiana: la Biblia, Dios, Jesús, el Credo, los ritos, etc. Es lo que recibimos del pasado. El contexto es un contexto cultural, es decir, el tiempo y el espacio o lugar en que vivimos y quién hemos llegado a ser en virtud de ese contexto. La tarea de la teología cristiana es interpretar «lo dado», una tradición recibida en un contexto cultural actual. Así ha sido siempre.

Por supuesto, «lo dado» no puede simplemente ser asimilado al presente; debe permitírsele tener su propia voz. Pero, «lo dado» debe ser reformulado de tiempo en tiempo, para que pueda hablar a un contexto cultural cambiante. Esto ha ocurrido muchas veces

en la historia cristiana. Dios puede ser o no ser el mismo ayer, hoy y mañana, pero el contexto cultural en que hablamos de Dios sí que cambia.

En gran medida, la tradición cristiana está conformada por el lenguaje, por las palabras. Desde luego, también incluye ritos y prácticas, pero estos son también una forma de lenguaje. La pregunta clave es: ¿cómo vamos a comprender este lenguaje que nos viene del pasado?

Por tanto, discernir el corazón del cristianismo exige que nos impliquemos en una «conversación sin fin». Debo la metáfora a Kenneth Burke, un intelectual americano que vivió durante casi todo el siglo XX. Burke escribió principalmente sobre lenguaje, cultura y la relación entre ambos, sobre la forma en que la cultura es creada por el lenguaje. Y la historia –lo que Burke llama el «drama de la historia»– tiene que ver con la creación y recreación de la cultura y de las comunidades a través del lenguaje. La historia es producto de lo que él llama la «conversación sin fin».

> ¿Dónde consigue su material el drama de la historia? De la conversación sin fin que está teniendo lugar en el momento histórico en que nacemos. Imagínate que entras en un salón, llegas tarde. Cuando llegas, otros te han precedido y están tan envueltos en una acalorada discusión que no son capaces de hacer una pausa para contarte de qué va todo. De hecho, la discusión había empezado bastante antes de que ninguno de ellos llegara allí, por lo que ninguno de los presentes puede reproducir para ti todos los pasos dados previamente. Tú escuchas durante un rato; luego metes baza. Alguien responde, tú le contestas a él, alguien sale en tu defensa; otro se alinea en contra tuya, bien sea para molestia o consuelo de tu oponente, dependiendo de la calidad de la ayuda de tu aliado. Sin embargo, la discusión es interminable. Se hace tarde, debes irte. Y efectivamente, te vas con la discusión aún viva y en progreso [8].

[8] K. Burke, *The Philosophy of Literary Form*. Berkeley, CA, University of California Press, [3]1973, pp 110-111 (original de 1941). Debo mi relación con Burke a uno de mis estudiantes de graduado, Josh Beach.

Por tanto, ser cristiano nos implica en una conversación sin fin: con la Biblia, con la tradición cristiana y con los demás.

Por supuesto, ser cristiano es algo más que una «conversación». Otras tradiciones a veces nos gastan bromas, considerándonos unos pobres cristianos «charlatanes», tratando siempre de ajustarnos a nuestras «doctrinas correctas». Ser cristiano supone no solo «hablar», sino una transformación de nuestras vidas. Pero también implica discernir el corazón del cristianismo, y semejante discernimiento nos sumerge en una conversación sin fin. Buena parte de la conversación en nuestro tiempo versa sobre el paradigma antiguo y el emergente. La tarea consiste en una continua construcción de lo que significa ser cristiano.

PARTE PRIMERA

REVISANDO LA TRADICIÓN CRISTIANA

2

LA FE. EL CAMINO DEL CORAZÓN

En un reciente viaje en avión, la mujer que se sentaba junto a mí dijo: «Estoy mucho más interesada en el budismo y el sufismo que en el cristianismo». Cuando le pregunté por qué, dijo: «Porque son una manera de vida y todo el cristianismo consiste en creencias». Y continuó: «No creo que las creencias importen tanto como tener una senda espiritual y seguir un camino».

Entendí su comentario, aunque no lo compartiera del todo. Para empezar con el desacuerdo: el cristianismo trata de un camino de vida, una senda, y lo ha sido desde el principio. En el centro de las mismas enseñanzas de Jesús está la idea de «camino» o de «senda», y el primer nombre que tuvo el primitivo movimiento cristiano fue «el Camino». Ciertamente, comprender el cristianismo como un camino es uno de los rasgos centrales del paradigma emergente.

Sin embargo, su afirmación refleja la comprensión más común de la palabra «fe» en el cristianismo moderno: esa fe significa mantener un cierto cuerpo de «creencias», creer que un grupo de afirmaciones son verdad, bien procedan de las enseñanzas bíblicas, de la doctrina o del dogma. Ciertamente, esta comprensión de la fe es básica para el paradigma antiguo. La mayoría de la gente de hoy en la Iglesia y fuera de ella da por sentado que la fe cristiana significa creer que un determinado conjunto de creencias cristianas es verdadero.

Hay más de una razón para esta visión tan extendida de la fe como «creencia». Por ahora, simplemente quiero subrayar lo común que es el vocabulario de «creer» y de «creencia» en el cristianismo contemporáneo. La fe cristiana significa creer que existe un Dios, creer que la Biblia es la revelación de Dios y creer que Jesús es el Hijo de Dios y que murió por nuestros pecados.

Para algunos cristianos, la lista sería más larga: creer que la Biblia es la Palabra de Dios sin error, creer en lo que dice el Génesis más que en la evolución; creer que Jesús nació de una virgen, que caminó sobre las aguas, que resucitó a los muertos, que él mismo fue resucitado en su forma corporal física y que volverá algún día. A veces las creencias se hacen muy específicas: creer en el bautismo de niños en vez de en el bautismo de adultos (o viceversa), creer en el «éxtasis» o creer –o no creer– en el purgatorio. La afirmación del conjunto correcto de creencias es importante para un buen número de cristianos.

Pero sea larga o corta la lista de creencias, la noción de que la fe cristiana consiste en creer que un conjunto de afirmaciones han de ser ciertas está muy extendida. Así, en Inglaterra, la palabra «creyente» es sinónimo de cristiano. «¿Eres creyente?» significa: «¿Eres cristiano?».

Esta preocupación por creer y por las creencias tiene un efecto muy importante: convierte a la fe cristiana en un asunto de la mente. La fe se convierte así, más que nada, en un asunto de creencias que están en la cabeza, o de si se cree que el conjunto correcto de proposiciones es verdad.

Sin embargo, la doble noción de que ser cristiano significa creer en el cristianismo y que la fe tiene que ver con la creencia es un desarrollo moderno que cuenta solo con unos cientos de años, como veremos enseguida. Antes de la era moderna, los significados más corrientes de la palabra «fe» no eran asuntos de la cabeza, sino del corazón. En la Biblia y en la tradición cristiana, el corazón es una metáfora para referirse al nivel más profundo del ser, más profundo que nuestro pensamiento, nuestro sentimiento, voluntad, emociones o deseos. El corazón es, por tanto, más profundo que nuestra cabeza, más profundo que nuestro ser consciente y que las ideas que tenemos en la cabeza [1]. La fe pertenece a ese nivel más profundo del ser. La fe es el camino del corazón, no el camino de la cabeza.

La virtual identificación de la fe con creer en un conjunto de afirmaciones constituye un serio empobrecimiento de la palabra

[1] Para un tratamiento mucho más completo de la metáfora del corazón, cf. el capítulo 8.

«fe». Esta palabra tiene una riqueza de significados que exploraremos en este capítulo. Ver la fe como creencia no solamente oscurece los otros significados, sino que también distorsiona la noción misma de «fe». Ver el corazón del cristianismo requiere recuperar la riqueza de significados de la fe, una recuperación que lleva a una comprensión relacional de esa fe y a un entendimiento del cristianismo como un camino, como el camino del corazón.

El carácter central de la fe

La fe está en el corazón del cristianismo. Su carácter central se remonta al Nuevo Testamento. Todos sus veintisiete libros, menos dos, usan el sustantivo «fe» o el verbo «creer» [2].

Además, el Nuevo Testamento le otorga un significado crucial. Jesús habló de ella a menudo con afirmaciones como: «Tu fe te ha salvado». Para Pablo, estamos justificados –esto es, convertidos en buenos ante Dios– «por la gracia a través de la fe». En el capítulo 11 de Hebreos, la Biblia judía se convierte en una historia de fe. El autor de Hebreos alaba a sus héroes por haber vivido por la fe: «Por la fe, nuestros antepasados recibieron reconocimiento». Luego sigue una letanía que empieza con Abel: «Por la fe, Abel... Por la fe, Henoc... Por la fe, Noé... Por la fe, Abrahán...». A través de Moisés y de gentes anónimas, que llegan al clímax con Jesús, «el pionero y el que perfecciona nuestra fe».

Probablemente, el versículo bíblico más ampliamente conocido subraya la importancia de creer. Cito Jn 3,16 en el lenguaje no inclusivo de la Biblia *King James* que aprendí de niño: «Porque Dios amó de tal forma al mundo, que le entregó a su único Hijo muy amado, de modo que cualquiera que crea en él no perecerá, sino que tendrá la vida eterna». Y en la iglesia de mi niñez, todos los domingos, la absolución (el pronunciamiento del perdón) concluía con que «el que cree y es bautizado, será salvado».

Aunque la fe es importante para todos los cristianos, lo es especialmente para los protestantes por el carácter central de la fe

[2] Las excepciones son 2 y 3 Juan, dos de los escritos más cortos.

en la Reforma protestante del siglo XVI. Basándose en Pablo, la Reforma enfatizó la «justificación por la gracia a través de la fe», frase abreviada a menudo como «justificación por la fe». La misma idea se expresaba así: «Somos salvados por la fe, no por las obras». La fe es lo que nos salvará.

Cuatro significados de la fe

De modo que la fe es absolutamente central para la vida cristiana. Ahora bien, ¿qué significa esta palabra? En la historia del cristianismo hay cuatro significados principales. El primero de ellos es el más cercano al concepto de fe como «asunto de la cabeza». Los otros tres entienden la fe como un asunto del corazón. Al describir estos cuatro significados, los denomino con un término latino para mostrar su antigüedad, e incluso les doy también el nombre inglés. Luego explico cada uno con relativa brevedad y hablo sobre lo opuesto a cada uno, porque ver el significado opuesto a una determinada palabra resulta a menudo esclarecedor.

a) Fe como assensus

El significado de la palabra latina *assensus* viene sugerido por su más cercano equivalente en inglés: *assent* («asentimiento» en español). Este significado considera la fe como creencia, esto es: dar mentalmente el propio consentimiento a una proposición, lo que equivale a creer que una afirmación o proposición es afirmación. Llamada a veces comprensión proposicional de la fe, es la forma dominante hoy, tanto dentro como fuera de la Iglesia.

Pero esta noción –que la fe cristiana es, sobre todo, una cuestión de asentimiento, de creencia, una cuestión mental– es reciente, como ya he dicho brevemente antes. Es esclarecedor ver cómo ha sucedido esto. Dos desarrollos explican su prevalencia en el cristianismo moderno occidental.

El primero es la Reforma protestante, que no solo enfatizó la fe, sino que también produjo un buen número de nuevas denominaciones. Cada una se definía a sí misma distinguiéndose de los otros protestantes por lo que «creían», esto es, por sus diferentes doctrinas o confesiones. Los luteranos creían X, los presbiterianos creían Y, los baptistas Z, etc. Los católico-romanos enseguida se distinguieron por lo que ellos creían, comparándolo con lo que creían los protestantes. La fe cristiana se convirtió de este modo en «creer lo adecuado», en tener las creencias acertadas o verdaderas frente a las equivocadas.

Este desarrollo cambió el sentido de la palabra «ortodoxia». Antes de los siglos XVI y XVII, la ortodoxia se refería al culto auténtico o culto correcto. Si alguien celebraba bien la liturgia, si practicaba correctamente, era ortodoxo. Luego, después de la Reforma, ortodoxia empezó a significar «creencia auténtica o creencia correcta». Y la fe empezó a significar «creer cosas correctas»[3].

El segundo desarrollo tuvo lugar con el nacimiento de la ciencia moderna y de los métodos científicos del conocimiento de la Ilustración desde el siglo XVII. Esta ha permeado en la cultura moderna de Occidente dándole forma. Dos de sus efectos son de la máxima importancia en nuestro contexto inmediato. Por un lado, como se menciona en el capítulo primero, la Ilustración identificó «verdad» con «hechos»: verdad es lo que puede ser verificado como un «hecho». La cultura moderna de Occidente es la única cultura de la historia humana que ha hecho esta identificación. Por otro lado, la Ilustración empezó a cuestionar el carácter real de algunas partes de la Biblia y de muchas enseñanzas cristianas tradicionales.

El efecto en el significado de la fe y de creer ha sido extraordinario. Para muchos, la fe cristiana empezó a significar «creer qué cosas discutibles son verdad», es decir, asentir a la verdad de afirmaciones que se habían convertido en muy «inseguras». De acuerdo con un moderno diccionario americano, este es el sentido contemporáneo más extendido de creencia. Su primera acepción de la palabra «creencia» es «una opinión o convicción». Y luego, como ejemplo, ofrece una creencia falsa, «la creencia de que la

[3] A. KAVANAUGH, *On Liturgical Theology*. Nueva York, Pueblo Publ., 1984, pp. 81-95.

Tierra es plana»[4]. Una creencia consiste en creer algo contrario a la evidencia, contrario a lo que la gente razonable da por bueno.

Encuentro esta visión entre mis estudiantes. Les pregunto: «¿Qué entiendes como significado de la palabra "creer"? ¿Cuándo usas la palabra "creo"?». Su respuesta más frecuente es: «Cuando no estás seguro o cuando no sabes». Hay algunas cosas que sabes y otras de las que no estás seguro, y por tanto solo puedes creer. Creer y saber se ponen en contraste: la fe es aquello hacia lo que te vuelves cuando el saber desaparece. Dicho de una forma aún más fuerte: la fe es lo que necesitas cuando las creencias y el conocimiento entran en conflicto.

Así, para mucha gente de hoy, la fe como *assensus* se ha convertido en algo principal, precisamente porque las afirmaciones centrales del cristianismo han pasado a ser cuestionables. Para muchos hoy, la fe significa creer a pesar de las dificultades, creer incluso cuando tienes razones para pensar de otra manera. Significa creer que ciertas cosas inseguras y dudosas son ciertas.

Esto es muy diferente de lo que significaba la fe como *assensus* antes del período moderno. Hay que imaginar por un momento lo que *assensus* significaba en la Edad Media de la Europa cristiana. La mayoría de la gente daba por sabidas la verdad de la Biblia y del cristianismo. Era la sabiduría convencional de la época. No había conflicto entre cristianismo y ciencia. En ese marco, la fe como *assensus* no exigía esfuerzo, y el énfasis estaba entonces en los otros significados de la fe que consideraremos enseguida. En efecto, en el sentido moderno y más común de la palabra «fe», aceptar la visión cristiana no exigía fe. Ahora, sin embargo, la fe como *assensus* ha pasado a exigir un esfuerzo.

Lo opuesto a la fe como *assensus* tiene formas suaves y fuertes. La forma suave es la duda; la fuerte es la incredulidad. Si uno tiene dudas, no tendrá mucha fe. Y la incredulidad es la ausencia de fe. Si uno piensa que creer es lo que Dios quiere de nosotros

[4] Se trata de la edición de 1966 del *Random House Dictionary*, citado por W. C. Smith, *Belief and History*. Charlottesville, VA, University Press of Virginia, 1977, p. 65. Estoy en deuda con este libro y con su magistral *Faith and Belief. The difference between them*. Oxford, On World, 1998 (publicado primeramente en 1979).

entonces tanto la duda como la incredulidad son experimentadas como pecado. Este era mi caso cuando yo era adolescente: experimentaba mis dudas y los brotes de incredulidad como pecados, y rezaba para pedir perdón. Muy a menudo terminaba mis oraciones con unas palabras del evangelio de Marcos: «Creo, pero ayúdame en mi falta de fe».

Esta visión de la fe está muy extendida y es tan penetrante que para muchos es difícil pensar que la fe pueda tener otro sentido. Pero pone el énfasis en el sitio incorrecto, y de esta forma distorsiona el significado de la fe cristiana.

Bien pensado, que la fe cristiana tenga que ver con la creencia es una idea más bien extraña. Sugiere que lo que de verdad importa a Dios son las creencias de nuestra mente, como si creer las cosas correctas fuera lo que Dios principalmente espera; como si tener las creencias acertadas fuera lo que nos va a salvar. Y si uno tiene creencias inadecuadas puede tener problemas. Es notable llegar a pensar que Dios se preocupa tanto de las creencias.

Además, cuando se piensa en esto, la fe como creencia es relativamente impotente, relativamente débil. Es posible creer las cosas correctas y seguir siendo un esclavo. Es posible creer todas las cosas correctas y seguir siendo un desgraciado. Es posible creer todas las cosas acertadas y permanecer relativamente sin cambios. Creer que un conjunto de afirmaciones son verdad tiene poco poder transformador.

Hay más que decir sobre la fe como *assensus*, y hacia el final del capítulo volveré a ello y a su papel en la vida cristiana. Ahora vuelvo a los significados de la fe que tienen más que ver con el «corazón». Estos significados son de relación. No ven mucho la fe como creencias. En su lugar, la fe tiene que ver con la relación del ser con Dios en su más profundo nivel.

b) Fe como fiducia

No hay una palabra en inglés cercana a *fiducia*. La más próxima es *fiduciary* («fiduciario»), y tampoco nos lleva muy lejos. Así es que me inclino por la mejor traducción inglesa: *fiducia* es fe

como «confianza», una confianza radical en Dios. De forma significativa, no tiene el sentido de confianza en la verdad de un conjunto de afirmaciones sobre Dios; eso sería simplemente un *assensus* con un nombre diferente. Más bien significa confianza en Dios.

La fe como confianza es como flotar en el océano profundo. Debo la metáfora a Søren Kierkegaard, un cristiano radical que fue uno de los filósofos gigantes del siglo XIX: la fe es como flotar en setenta mil brazas de agua. Si luchas, si te tensas y te agitas chapoteando, es posible que te hundas. Pero si te relajas y confías, flotarás. Es como el relato de Mateo sobre Pedro caminando sobre el agua con Jesús: cuando empezó a tener miedo, empezó a hundirse.

Para ayudar a entender este significado de la fe a una clase de adultos, mi esposa les preguntó: «¿Cuántos de ustedes han enseñado a nadar a un niño pequeño?». Muchos respondieron positivamente. Cuando se les pidió que describieran su experiencia, todos dijeron que el mayor obstáculo era conseguir que el niño se relajara en el agua. Su letanía adecuada era: «Tranquilo, está bien, solo relájate y verás cómo flotas, no hay problema» [5]. La fe como confianza es como confiar en la capacidad que tiene Dios de hacer flotar. La fe es confiar en el océano del existir en el que vivimos, nos movemos y somos.

Para pasar de la metáfora del océano a otras metáforas bíblicas, ahora podemos hablar de la fe como confianza en Dios, comparando a este con nuestra roca y nuestra fortaleza. El punto es el mismo: confiamos en Dios como aquel de quien nos fiamos, como nuestro apoyo, fundamento y base, como nuestro sitio seguro.

También podemos apreciar este significado de la fe volviendo nuestra vista a sus opuestos. Lo opuesto a la confianza no es la duda o la incredulidad, sino la desconfianza. De forma más provocativa e interesante, sus opuestos son la ansiedad o la preocupación. Vemos este significado en palabras familiares atribuidas a

[5] La pregunta de mi esposa se debe a los comentarios hechos por Craig Dykstra, del Lilly Endowment, en una reunión de clérigos patrocinada por el Louisville Institute.

Jesús. Él invita a sus oyentes a ver la realidad marcada por una generosidad cósmica:

> Fijaos en los pájaros del cielo, ni siembran, ni siegan, ni recolectan, ni guardan en granjas, y, sin embargo, Dios los alimenta... Fijaos en los lirios del campo cómo crecen; ni tejen, ni se esfuerzan. Pero yo os digo que ni siquiera Salomón, con toda su gloria, vestía como uno de ellos.

En el extenso pasaje en el que aparecen estas líneas tan familiares, Jesús dice a sus oyentes cuatro veces esto: «No os preocupéis». En otras palabras: «No estéis ansiosos»; y luego añade: «Hombres de poca fe» [6]. Poca fe y ansiedad van juntas. Si estáis ansiosos, tendréis poca fe.

Así, podemos medir nuestro nivel de fe como confianza por la cantidad de ansiedad en nuestras vidas. Si menciono esto no es para añadir un fracaso más con que castigarnos, sino por la buena noticia implícita en esta realización. El crecimiento en la fe como confianza descarta la ansiedad. ¿Quién de nosotros no querría una vida con menos ansiedad, por no decir con ninguna ansiedad? Si no tuviéramos ansiedad, ¿podemos imaginar lo libres que nos sentiríamos? ¿Lo mucho que seríamos capaces de amar? La fe como confianza radical tiene una gran fuerza transformadora.

c) *Fe como* fidelitas

Como en el caso de *assensus*, el significado del término latino es sugerido por su equivalente más cercano en inglés: fe como *fidelity* (es decir, como «fidelidad»). Se trata de la fe como lealtad. La fe es lealtad en nuestra relación con Dios. Significa lo mismo que fidelidad en una relación humana comprometida: somos leales (o no) con nuestras parejas o socios. Fe como fidelidad significa lealtad, el compromiso del ser en su nivel más profundo, el compromiso del corazón.

[6] Mt 6,25-33 = Lc 12,22-31. Es, por tanto, material de Q, y muy primitivo. Sobre Q, cf. la nota 5, en p. 100.

La fe como *fidelitas* no significa lealtad a afirmaciones sobre Dios, sean de la Biblia, del Credo o de la doctrina. Significa, más bien, fidelidad al Dios al que se orientan la Biblia, los credos y las doctrinas. *Fidelitas* se refiere a un centramiento radical en Dios.

Su opuesto no es la duda ni la incredulidad. Es más bien, como en las relaciones humanas, la infidelidad, ser desleal en nuestra relación con Dios. Por usar una metáfora bíblica llamativa, lo opuesto a este significado de fe es el adulterio. Cuando la Biblia habla de adulterio, casi nunca se refiere a relaciones humanas de tipo sexual. Algunas veces lo hace, como en los diez mandamientos y en algún otro pasaje. Pero cuando los profetas acusan a Israel de adulterio o cuando Jesús habla de una «generación perversa y adúltera», no están diciendo que haya muchas esposas conquistadas. Se refieren más bien a la infidelidad a Dios y a la alianza.

Otro término bíblico expresivo de la infidelidad a Dios es «idolatría». Aunque el mandato de evitar la idolatría incluye no adorar a los ídolos, su significado central es entregar la lealtad decisiva a algo que no sea Dios. La idolatría es centrarse en algo finito más que en lo sagrado, que es infinito y está más allá de cualquier imagen. Como opuesto a la idolatría, fe significa lealtad a Dios, y no a los muchos que pretenden ser dioses ante nosotros. La fe cristiana significa lealtad a Jesús como el Señor, y no a la seducción de los que pretenden ser señores de nuestras vidas, sean la nación, las riquezas, el éxito, la familia o el deseo.

En la Biblia hebrea, la fe como fidelidad es el significado del primero de los diez mandamientos: «No tendrás otros dioses por delante de mí» (Ex 20,3). En el Nuevo Testamento es el significado del principal mandamiento, «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu fuerza vital, con toda tu mente y con todas tus fuerzas». Y es seguido inmediatamente por uno segundo, «parecido a él: Amarás a tu prójimo como a ti mismo[7]». *Fidelitas* significa amar a Dios y al prójimo, y ser leal sobre todo a estas dos grandes relaciones.

[7] Mc 12,30-31. Cf. también Mt 22,37-39 y Lc 10,27. He cambiado «alma» por «fuerza vital», de la *New Revised Standard Version*, porque expresa mejor el significado subyacente hebreo y griego.

Pero, ¿cómo somos leales a Dios? Aunque supongan un reto, los caminos de la fe son también sencillos. Significa estar atentos a nuestra relación con Dios, de igual forma que la lealtad en las relaciones humanas significa no solo no hacerlas peligrar, sino también poner atención en la relación. Esto último lo hacemos a través de un medio tan simple como el culto, la oración, la práctica y una vida de compasión y justicia. El ser leales a Dios significa no solo amarle, sino amar aquello que él ama, es decir, al prójimo y, desde luego, a toda la creación. La fe como *fidelitas* incluye, pues, un imperativo ético.

d) Fe como visio

Tal como sugiere la palabra inglesa (y la española) más cercana, «visión», esta es la fe entendida como «forma de ver». En concreto, esta es una fe entendida como una manera de ver la totalidad, una forma de ver «lo que es». Debo el germen de este enfoque al teólogo de medidos del siglo XX H. Richard Niebuhr, en su libro *The responsable Self*[8]. En él habla de la capital importancia que tiene cómo vemos la totalidad de lo que es, porque ello afectará a cómo respondamos a la vida. De ahí que, en el título del libro, el ser responsable se refiere no al ser especialmente cumplidor y consciente, sino al ser que responde.

Esa totalidad de la que hablamos podemos verla de tres maneras, y cada una de ellas se corresponde con una manera particular de responder a la vida. Primero podemos ver la realidad como hostil y amenazadora. La forma clínica de esta es la paranoia, por supuesto, pero no se tiene que ser paranoico para ver la realidad de esta manera. La base está en que ninguno de nosotros sale vivo de aquí. Y este es el destino no solo mío o nuestro, sino de todos aquellos a los que amamos, incluyendo nuestros hijos y nietos. La

[8] A. R. Niebuhr, *The responsible Self*. San Francisco, Harper and Row, 1963, esp. pp.139-145. Cf. también pp. 115-121. Niebuhr, a su vez, atribuye el germen de su desarrollo a A. N. Whitehead, *Religion in the making*. Nueva York, McMillan, 1926. Cf. también A. R. Niebuhr, *Radical Monotheism and Western culture*. Nueva York, Harper and Brothers, 1960, pp. 16-23, 116-126.

muerte nos atrapará a todos. Además, los astrofísicos nos dicen que incluso la Tierra y el sistema solar serán destruidos algún día, cuando el Sol estalle en sus jadeos. En un nivel más finito, la vida está llena de amenazas para nuestra existencia: accidentes, enfermedades, violencia, desempleo, pobreza. La vida fácilmente parece amenazadora.

Si vemos la realidad de esta forma, ¿cómo responderemos a la vida? En tres palabras: a la defensiva. Intentaremos construir sistemas de seguridad y autoprotección para mantener a las fuerzas hostiles lo más alejadas posible. El intento de asegurarnos ante una realidad amenazadora adopta muchas formas: secular, material y también religiosa.

Así pues, muchas formas de cristianismo popular a través de los siglos han visto la realidad de esta manera. Dios es quien de verdad nos va a «sorprender», a no ser que ofrezcamos los sacrificios adecuados, nos comportemos bien o creamos las cosas correctas. Esta es la «amenaza» del paradigma antiguo: Dios nos juzgará y castigará a quienes no actúen correctamente. Pero si actuamos correctamente, entonces quizá el fuego destructor que todo y a todos devora no nos alcanzará.

En la segunda forma de ver la totalidad, esta es percibida como indiferente. No paranoicamente, como en la primera; esta visión no asume que la realidad esté ahí para «sorprendernos». Más bien, «lo que es» es sencillamente indiferente a los propósitos y fines humanos. Esta es el más común de los modernos puntos de vista seculares. El universo está formado por remolinos de campos de fuerza de materia y energía, pero no son ni hostiles ni favorables para nuestras vidas y sueños. Aunque pueda ser percibido como elegante e incluso magnífico, en realidad es indiferente para los significados humanos.

Si vemos la realidad de esta manera, nuestra repuesta a la vida tendrá menos ansiedad y paranoia que la primera forma, pero es previsible que sea aún defensiva y precavida. Responderemos construyendo toda la seguridad posible en medio de un universo indiferente. Allí puede haber una estética rica para esta vida. Podemos intentar el disfrute de su belleza mientras estamos aquí, podemos incluso intentar cuidar el mundo tan bien como podamos, pero, finalmente y con seguridad, estaremos preocupados sobre todo por nosotros mismos y por aquellos que resulten más importantes para nosotros.

La tercera forma en que podemos ver «lo que es» es contemplarlo como aquello que da vida y que alimenta. Ha traído a la existencia a todo lo que es, también a nosotros. Mantiene nuestras vidas. Está lleno de maravilla y belleza, aunque a veces estas sean terribles. Por usar un término teológico tradicional, esta es la visión de la realidad como «gracia». Es la manera de ver de la que habla Jesús en sus palabras sobre los lirios y los pájaros. Dios los alimenta, los viste y –recordando otro dicho de Jesús– envía la lluvia sobre el justo y el injusto. Dios es generoso.

Esta forma de ver la totalidad hace posible una respuesta diferente a la vida. Lleva a una confianza radical. Nos libera de la ansiedad, la autopreocupación, la inquietud de proteger al ser con los sistemas de seguridad que marcan los dos primeros puntos de vista. Lleva a la «autodespreocupación de la fe», y así a la capacidad para amar y estar presente en cada momento [9]. Genera una «voluntad de entregar y ser entregado» en aras de una visión que va más allá de nosotros mismo [10]. En esta frase, tanto la voz activa como la pasiva son significativas: entregarnos y permitir ser entregados. Lleva al tipo de vida que vemos en Jesús y en los santos conocidos o desconocidos. O, usando las palabras de Pablo: lleva a una vida marcada por la libertad, la alegría, la paz y el amor.

Para algunos, esta forma de ver puede parecer ingenuamente optimista. Pero Niebuhr no era Pollyanna. Sabía del Holocausto y de todas las cosas horribles que podemos hacernos unos a otros. La cuestión no es que la realidad sea simplemente «grata» o que uno pueda demostrar que es amable. La cuestión es, más bien, que es importante cómo vemos la realidad, porque el cómo vemos «lo

[9] R. Scroggs, *Paul for a New Day*. Filadelfia, Fortress Press, 1977, p. 59.

[10] Debo la frase a J. Fowler, cuyos numerosos libros sobre el desarrollo de la fe son importantes y reveladores. Cf. especialmente *Stages of faith*. San Francisco, Harper & Row, 1981; *Becoming adult, becoming christian*. San Francisco, Jossey-Bass, 2000, ed. rev, y, junto con S. Keen, *Life-maps: conversations on the journey of faith*. Waco, TX, Word, 1978.

que es» afecta profundamente al cómo experimentamos y vivimos nuestras vidas.

Así pues, la fe como *visio* consiste en ver la realidad como gracia. Su opuesto –no fe– es ver la realidad como hostil y amenazante o como indiferente. Este significado de la fe está relacionado muy de cerca con la fe como *fiducia*, como confianza. Lo que añade, sin embargo, es que el cómo vemos la realidad y nuestra capacidad para confiar están íntimamente relacionadas entre sí. Confianza y *visio* van juntas; confianza en Dios y cómo vemos a Dios corren parejos.

Como una forma de ver, la fe como *visio* conecta con el énfasis del paradigma emergente sobre la metáfora. La metáfora tiene que ver con «cómo vemos». Para el paradigma emergente, la Biblia y la tradición cristiana son entendidas como una metáfora gigante a través de la cual vemos a Dios. La fe cristiana tiene que ver con vivir dentro de la tradición cristiana como una metáfora de Dios.

De forma significativa, las tres últimas formas de comprender la fe son todas ellas relacionales. La fe como *visio* es una forma de ver la totalidad que conforma nuestra relación con «lo que es», o sea, con Dios. La fe como *fidelitas* es la lealtad en nuestras relaciones con Dios. Y la fe como *fiducia* es la profundización de la confianza en Dios que surge de una profunda relación con él.

Estas tres formas son también las más importantes. La experiencia de Martín Lutero, uno de los héroes de la fe en la Iglesia y que fue el mentor espiritual de mi niñez, ejemplifica esto. Quizá más que nadie en los últimos quinientos años, Lutero es responsable de que la fe sea algo tan central en el vocabulario cristiano.

Pero, para Lucero, la fe no era primariamente *assensus*. Después de su decisión de entrar en un monasterio en un momento de terror durante una aparatosa tormenta, Lutero pasó una década de tortura agónica y de autonegación ascética, tratando de ser lo suficientemente justo para Dios. Durante esos años tuvo *assensus* en abundancia, y esto le aterraba. Precisamente porque creía todo lo que había que creer estaba lleno de ansiedad y miedo. Su transformación ocurrió mediante una experiencia radical de la gracia que transformó su forma de ver (*visio*) y le llevó a comprender que la fe consistía en confiar en Dios (*fiducia*), lo que le condujo a una

vida de total lealtad (*fidelitas*) a Dios. Para Lutero, la fe salvífica no era *assensus*. Tenía mucho más que ver con *visio*, *fiducia* y *fidelitas* [11].

La fe, en estos tres sentidos, nos permite vivir nuestras vidas y afrontar nuestra muerte de una forma nueva. En esta vida, un centramiento radical en Dios nos lleva a una profundización en la confianza que transforma la manera en que vemos y vivimos nuestras vidas. Ver, vivir, confiar y estar centrados son realidades relacionadas entre sí de forma compleja. Todas son asunto del corazón, y no primordialmente de la cabeza. Y en nuestra muerte, morir significa confiar en que Dios nos mantiene a flote, en que aquel que nos ha conducido en la vida es el mismo hacia el que morimos.

Volviendo a la fe como *assensus*

Vuelvo a la fe como *assensus*, en parte porque estuve muy duro con ella antes en este capítulo arguyendo que poner el énfasis en ella distorsiona el significado de la fe y de la vida cristiana. Ahora vuelvo a ello, porque realmente juega un papel. Hay afirmaciones que son centrales para la fe cristiana.

En particular, tres afirmaciones son fundamentales: la realidad de Dios, el lugar central de Jesús y la importancia central de la Biblia. Estos serán los temas de los próximos tres capítulos: he aquí un sumario reducido.

- *Ser cristiano significa afirmar la realidad de Dios.* Dios es real. Hay un «Más», usando un lenguaje que también utilizaré en el capítulo 4. La Biblia y todas las religiones durade-

[11] De forma similar, para Juan Calvino, la otra voz más importante de la Reforma, la fe es, sobre todo, confiar en la bondad de Dios para con nosotros. En su *Institución de la religión cristiana*, Calvino define la fe como un «conocimiento firme y cierto de la benevolencia de Dios hacia nosotros, fundado en la verdad de la promesa libremente dada de Cristo, revelada a nuestra mente y sellada en nuestros corazones a través del Espíritu Santo». Para un tratamiento lúcido e inspirador de la fe que se basa fuertemente en Lutero, cf. G. ADOLPHSEN, *Brame; faith, the yes of the Heart*. Minneapolis, Augsburg Press, 1999.

ras del mundo afirman sin ambigüedad que hay un estupendo, magnífico y maravilloso «Más». La fe cristiana incluye esta afirmación.

- *La fe cristiana significa afirmar el carácter absolutamente central de Jesús.* Esto significa ver a Jesús como la decisiva revelación de Dios y de cómo es una vida llena de él. Significa afirmar a Jesús como la Palabra de Dios, la sabiduría de Dios, la luz del mundo, el camino, y más: todo ello conocido en una persona. Y, como cristianos, podemos decir que eso es lo que Jesús es para nosotros. Sin necesidad de decir que él es la única revelación o la única adecuada de entre las religiones del mundo. Afirmar el carácter central de Jesús para los cristianos no debe conducir al exclusivismo cristiano [12].
- *La fe cristiana significa afirmar el carácter central de la Biblia.* Igual que Jesús es para nosotros la Palabra de Dios revelada en una persona, la Biblia es la Palabra de Dios revelada en un libro. Ser cristiano significa un compromiso con la Biblia como nuestro documento de identidad fundacional. La Biblia es nuestra historia. Lo es para confirmar nuestra visión de la vida, nuestra visión de Dios, de nosotros mismos y el sueño de Dios para la tierra.

La fe cristiana como *assensus* significa afirmar todo lo anterior con profundidad, pero sin rigidez. Con profundidad: la fe implica nuestra lealtad y confianza, y también ver en el más profundo nivel del ser. Sin rigidez: debemos evitar la tendencia humana a una excesiva precisión y certeza. La teología cristiana ha sido asediada a menudo por ambas, por el deseo de saber demasiado y con demasiada precisión. Con frecuencia, la historia de las disputas doctrinales en el cristianismo le deja a uno admirado, pensando cómo algunas personas pueden haber pensado en ocasiones que podían conocer una serie de cuestiones sobre Dios con precisión y certeza. Por ejemplo, si es posible saber sobre las relaciones internas dentro de la naturaleza divina o sobre si el Espíritu Santo procede

[20] Cf. el capítulo 5, pp. 104-105.

del Padre o del Padre y del Hijo, por referirme a un conflicto que fue la razón teológica de la división entre cristianismo occidental y oriental hace unos mil años.

Una comprensión profunda, pero humilde (y por tanto imprecisa), de la fe cristiana como *assensus*, que implica la afirmación del carácter central de Dios que muestran la Biblia y Jesús, está muy cercana a la fe como *visio*. Es una manera de ver la realidad. Idealmente es un asentimiento entendido como algo que otorgamos libremente, como algo que sale de nosotros, porque hemos sido cautivados por una visión exigente y persuasiva, y no un asentimiento entendido como el esforzado cumplimiento de un mandato, como en: hay que creer «X», «Y» o «Z» para poder salvarse. Cuando el asentimiento es entendido así, la fe se convierte en una obra.

Hay aún una cosa más que decir de la fe como *assensus* y de su papel. Me doy cuenta de que he empleado una gran parte de mi vida trabajando sobre el tema de la fe como *assensus*, es decir, pretendiendo delinear una forma de ver el cristianismo con una lógica exigente y persuasiva. Desde esta convicción, extraigo la generalización de que no podemos entregar fácilmente nuestro corazón a algo que nuestra mente rechaza.

Volviendo a la fe como creencia

Anteriormente he subrayado en este capítulo que en el mundo moderno, para muchos, la fe significa sobre todo «creer», entendiendo por creer la aceptación de que una serie de afirmaciones inciertas son verdad. Al terminar este capítulo quiero poner de relieve que los significados premodernos de las palabras «creencia» y «creer», y la palabra latina *credo* son muy diferentes de lo que creer ha llegado a significar en nuestro tiempo. Recuperando esos significados premodernos, vamos a ver que la fe *es* creer. En esto me siento deudor, en gran medida, del historiador de la religión y teólogo de Harvard Wilfrid Cantwell Smith [13].

[13] W. C. Smith, *Belief and History*, o. c., pp. 36-69.

Empiezo con el significado de la palabra latina *credo*. Es la raíz de la palabra «creo» [en el original inglés, *creed*] y también la primera palabra del Credo niceno y del Credo de los Apóstoles. Ambos están considerados como afirmaciones definitivas de la fe cristiana.

Normalmente traducimos *credo* como «yo creo». Y, puesto que la mayoría de la gente moderna entiende «yo creo» como «doy mi asentimiento a», muchos cristianos tienen problemas con los credos. Desde luego, si yo fuera a hacer una lista con las diez preguntas que se me plantean más frecuentemente al hablar a grupos cristianos, en esa lista estaría: «¿Qué hacemos con los credos?». La razón es que piensan que decir «yo creo» significa dar su asentimiento mental a la verdad literal de cada afirmación del Credo. *Assensus* y literalismo se combinan a menudo en el mundo moderno tanto por creyentes como por no creyentes.

Sin embargo, *credo* no significa: «Por la presente, doy mi asentimiento a la verdad fáctico-literal de las siguientes afirmaciones». Más bien sus raíces latinas se combinan para significar: «Entrego mi corazón a». Como mencionamos antes en este capítulo, el corazón es el ser en su nivel más profundo, un nivel más hondo que el intelecto. En cuanto entrega del propio corazón, *credo* significa «comprometo mi lealtad a».

Así, cuando decimos *credo* al principio del Credo, estamos diciendo «entrego mi corazón a Dios». Pero, ¿quién es ese? ¿Quién es ese Dios al que prometemos nuestra lealtad? El resto del Credo cuenta la historia de aquel al que entregamos nuestros corazones: Dios como creador del cielo y de la tierra, Dios como conocido en Jesús, Dios como presente en el Espíritu.

Igual que *credo* implica un nivel del yo más profundo que el intelecto, a los significados premodernos de la palabra «creer» les pasa lo mismo. Antes del siglo XVIII, la palabra «creer» no significaba creer en la verdad de unas afirmaciones o proposiciones, fueran problemáticas o no. Gramaticalmente, el objeto del creer no eran afirmaciones, sino una persona. Además, los contextos en los que se usa la palabra en inglés premoderno dejan claro su significado: «querer», «valorar», «ofrecer la propia lealtad a», «darse uno mismo a», «comprometerse con». Significaba lo que *fidelitas* y *fiducia* significan: fidelidad, lealtad, compromiso y confianza.

De forma más sencilla, «creer» significaba «amar». Ciertamente, las palabras inglesas *believe* (= «creer») y *belove* (= «amar») están íntimamente relacionadas. Lo que creemos es lo que amamos. La fe tiene que ver con amar a Dios.

Relacionando todo esto con los cuatro significados de fe, la palabra «creer» (en inglés, *believing*) originalmente cubría los cuatro. Pero desde la época moderna venimos sufriendo una reducción extraordinaria del significado de «creer». Lo hemos reducido y convertido en una «creencia», creencia en proposiciones: creer que un conjunto concreto de afirmaciones o proposiciones es cierto. Pero originalmente «creer» incluía todas las dimensiones de la fe que hemos descrito.

Los significados premodernos de «fe» generan una comprensión relacional de la vida cristiana. Vuelvo a las palabras de Jesús, cuando habló sobre el mandamiento más importante, y al hacerlo usó la palabra «relación» como sustituto. Es exegéticamente defendible y expresa bien el significado. En el centro de la vida cristiana hay dos relaciones que son finalmente una. La primera es «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu mente y todas tus fuerzas». La segunda relación, «parecida a esta», es «amarás al prójimo como a ti mismo».

Y el pasaje concluye con que «de estas dos relaciones dependen toda la ley y los profetas» (Mt 22,40). En la época de Jesús, la Ley y los profetas –las dos primeras partes de la Biblia judía– era todo lo que había sido incluido en el canon. Por tanto, Jesús declara que la totalidad de la Escritura depende de esas dos relaciones. La vida cristiana es tan sencilla y tan desafiante como esto: amar a Dios y amar todo aquello que Dios ama.

Este es el significado central de la fe. Dado el sentido premoderno de la palabra «creer», creer en Dios es amar a Dios. La fe, pues, tiene que ver con amar a Dios y a todo lo que él ama. La vida cristiana consiste en amar a Dios y amar todo lo que él ama. La fe es nuestro amor a Dios. La fe es el camino del corazón.

3

LA BIBLIA. EL CORAZÓN DE LA TRADICIÓN

El cristianismo está centrado en la Biblia. Por supuesto, su centro último y definitivo está en Dios, pero es el Dios del que habla la Biblia y hacia el que apunta. Dios es también conocido de otras maneras y en otras religiones, estoy convencido, pero ser cristiano consiste en estar centrado en el Dios de la Biblia. Este es un signo no de exclusivismo cristiano, sino de identidad cristiana. La Biblia es para nosotros, como cristianos, nuestra Sagrada Escritura, nuestra Historia Sagrada.

Sin embargo, la Biblia se ha convertido para muchos en un obstáculo. En la última mitad del siglo XX, probablemente más cristianos han abandonado la Iglesia por causa de la Biblia que por ninguna otra razón. Para ser más precisos, se fueron porque la forma de ver la Biblia propia del paradigma antiguo dejó de tener sentido para ellos. El literalismo bíblico contemporáneo –con su énfasis en la infalibilidad bíblica, la realidad histórica y los absolutos morales y doctrinales– es un obstáculo para muchísima gente.

He aquí una lista ilustrativa del tipo de afirmaciones que la gente encuentra difíciles cuando se entienden al pie de la letra:

- que la Tierra (y el universo como un todo) fue creada en seis días y no hace mucho tiempo (Gn 1-3);
- que Adán y Eva fueron dos personas reales, y que la «caída» trajo al mundo la muerte (Gn 2-3);
- que Dios envió un diluvio universal que destruyó toda la vida, excepto a Noé, su familia y una pareja de animales capaces de reproducirse, que se salvaron en un arca (Gn 6-7);

- que todo el mundo hablaba inicialmente el mismo idioma y solo posteriormente se dividió en diferentes grupos idiomáticos (Gn 11);
- que Dios ordenó el sacrificio de los amalecitas: hombres, mujeres, niños y recién nacidos (1 Sam 15,3);
- que Dios reguló (y por tanto legitimó) la esclavitud (que se encuentra en ambos Testamentos);
- que a Dios le preocupa (o siempre le ha preocupado) el que llevemos vestidos hechos con dos tipos de telas (Lv 19,19);
- que Dios ordenó la subordinación de la mujer;
- que Jesús es el único camino de salvación y que la gente solo puede salvarse creyendo literalmente que murió por nuestros pecados.
- que los incrédulos judíos son hijos del demonio (Jn 8,44);
- que la segunda venida de Jesús implicará la destrucción de casi toda la humanidad.

Todas estas afirmaciones (y muchas más) están en la Biblia. Por ello, son muchos los que simplemente no pueden creer en el presupuesto en que se basa el paradigma antiguo: que la Biblia es un producto divino y que, por tanto, con formas más suaves o más duras, es la Palabra de Dios infalible y sin error posible. Y las dificultades que tienen con la infalibilidad y el literalismo no nacen de lo que desconocen sobre la Biblia. Nacen de lo que sí conocen.

El paradigma emergente proporciona una alternativa al literalismo bíblico. Utilizo tres adjetivos para describirla: se trata de una comprensión de la Biblia *histórica, metafórica* y *sacramental*. Con estas palabras intento describir una visión que es ampliamente compartida por los principales estudiosos bíblicos implicados en la vida de la Iglesia, así como por los laicos y clérigos formados en el moderno estudio de la Biblia.

Y, aunque aquí enfatizo e ilustro su enfoque bíblico, creo que es aplicable también a los credos y a otras enseñanzas cristianas de carácter normativo.

La Biblia como producto histórico

Ya que recientemente he escrito largo y tendido sobre la Biblia como producto histórico [1], ahora presento aquí de forma resumida los puntos principales:

- La Biblia es el producto de dos comunidades históricas: el antiguo Israel y el primitivo movimiento cristiano.
- Como tal es un producto humano, no divino. Esto no supone de ninguna manera una negación de la realidad de Dios. Más bien supone ver la Biblia como la respuesta a Dios de estas dos antiguas comunidades.
- En cuanto respuesta suya a Dios, la Biblia nos dice cómo vieron ellos las cosas. Sobre todo, nos dice cómo vieron su vida con Dios. Contiene sus relatos sobre la presencia de Dios en sus vidas, sus leyes, sus enseñanzas éticas, sus oraciones y sus alabanzas, su concepción de la vida y sus sueños y esperanzas. No se trata del testimonio de Dios sobre Dios (no es un producto divino), sino su testimonio en favor de Dios.
- En cuanto producto humano, la Biblia no es «la verdad absoluta» o «la verdad revelada de Dios», sino que está condicionada culturalmente. Para muchos, este condicionamiento cultural, que la relativiza, implica algo de rango inferior, e incluso negativo. Pero lo «relativo» significa relacionado: la Biblia está relacionada con su tiempo y su lugar. E igualmente, «culturalmente condicionada» significa que la Biblia usa el lenguaje y los conceptos de las culturas de las que toma su forma. Por usar un ejemplo no bíblico: el Credo niceno emplea el lenguaje de la filosofía helenística del siglo IV para expresar las convicciones más importantes de los cristianos que lo llevaron a cabo. No es un conjunto de verdades absolutas, sino que nos dice cómo veían ellos las cosas. También la Biblia nos dice cómo vieron las cosas nuestros antepasados en la fe, y no cómo las ve Dios.

[1] *Reading the Bible again for the fist time*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001, cap. 2.

- Cuando hay una aproximación a la Biblia de este tipo, muchos de los problemas que los creyentes tienen con la Biblia desaparecen en buena medida [2]. El conflicto entre los relatos de creación del Génesis y la ciencia se desvanecen. Las leyes de la Biblia no tienen por qué ser entendidas como leyes de Dios para todos los tiempos, sino como leyes y enseñanzas éticas de estas comunidades. Los relatos del Dios que destruye a los enemigos de Israel son la forma que tenía Israel de contar su historia, igual que la violenta destrucción de los enemigos de Cristo es lo que algunos primitivos cristianos estaban esperando. Por supuesto, caer en la cuenta de esto no los convierte en «buenos relatos»; pero al menos desaparece el problema de pensar que expresan la voluntad de Dios. En general, una lectura literalista de la Biblia como palabras infalibles de Dios desaparece y es reemplazada por una lectura histórica y metafórica que describiré más adelante.

De igual forma que esta visión de la Biblia no niega la realidad de Dios, tampoco niega que la Biblia esté «inspirada por Dios». Pero entiende la «inspiración» de otra manera. En los últimos siglos, algunos cristianos la han entendido como «inspiración plena», es decir, que cada palabra está inspirada por Dios y, por tanto, tiene la verdad y la autoridad de Dios respaldándola. Efectivamente, para ellos, inspiración significa que la Biblia es un producto divino.

Dentro del paradigma emergente, la inspiración se refiere al movimiento del Espíritu en las vidas del pueblo que produjo la Biblia. El énfasis no se pone en las *palabras* inspiradas por Dios, sino en el *pueblo*, movido por su experiencia del Espíritu, concretamente esas antiguas comunidades y los individuos que escribieron para ellas.

Ver la Biblia de esta manera tiene también implicaciones para la forma de enfocar el pluralismo religioso. Nos permite afirmar la Biblia como la respuesta a Dios en nuestro particular ámbito

[23] Otros ejemplos en *ibid.*, pp. 23-26.

cultural, y nos permite, incluso, reconocer los textos sagrados de otras tradiciones religiosas duraderas como respuesta a lo sagrado en su particular ámbito cultural.

La Biblia como Escritura Sagrada

Al igual que el paradigma antiguo, el paradigma emergente ve la Biblia como Escritura Sagrada. Pero, a diferencia del paradigma antiguo, el emergente ve el estatuto bíblico como sagrado, como la Santa Biblia, y como el resultado de un proceso histórico, no como consecuencia de su origen divino. El proceso es conocido como *canonización*. Los documentos que conforman ahora la Biblia no eran sagrados cuando fueron escritos, pero a lo largo del tiempo fueron declarados como sagrados por el antiguo Israel y por el cristianismo primitivo. El proceso duró aproximadamente cinco siglos para la Biblia hebrea y unos tres siglos para el Testamento cristiano. Al considerar estos escritos sagrados, nuestros antepasados espirituales declararon que eran los documentos más importantes conocidos por ellos.

La calificación de la Biblia como Sagrada Escritura hace referencia tanto a su estatuto como a su función. Ambas cosas van juntas. Su estatuto sagrado significa para los cristianos que continúa siendo la más importante colección de documentos que conocemos. Como Escritura Sagrada, sus funciones son:

- *nuestro documento fundacional*: la base sobre la que está construido el cristianismo, sin la cual la estructura se derrumbaría;
- *nuestro documento de identidad*: sus relatos y su visión pretenden configurar nuestra percepción de quiénes somos y de en qué consiste nuestra vida con Dios;
- *nuestra «tradición de sabiduría»*: en sentido amplio, «sabiduría» hace referencia a las dos preguntas más importantes de la vida: ¿qué es lo real? y ¿cómo viviremos?

Ser cristiano significa estar en conversación continua con la Biblia como base fundacional de nuestra identidad y visión. Si

esta conversación cesa o se hace casual, dejamos también de ser cristianos, pues la Biblia está en el corazón del cristianismo.

Por tanto, la Biblia es ambas cosas: Escritura Sagrada y producto humano. Es importante afirmar las dos. Utilizando las etiquetas estereotipadas, tanto los conservadores como los liberales dentro de la Iglesia han sido a veces reluctantes a hacerlo. Los cristianos conservadores se resisten a afirmar que la Biblia es un producto humano. Temiendo que, al hacerlo, perdería su estatuto de autoridad y de revelación divinas. Los cristianos liberales o progresistas son a veces reticentes a la hora de afirmar que la Biblia es Escritura Sagrada, temiendo que, si lo hacen, podrían abrir la puerta a las nociones de literalismo, infalibilidad y absolutización. Sin embargo, una visión lúcida de la Biblia y de su papel en la vida cristiana requiere considerarla como sagrada y al mismo tiempo como producto humano. Es humana por origen y sagrada por estatuto y función.

La fuerza iluminadora del contexto histórico

Más que una interpretación literal fáctica, el paradigma emergente emplea una interpretación histórico-metafórica de la Biblia. Los dos adjetivos son importantes, y voy a empezar por el primero.

Una aproximación *histórica* asume con toda seriedad que la Biblia nos viene de un pasado remoto. No fue escrita para nosotros ni por nosotros, sino para la gente que vivía entonces. Por tanto, pone el énfasis en la importancia del contexto histórico: la fuera iluminadora de colocar un texto bíblico en su antiguo contexto. Nos ayuda a ver lo que estas palabras significaron para las comunidades que las produjeron. Realmente, esta es la característica definitoria de una aproximación histórica. El contexto histórico de un texto incluye:

- su antiguo contexto en la vida de la comunidad. Por ejemplo, es muy iluminador escuchar las palabras de la segunda parte de Isaías en el contexto del exilio del pueblo judío en Babilonia. Las palabras cobran vida en ese contexto;

- su antiguo contexto literario en el documento en el que se funda; la relación entre un texto y otros en el mismo libro;
- su antiguo contexto canónico, es decir, su relación con otras partes de la Biblia. Por ejemplo, los relatos evangélicos en los que Jesús alimenta a la multitud en el desierto son un eco de los relatos en los que aparece Israel siendo alimentado en el desierto.

Una aclaración importante: la aproximación histórica *puede* plantear la pregunta sobre la historia que hay detrás de un texto. ¿Ocurrió realmente el hecho narrado? Pero la pregunta no siempre es importante, y rara vez es decisivamente importante. De hecho, su importancia ha sido a menudo magnificada en la era moderna. No siempre es importante o decisivamente importante, porque buena parte del lenguaje bíblico es metafórico, y esto nos lleva al segundo adjetivo.

La verdad de la *metáfora*. Tal como uso la palabra, «metáfora» es una categoría tipo paraguas. Tiene un sentido positivo y negativo al mismo tiempo. Negativamente significa *no literal*. Positivamente significa un *significado más que literal* del lenguaje. Por tanto, el significado metafórico no es inferior al literal, sino que es un significado más que literal [3].

Hay más de una justificación para usar una aproximación metafórica a la Biblia. Una razón es que gran parte de su lenguaje es, obviamente, metafórico. La Biblia habla habitualmente de Dios como si tuviera manos, pies, ojos y oídos, pero, claro, Dios no tiene nada de eso.

Otra razón es que la Biblia contiene tanto historia como metáfora. Combina memoria histórica y narrativa metafórica. Algunos sucesos de los que habla ocurrieron realmente, y la comunidad preservó su recuerdo. Pero incluso cuando un texto contiene memoria histórica, resulta más importante su significado más que literal. Por ejemplo, el exilio en Babilonia en el siglo VI a. C. sucedió realmente, pero la forma de narrarlo le confiere un significado más que histórico. Se convirtió en una narración metafórica del

[3] *Ibid.*, cap. 3.

exilio y el retorno, imágenes imborrables de la condición humana y su salvación.

En otros casos puede haber poca o ninguna realidad histórico-fáctica detrás de los relatos. Por ejemplo, los relatos de creación del Génesis, el jardín del Edén, la expulsión de Adán y Eva, el asesinato de Abel a manos de Caín, Noé y el diluvio y la torre de Babel son lo que se puede llamar «narraciones puramente metafóricas». No están relatando la primitiva historia de la Tierra ni de la humanidad; no son historia recordada. Sin embargo, como narraciones metafóricas pueden ser profundamente verdaderas aún no siendo literalmente reales.

Esta afirmación –que el lenguaje metafórico puede ser verdad– necesita ser subrayada en nuestro tiempo. En la moderna cultura occidental tendemos a identificar la verdad con los hechos y, por tanto, a devaluar el lenguaje metafórico. En gran medida nos hemos convertido en sordos para la metáfora, considerándola a menudo como un lenguaje «bonito» para algo que podría ser dicho de forma más directa.

Por ejemplo, cuando alguien pregunta: «¿Es verdad esa historia?», generalmente quiere decir: «¿Sucedió realmente?». Otro ejemplo: mis alumnos a veces responden a la sugerencia de que tal relato es metafórico o simbólico preguntando: «¿Quiere usted decir que es *solo* una metáfora, *solo* un símbolo?». En su mentalidad, el lenguaje metafórico y simbólico es menos importante, menos verdadero que el lenguaje que se refiere a hechos reales.

Incluso estudiosos bien preparados dicen lo mismo algunas veces. Uno de ellos, al hacer la recensión de mi libro sobre la Biblia escribió que «una metáfora es siempre una mentira», y censuró mi visión de la Biblia porque contenía «ficciones metafóricas». La idea de que todas las metáforas son mentiras es excepcional, como lo es la combinación de metáfora y ficción.

Sin embargo, yo no hablo de ficciones metafóricas, sino de verdades metafóricas. Habida cuenta de la importancia de este punto, quiero insistir en él de varias formas.

Me han dicho que el novelista alemán Thomas Mann definió el mito (una forma concreta de narración metafórica) como «un

relato sobre la forma en que las cosas nunca fueron, pero siempre son». Por tanto, ¿es verdadero un mito? Literalmente verdadero, no. Realmente verdadero, sí.

Para citar un proverbio sueco, modificándolo después: «La teología es más que poesía, no menos que ciencia» [4]. El proverbio afirma que el lenguaje teológico se parece más al lenguaje poético que al de los hechos, incluso cuando es más que poesía en aquello que crea una afirmación verdadera. En cuanto tal, no es «menos que ciencia», no es inferior al lenguaje de los hechos. Por tanto, la metáfora *bíblica* es más que poesía, no inferior al lenguaje de los hechos.

Un sacerdote católico dijo una vez en un sermón: «La Biblia es verdad, y parte de ella sucedió». Quedándonos con lo obvio de su afirmación, la verdad de la Biblia no depende de los hechos históricos que contiene.

Lo mismo es planteado por un cuentacuentos nativo americano, cuando empieza contando la historia de la creación de su tribu: «Ahora no sé si ocurrió así o no, pero sí sé que esta historia es verdad».

A veces pregunto a mi auditorio cuántos de los presentes escuchan «Noticias desde el lago Wobegon», en el programa de radio «Prairie Home companion», de Garrison Keillor. Generalmente más de la mitad lo hacen. Entonces les pregunto si son verdaderos esos relatos. Enseguida captan el asunto. Todos sabemos que Keillor se las inventa y, sin embargo, oímos en ellas verdad. Las encontramos no solo entretenidas, humorísticas y a menudo emocionantes, sino también nos solemos reconocer en ellas, a nosotros y a gente que conocemos.

Desde luego, la analogía con la Biblia no es exacta. Las «Noticias desde el lago Wobegon» es el producto de una mente creativa contemporánea, mientras que la Biblia es el producto de la experiencia de una comunidad de hace más de dos mil años. Además, en la Biblia hay historia; no es simple ficción creativa. Pero hay que seguir diciendo: los relatos pueden ser verdaderos, pueden ser

[25] W. C. Smith atribuye el proverbio a Krister Stendahl en su libro *What is Scripture?* Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 277, n. 2

reveladores, pueden ser epifanías, aun en el caso de que no sean reportajes sobre hechos acaecidos.

Me propongo aclarar ahora qué significa hablar de la «verdad de la metáfora» con algunos relatos bíblicos muy conocidos. Empiezo por el relato de creación del Génesis, desde la creación del universo en seis días a la expulsión de Adán y Eva del jardín del paraíso. Durante los dos últimos siglos, algunos cristianos han defendido con vehemencia el carácter fáctico-literal de estos relatos. Surgieron conflictos que enfrentaron al Génesis con la evolución, a Dios con la ciencia. Aunque su número va disminuyendo, todavía podemos oír a personas que abogan por una creación con carácter de ciencia que hablan de una «joven Tierra», y de cristianos enzarzados en batallas escolares sobre la enseñanza de la evolución. La razón de su pasión es que han identificado verdad con hechos reales; así, en su pensamiento, si los relatos no son sobre hechos reales es que no son verdad. Y si estos relatos no son verdad, la Biblia tampoco lo es. Lo que está en entredicho es su visión de la Biblia.

Una aproximación metafórica conduce a un resultado muy diferente. Los relatos de creación del Génesis son entendidos como relatos de creación de Israel, no como relatos de creación de Dios. Por tanto, no tienen una garantía divina de ser verdad en sentido literal, como los relatos de creación de otras culturas. Cuando son vistas como narraciones metafóricas y no como relatos de hechos, son «mitos», en el sentido que daba a esta palabra Thomas Mann: relatos sobre la forma en que las cosas nunca fueron, pero siempre son. Por consiguiente, son realmente verdad, incluso aun cuando no sean literalmente verdad.

¿Y qué afirmaciones verdaderas realizan? Resumirlas en una serie de frases es virtualmente violar los mismos relatos, que son muy ricos en detalles y matices, conocimiento y elegancia. Sin embargo, por razones de economía lo hago así:

- Dios es el creador de todo lo que es;
- la creación es buena, realmente muy buena;
- somos creados a imagen de Dios;
- vivimos nuestra vida fuera del Paraíso: algo ha ido mal;
- y anhelamos regresar.

Estos son algunos de los significados metafóricos de estos relatos. ¿Son verdad? No pueden ser demostrados, pero pueden ser entendidos como la manera en que las cosas son. Hay pocos conflictos, o ninguno, con otras cosas que creemos saber. Así pues, pueden ser verdad, y estos relatos expresan esas verdades. Pero aún más: en cuanto narraciones metafóricas, estos relatos nos invitan a estas verdades. El lenguaje metafórico es como una invitación para ver de una forma particular. Esos relatos nos invitan a ver de esta manera tanto la realidad como nuestras vidas.

Los relatos del nacimiento de Jesús en Mateo y Lucas proporcionan una segunda ilustración de la verdad de la metáfora. Al igual que los relatos de creación del Génesis, han sido una fuente de conflicto entre cristianos. Algunos de estos insisten en que son y deben ser vistos como narraciones de hechos reales: que Jesús nació realmente de una virgen, que eran realmente hombres sabios (los reyes magos) quienes fueron guiados por una estrella especial hacia Belén, que los ángeles realmente cantaron a los pastores bajo el cielo de la noche. A menudo consideran todo esto como una prueba sobre la ortodoxia. Otros cristianos ven estos relatos como metáforas, y no como reportajes históricos, en parte porque ven motivaciones simbólicas en ellos y en parte porque se preguntan si realmente Dios interviene alguna vez de esta forma.

¿Qué produce una lectura metafórica? Los relatos son tan ricos que solo puedo sugerir alguno de los significados más importantes:

- el relato de Jesús concebido por el Espíritu de Dios afirma que lo que sucedió en Jesús procedía de Dios;
- la estrella especial y la gloria del Señor que llenaba el cielo de la noche sugieren que este es el relato de la luz en nuestra oscuridad, que en el lenguaje del evangelio de Juan, Jesús es la «luz del mundo», la «luz verdadera que ilumina a todos y cada uno»;
- el relato de los sabios paganos llegando al lugar del nacimiento afirma que Jesús es la luz no solo para Israel, sino para todas las naciones, para todos, judíos y gentiles;

- el relato de los pastores, los primeros en ser avisados del nacimiento, afirma que la Buena Nueva –el evangelio– es especialmente para los marginados;
- la canción de los ángeles declara que Jesús es el Señor y el Salvador (y por tanto que el César, que también usaba esos títulos para sí mismo, no lo es);
- el relato del rey Herodes ordenando la matanza de los niños varones recién nacidos resuena como la historia del faraón que publicara una orden similar en tiempos de Moisés. Sugiere que Jesús es como un nuevo Moisés, que está a punto de producirse un nuevo éxodo y que los faraones y los Herodes de este mundo siempre tratan de destruir al portador de la palabra liberadora de Dios. Pero ellos no tienen la última palabra.

Leídos metafóricamente, los relatos significan todo esto y más. Y lo hacen independientemente de su realidad histórica. Además, subrayar en exceso la realidad histórica de los relatos puede distraer de su significado. Cuando ese énfasis se produce, los elementos milagrosos son subrayados de tal forma que «creer» estos relatos significa creer que todos esos acontecimientos espectaculares han sucedido realmente. Este énfasis suele producir un estéril debate entre aquellos que piensan que son reales y los que creen que no lo son, y un interminable toma y daca: «Pasó así»; «no, no fue así»; «sí, sí ocurrió». Cuando sucede esto, el rico significado más que literal se pierde la mayor parte de las veces.

Cuando este debate irrumpe en mi aula, digo a mis alumnos: «Creed lo que queráis sobre si ocurrió de esta manera o no. Hablemos ahora sobre el significado que posee el relato». La afirmación se aplica a los relatos de creación del Génesis, a los relatos evangélicos sobre el nacimiento y, en general, a los relatos de la Biblia: una preocupación por su realidad puede oscurecer el sentido metafórico y la verdad de los relatos en su calidad de metáforas.

Como tercera ilustración de la verdad de la metáfora y de las narraciones metafóricas, paso de los relatos del nacimiento a los de Pascua. Quiero exponer mi comprensión de la verdad de los relatos

de Pascua al margen de una argumentación. Hablando en el sentido más amplio posible, entiendo que su verdad es doble:

- Jesús es una figura del presente y no solo del pasado. Sus primeros seguidores siguieron teniendo experiencia de él después de su muerte, y hoy continúa siendo experimentado. No solo que su memoria o su espíritu pervivieron como a veces podemos hablar de que pervive el espíritu de Lincoln. No, más bien es que fue y sigue siendo experimentado como una figura del presente. Abreviando: Jesús vive.
- No es solo que Jesús viva, sino que «Jesús es Señor». En el Nuevo Testamento, esta es la afirmación fundacional sobre Jesús y hunde sus raíces en la experiencia pascual. Decir que Jesús es Señor es decir más que simplemente Jesús vive. Significa que ha sido elevado a la diestra del Padre, donde él es uno con Dios. Y afirmar que es Señor supone negar todos los demás señores.

Interpretar el significado de los relatos de la Pascua de esta forma puede hacer que me sienta indiferente a las cuestiones sobre los hechos que rodean a estos relatos. Por ejemplo, ¿estaba la tumba realmente vacía? ¿Estaba su cuerpo transformado? ¿Comió realmente un pescado Jesús resucitado? ¿Se apareció a sus discípulos de forma tan físicamente visible que podríamos haberlo grabado en vídeo de haber estado allí?

Para mí, la verdad de los relatos de Pascua no queda en entredicho por estas preguntas. Por ejemplo, el relato de la tumba vacía puede ser una metáfora de la resurrección más que un relato histórico. Como metáfora significa: «No encontraréis a Jesús en la tierra de los muertos». Como dice el ángel en la historia: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?». La verdad de los relatos de Pascua está fundada en la experiencia continua de Jesús como figura del presente, que es uno con Dios y, por consiguiente, «Señor».

Para algunos cristianos, el carácter histórico de los relatos pascuales importa mucho. Por ello a veces me veo implicado en diálogos públicos sobre si la tumba estaba realmente vacía o si la

resurrección afectó al cuerpo físico de Jesús, etc. En un reciente diálogo, un estudioso conservador completaba su posición a favor de afirmar la verdad literal y real de los relatos de Pascua diciendo: «Además de todos estos argumentos históricos para confiar en que Jesús resucitó de entre los muertos física y corporalmente, hay otra razón para saber que estos relatos son verdad: que yo todos los días ando con Jesús».

Al final de mi respuesta volví a su último punto y dije: «Acepto por completo la verdad de su afirmación de que usted camina a diario con Jesús. Ahora bien, si yo fuera detrás de usted con una cámara, ¿habría algún momento en el día en que pudiera sacar una foto de ustedes dos?». Y proseguí: «Por supuesto que esto es una tontería, pero lo que quiero decir es que creo que su afirmación es realmente verdadera, aun cuando ni por un momento pueda imaginar que es literalmente verdadera» [5].

De modo que también diría que el relato de la tumba vacía es realmente verdadero, aunque no lo sea literalmente. El relato del camino de Emaús es realmente cierto, aunque tampoco lo sea literalmente. Y así sucesivamente. Los relatos pueden ser verdaderos sin ser literal y fácticamente ciertos.

De hecho, me pregunto si el énfasis que ponen algunos cristianos en decir que la Biblia es *literalmente* verdadera no es porque su preocupación consiste en afirmar que es *realmente* verdadera. Hay un uso coloquial hoy de la palabra «literalmente» en un sentido categórico y rotundo. Todos hemos oído decir a alguien sobre una persona enfadada, «se salió literalmente de sus casillas» o «literalmente explotó». ¿Significa esto que su cuerpo quedó destrozado? Por supuesto que no. Pero todos entendemos lo que se quiere decir: que la persona se enfadó muchísimo. Curiosamente, la palabra «literalmente» se usa aquí en un sentido no literal para significar «realmente». Así también cuando la gente dice: «Creo que la Biblia es *literalmente* verdadera», yo pregunto: «¿Está usted diciendo que cree que la Biblia es *realmente* verdadera? Si es así, estoy de acuerdo con usted».

---

[5] Puesto que algunos lectores pueden estar al tanto de mis diálogos públicos con N. T. Wright, quiero hacer hincapié en que este diálogo no era con él.

La metáfora como puente

Una aproximación metafórica a la Biblia tiene la capacidad de ser un puente entre el paradigma antiguo y el emergente. En la historia cristiana, el significado más que literal de los textos bíblicos ha sido siempre de la mayor importancia. Solo en los últimos siglos se ha subrayado como algo crucial su carácter literal y fáctico.

Además, buena parte de la predicación cristiana tradicional de hoy pone el énfasis en el significado más que literal y más que histórico de los textos bíblicos. Ofrezco dos breves ejemplos tomados de mi reciente experiencia.

El primero ocurrió en una iglesia pentecostal. El texto del predicador era el relato de la curación por Jesús de un paralítico, que está en el capítulo segundo del evangelio de Marcos. El «versículo clave» del texto y de su sermón era: «Jesús dijo al paralítico: "Levántate, coge tu camilla y anda"». El predicador contó varios relatos breves y conmovedores de gente con parálisis, inmovilizados en sus vidas por adicciones de diversos tipos, por desempleo prolongado hasta desistir de encontrar trabajo alguna vez, por abusos que impiden la relación íntima, etc. Después de cada historia hacía una dramática pausa y decía enfáticamente: «Y a este, Jesús le dice: "Levántate, coge tu camilla y anda"». Pensé que estaba predicando el texto *como metáfora*; es decir: estaba predicando el significado más que literal y más que histórico del texto.

El segundo fue un sermón de Pascua en una iglesia baptista conservadora. El sermón del pastor repetía una frase una y otra vez con gran énfasis en las cuatro últimas palabras: «Ellos fueron a la tumba, pero *la tumba estaba vacía*». En medio de las repeticiones fue contando relatos de gente que se había topado con lo que parecía ser el final de sus vidas y sus esperanzas: desencuentros amargos, tristezas devastadoras, traiciones trágicas, hijos muertos en accidentes o encarcelados, catástrofes financieras, el panorama completo de los problemas humanos. Y después de cada una, con ojos que se agrandaban y voz que se acallaba en un susurro lleno de asombro, pero nítido, decía: «Y fueron a la tumba, pero *la tumba estaba vacía*». Su centro de interés estaba claro: lo que ellos temían era el lugar del final, y la muerte era el

lugar de los comienzos y de una nueva vida. Resultaba enormemente eficaz.

Como el predicador pentecostal, este estaba predicando el texto como metáfora. Desde luego, si yo les hubiera preguntado «¿Creéis que esta historia ocurrió realmente?». Ellos ciertamente habrían respondido: «Sin duda». Sin embargo, no era esto lo que estaban predicando. Su centro de interés no era que, puesto que Jesús tenía poderes curativos, tenía que haber sido el Hijo de Dios, o que, puesto que Jesús resucitó de entre los muertos real, física y corporalmente, ello demostraba que el cristianismo es verdad. Su interés era que estas palabras nos hablan todavía hoy, y lo hacen con fuerza en las circunstancias de nuestras vidas.

Por ello, quizá la metáfora puede ser un puente entre las diversas formas de comprender la Biblia que suscitan conflicto entre los cristianos de hoy. Ello podría suponer la declaración de una moratoria en las cuestiones sobre lo literal y lo real de los hechos o, por lo menos, la aceptación del desacuerdo sobre este asunto. Insistiendo en las palabras que empleé antes: creed lo que queráis sobre si la historia ocurrió así, pero ahora hablemos de lo que la historia significa.

Un comentario final sobre una aproximación metafórica: metáfora significa «ver como». El lenguaje metafórico es *una manera de ver*. Aplicando esto a la Biblia: la Biblia no solo incluye lenguaje metafórico y narraciones metafóricas, sino que ella misma puede ser pensada como una metáfora «gigante». La Biblia como metáfora es una forma de ver la totalidad: una manera de ver a Dios, de vernos a nosotros, la relación divino-humana y la relación de Dios con el mundo. Y la cuestión no consiste en creer en una metáfora, sino en «ver» con ella. Por tanto, no se trata de creer en la Biblia, sino de ver nuestras vidas con Dios a través de ella.

La Biblia como sacramento

Con aproximación sacramental quiero decir entender la Biblia como sacramento. Desde luego, esta es una de sus funciones principales como Escritura Sagrada. Un sacramento es una mediación finita, física y visible de lo sagrado, un medio mediante el cual lo

sagrado se hace presente ante nosotros. Un sacramento es un vehículo o una vasija de lo sagrado.

En lenguaje cristiano, un sacramento es un «signo exterior y visible» que funciona como un «instrumento de la gracia». Los sacramentos son «puertas para lo sagrado» [6], y también puentes para lo sagrado. Algo finito, algo de este mundo, se convierte en un medio por el cual lo sagrado se hace presente ante nosotros.

Tomando la eucaristía –la comunión, la cena del Señor, la misa– como ejemplo, el pan y el vino, productos humanos, visibles y físicos, son los medios por los que Cristo se hace presente ante nosotros. Los cristianos han diferido sobre la explicación del proceso: si el pan y el vino son convertidos en el cuerpo y la sangre de Cristo, o si el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes «en, con y bajo» el pan y el vino, o si la comida es un «memorial» [7]. Pero incluso la visión más suave de estas formas de comprender la cuestión, la del memorial o recuerdo, implica traer a Cristo al presente. Los elementos humanos del pan y el vino se convierten en medios de la gracia, vasijas de barro por las cuales lo sagrado se nos hace presente.

De modo que la Biblia es también un sacramento, un producto humano por el que Dios se nos hace presente. Sus palabras se convierten en un medio a través del cual el Espíritu nos habla en el presente. La función de la Biblia como sacramento es familiar para muchos cristianos en su uso devocional privado. Esta práctica común cristiana supone dedicar tiempo a dar vueltas a un pasaje de la Biblia. El pasaje no es leído con rapidez o para simple información, sino que se deja espacio suficiente con la esperanza de que una frase o afirmación se convierta en un medio por el que el Espíritu nos hable como individuos en lo concreto de nuestras vidas, en la orientación de nuestras vidas.

La Biblia también funciona sacramentalmente en grupos cristianos. La *lectio divina* es una antigua práctica cristiana contemplativa que consiste en una lectura repetitiva de un pasaje de la

---

[6] Título de un libro sobre los sacramentos cristianos, de J. MARTOS, citado por J. MACQUARRIE, *A Guide to the Sacraments*. Nueva York, Continuum, 1999, p. 5.

[7] Los tres enfoques son: transustanciación, consustanciación y *anámnesis* (memorial o recuerdo). La primera se relaciona habitualmente con los católicos, la segunda con luteranos y anglicanos, y la tercera con casi todos los demás protestantes.

Biblia con periodos de silencio entre cada repetición. También en el culto cristiano, las lecturas de los textos bíblicos adquieren carácter sacramental. Las palabras -productos humanos- se convierten en vasijas para la Palabra de Dios.

Y así, después de la lectura de la Biblia en las celebraciones de muchas denominaciones, el lector dice: «Palabra del Señor». Aún más claramente, en la versión neozelandesa del libro anglicano *Book of Common Prayer*, el lector dice: «Escuchad lo que el Espíritu está diciendo a la Iglesia». En estos ejemplos, la Biblia funciona como un sacramento a través del habla y la escucha: escuchamos al Espíritu, que nos habla a través de esas antiguas palabras.

La función sacramental de la Biblia está también sugerida por el lenguaje que hace referencia a comer, alimentarse y digerir. En la propia Biblia, Jeremías, Ezequiel y el autor del Apocalipsis hablan de «comer» las palabras de Dios. Una de las oraciones tradicionales de la Iglesia dice a propósito de las palabras de la Biblia: «Concédenos escuchar, leer, grabar, aprender y *digerirlas interiormente*»[8]. La Biblia se convierte en alimento, la Palabra de Dios en el pan de cada día. Como Jesús, la Biblia es tanto la «Palabra de Dios» como el «pan de vida».

Los cristianos hablan normalmente de dos medios principales de la gracia: palabra *y* sacramento. Tal lenguaje es apropiado. Sugiero que pensemos también en la Palabra *como* sacramento: quiero decir que, en la experiencia de los cristianos, las palabras de la Biblia se convierten en un mediador de la realidad de la que hablan. Cuando el Espíritu habla a través de sus palabras, estas se convierten en sacramento, la Palabra de Dios en vasija de barro.

La Biblia y la vida cristiana

El paradigma emergente para comprender la Biblia -una aproximación histórica, metafórica y sacramental- lleva a una visión de esta y de la vida cristiana bastante diferente de la del paradigma

[8] Ez 2,9-3,3; Jr 15,16; Ap 10,9-10. Las palabras de la oración pertenecen a la oración colecta del domingo más próximo al 16 de noviembre.

antiguo. Este último subrayaba el hecho de creer: creer en la Biblia y en las enseñanzas teológicas derivadas de ella. En el periodo moderno, esto ha significado a menudo creer en su infalibilidad y en su verdad literal y fáctica, una aproximación extendida a menudo a los credos y a las principales doctrinas teológicas.

Para el paradigma emergente, la Biblia -humana en su origen, sagrada en su estatuyo y función- es al mismo tiempo metáfora y sacramento. Como metáfora, es una forma de ver, una forma de ver a Dios y nuestra vida con Dios. Como sacramento, es un medio que usa Dios para hablarnos y venir a nosotros. Esta visión de la función de la Biblia puede extenderse a la tradición cristiana en su conjunto. No solo la Biblia, sino también los credos cristianos, el culto, los ritos, las prácticas y las doctrinas pueden entenderse como metáfora y sacramento.

Dentro de este marco, ser cristiano no consiste, sobre todo, en creer -en el sentido moderno de creer- que determinadas proposiciones son ciertas. Por el contrario, el paradigma emergente subraya el significado relacional de la fe y conduce a una visión relacional y transformadora de la vida cristiana. Ser cristiano significa tener una relación con Dios vivida dentro de la tradición cristiana, que incluye, especialmente, a la Biblia como fundamento de esta tradición y como metáfora y sacramento. La vida cristiana consiste en una relación con aquel a quien la Biblia apunta y sirve de mediación, es decir, una relación con Dios, revelado a través de la Biblia como metáfora y sacramento. Ser cristiano es vivir dentro de esta tradición y dejar que ejerza entre nosotros sus efectos transformadores.

4

DIOS. EL CORAZÓN DE LA REALIDAD

En el corazón del cristianismo está Dios. Sin una rotunda afirmación de la realidad de Dios, el cristianismo no tiene sentido. Y cómo «vemos» a Dios, cómo pensamos sobre Dios, sobre su relación con el mundo y sobre su naturaleza –todo ello igualmente fundamental– tiene la máxima importancia.

En el cristianismo norteamericano de hoy existen dos formas muy diferentes de pensar sobre Dios, dos visiones muy distintas de Dios. En gran medida corresponden al paradigma antiguo y el emergente.

La realidad de Dios

Podemos utilizar, siguiendo a William James, el término genérico para Dios o lo sagrado: «¿Existe un "Más"?» [1]. ¿Es Dios «real»? Esta es la pregunta religiosa central en la cultura occidental moderna. En Estados Unidos, uno podría no verlo así. La encuesta Gallup ha puesto de relieve solventemente durante aproximadamente cincuenta años que el 95% de americanos dicen creer en Dios. Pero es difícil saber qué hacer con este panorama. A mí me resulta claro que Dios no es la pasión central del 95% de nuestra población. Esto no es un juicio, sino una observación: decir que crees en Dios sin estar apasionado por él puede no significar demasiado.

[1] El término «Más» es utilizado frecuentemente en *The varieties of religious experience*, de W. James, publicado en 1902. En un estudio realizado en 1999 entre pensadores de Estados Unidos fue nombrado el segundo libro no de ficción más importante del siglo XX publicado originalmente en inglés.

En Inglaterra, este porcentaje está en torno al 35%. En varios países del norte de Europa es aún menor. ¿A qué se debe este declinar de la importancia de Dios en buena parte de la cultura occidental?

El significado de nuestra visión del mundo

La noción de la «visión del mundo» es central para la comprensión de la cuestión de Dios en el mundo moderno. Nuestra visión del mundo es nuestra *imagen de la realidad*, nuestra imagen o fotografía de la comprensión de *qué es real* y *qué es posible*. Coloquialmente, nuestra visión del mundo es nuestra «gran fotografía» de cómo son las cosas. Filosóficamente hablando, es nuestra metafísica o nuestra ontología.

Todos tenemos una visión del mundo, hayamos pensado o no antes sobre ello. Adquirimos una a través del proceso de crecimiento y desarrollo. La socialización implica también interiorizar la forma de ver las cosas en nuestra comunidad. Si no lo interiorizamos quedaremos dentro de un espectro que tiene en un extremo lo anticonvencional y excéntrico, y en el otro la locura y el comportamiento patológico.

Cuando hablo de interiorizar la forma de ver las cosas de una comunidad estoy usando «comunidad» en un sentido comprehensivo, queriendo decir «cultura», la amplia cultura en la que la gente vive, así como las subculturas que existen dentro de muchas culturas. Por ejemplo, la mayoría de nosotros fuimos socializados en la cultura occidental moderna, aunque estuviéramos también socializados en comunidades más particulares, incluyendo las religiosas. Así, para la mayoría de nosotros, nuestra visión del mundo es una mezcla de elementos interiorizados procedentes de la visión del mundo de nuestra cultura y de la visión del mundo propia de una tradición religiosa. A diferencia de la gente de las sociedades premodernas, a menudo nosotros tenemos conflictos con nuestra visión del mundo.

Esta no es solo nuestra imagen de la realidad, sino también la lente a través de la cual vemos la realidad. La interiorización de

una visión del mundo domestica la realidad, imponiéndole un mapa o una verja, haciéndola así familiar. Además, aceptaremos o no nociones extraordinarias y comunicaciones o relatos de hechos extraordinarios en la medida en que se adapten a nuestra visión del mundo. Esta, pues, conforma nuestro sentido de lo que es real.

Dos cosmovisiones del mundo. Por supuesto, existen muchas visiones del mundo (o cosmovisiones), tantas como culturas y subculturas. Pero, en un nivel realmente fundante, existen dos tipos principales: cosmovisiones religiosas y no religiosas.

En una *cosmovisión religiosa* existe, por usar el término de William James otra vez, un «Más». Además del mundo visible de nuestra experiencia ordinaria, tal como nos lo muestra la ciencia, hay un «Más», un estrato o nivel de realidad no material, una dimensión extra de la realidad.

Esta visión es compartida por todas las grandes religiones del mundo. Haciéndonos eco del lenguaje del historiador contemporáneo de la religión Huston Smith, esta convicción era hasta hace poco la «humana unanimidad» [2]. El «Más» ha sido denominado de diferentes formas: Dios, Espíritu, lo Sagrado, Yahvé, el Tao, Alá, Brahma, Atmán, etc.

En una *cosmovisión no religiosa* no existe un «Más». Solo existe «esto»: el mundo de lo espacio-temporal de materia y energía, y cualquier otra fuerza natural que pueda surgir junto o más allá de él. Nacida en la Ilustración del siglo XVII, a veces es llamada cosmovisión secular o naturalista. Es la imagen familiar del universo como sistema gigantesco hecho de minipartículas de materia, más campos de fuerza misteriosos, operando todos en sintonía con las leyes naturales, que van siendo descubiertas día tras día. Y puesto que esta es la cosmovisión dominante en la cultura occidental moderna, es llamada frecuentemente cosmovisión moderna o cosmovisión de la modernidad.

En los últimos tres siglos, estas dos cosmovisiones han colisionado en la cultura occidental, y, por ello, el tema religioso central de nuestro tiempo es la realidad de Dios. La cosmovisión moderna

---

[2] H. SMITH, *Forgotten Truth*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1992, pp. X, 5, 18. La primera edición (1976) tenía como subtítulo *The Primordial Tradition*.

no reserva para Dios un lugar fundante. Convierte así la realidad de Dios en problemática. Para algunos lleva al rechazo de la realidad de Dios o, por lo menos, a serias dudas al respecto, y, de esta manera, al ateísmo o al agnosticismo.

Y para los que continúan creyendo en Dios cambia la manera de pensar sobre él. Muchos cristianos aceptan básicamente la cosmovisión moderna y su imagen de la realidad, y luego le ponen encima a Dios. Dios es el que ha creado el mundo espacio-temporal de materia y energía como un sistema autocontenido, lo ha puesto en movimiento y quizá, a veces, interviene en él. Dios se convierte en un ser sobrenatural de «ahí fuera», que creó un universo del que permanece normalmente ausente. Esta es, como veremos luego, una seria distorsión del significado de la palabra «Dios».

Volviendo a la cosmovisión religiosa: hay «más» que el mundo de lo espacio-temporal de materia y energía. El término más común de la cultura occidental para referirse a este «Más» es la palabra o el nombre «Dios». Por ello, la pregunta sobre si Dios es real equivale verdaderamente a la pregunta: «¿Existe un "Más"?». Mi respuesta es un enfático «sí».

Por supuesto, no puedo demostrar o probar la realidad de Dios, pero citaré brevemente los datos a los que apelaré. Uso la palabra «datos» mejor que «evidencias» simplemente porque «evidencia» puede sugerir «prueba», lo cual es imposible. Sin embargo, los datos son sugestivos.

En primer lugar, tenemos el testimonio colectivo y la sabiduría de las religiones del mundo que he mencionado brevemente. Desde luego, el hecho de que la mayoría de religiones y culturas premodernas afirmen la realidad de Dios no prueba nada. Pero es razonable tomar en serio la posibilidad de que su afirmación estuviera fundada en lo que ellas sabían y no en lo que ignoraban.

Segundo, los datos de la experiencia religiosa son altamente sugestivos, especialmente en sus formas más dramáticas, como las experiencias místicas, chamánicas y visionarias. A través de la historia y de las culturas, la gente ha tenido experiencias que le han parecido ser abrumadoramente experiencias de lo sagrado. Hay también formas «más tranquilas» de experiencia religiosa en

el día a día de nuestras vidas. La base experiencial de la religión es muy fuerte y, para mí, sin ninguna duda, su fundamento más persuasivo [3].

Tercero, contamos con las provocativas afirmaciones de la ciencia posmoderna, especialmente de la física. En su reciente libro *Why religion matters*, Huston Smith se refiere a dos físicos contemporáneos que han dicho que los procesos más fundamentales del universo ocurren fuera del espacio y del tiempo. Ciertamente, la afirmación amplía e incluso hace añicos la cosmovisión moderna, que afirma solo la existencia del mundo espacio-temporal de materia y energía [4].

Por supuesto, afirmaciones como estas no prueban la realidad de Dios. Pero sí ponen en entredicho el carácter adecuado y definitivo de la cosmovisión moderna. Ciertamente, la visión de la realidad que surge de la física posmoderna es compatible con una cosmovisión religiosa. El conflicto entre religión y ciencia que ha marcado los últimos dos siglos está remitiendo en muchas partes de la Iglesia. Religión y ciencia posmoderna apuntan ambas a un estupendo «Más».

Dos conceptos de Dios

Pero, ¿cómo debemos pensar ese «Más»? Los conceptos sobre Dios conciernen a lo que creemos que hace referencia a la palabra «Dios», y también a cómo pensamos la relación entre Dios y el mundo, la «relación Dios-mundo».

¿Está Dios «ahí fuera» o «aquí mismo»? ¿O las dos cosas?

En la historia del cristianismo hay dos formas principales de pensar sobre Dios y sobre la relación Dios-mundo. Junto con otros

[3] Cf. también mi *The God we never knew*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997, pp. 37-44.

[4] Los físicos son Henry Staap y Geoffrey Chef, de la Universidad de California, en Berkeley. Smith cita a Staap: «Todo lo que sabemos de la naturaleza está de acuerdo con la idea de que el proceso fundamental que tiene lugar en ella se sitúa fuera del espacio-tiempo, pero genera sucesos que pueden ser localizados dentro del espacio-tiempo». H. Smith, *Why religion matters*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001, p. 176.

muchos, llamo a estos dos conceptos de Dios «teísmo sobrenatural» y «panenteísmo»[5].

Uno de los temas centrales del impresionante *bestseller* de Karen Armstrong *Una historia de Dios*, es que estos dos conceptos de Dios corren paralelos a través de la historia de las religiones abrahámicas: judaísmo, cristianismo e islam. Ambos son antiguos y se remontan a los principios de cada una de ellas.

El *teísmo sobrenatural* imagina a Dios como un *ser de carácter personal*. En efecto, Dios es un ser extremadamente superlativo de carácter personal, es, ciertamente, el ser supremo. Mucho tiempo atrás, este ser de carácter personal creó el mundo como algo separado de Dios. De este modo, Dios y el mundo son completamente diferentes: Dios está «arriba en los cielos», «ahí fuera», más allá del universo.

De esta imagen de Dios se deduce que la relación Dios-mundo es contemplada en términos intervencionistas, es decir, desde «ahí fuera» Dios interviene en este mundo de vez en cuando. Para el teísmo sobrenatural en versión cristiana, estas intervenciones incluyen los espectaculares sucesos relatados en la Biblia, especialmente los asociados con Jesús: su nacimiento, milagros, muerte y resurrección. Además, los teístas sobrenaturales afirman generalmente que Dios continúa interviniendo hoy en día, especialmente como respuesta a la oración.

Panenteísmo, la segunda forma de pensar a Dios, lo imagina tanto a él como su relación con el mundo de forma diferente. Aunque la palabra «panenteísmo» tiene solo unos doscientos años, la idea es muy antigua. Más que imaginar a Dios como un ser de carácter personal de «ahí fuera», este concepto imagina a Dios como el *Espíritu circundante* en quien está todo lo que es. El universo no está separado de Dios, sino *en* Dios. Ciertamente, este es el significado de la raíz griega de la palabra «panenteísmo»: *pan* significa «todo», *en* significa «en» y *teísmo* viene la palabra griega *theos*, que quiere decir «Dios».

Igual que el lenguaje del teísmo sobrenatural, esta idea se encuentra también en la Biblia. Su más clara y resumida expresión

[5] Para ver cómo desarrollo con mayor amplitud este contraste, cf. *The God we never knew*, o. c., caps. 1 y 2.

es atribuida a Pablo en el libro de los Hechos: Dios es aquel en quien «vivimos, nos movemos y existimos»[6]. Nótese cómo funciona el lenguaje. ¿Dónde estamos en relación con Dios? Estamos en Dios, vivimos en Dios, nos movemos en Dios, existimos (es decir, tenemos nuestro ser) en Dios. Dios no está «ahí fuera», sino «aquí mismo», rodeándonos por completo.

Significativamente, este concepto no reduce a Dios al universo ni lo identifica con él. Como Espíritu circundante, Dios es más que todo, aunque todo está en Dios. Así pues, Dios no solo está «aquí mismo», sino que también está «más que aquí mismo».

Aunque la palabra «panenteísmo» es poco familiar para muchos cristianos, la idea realmente no lo debería ser. Muchos de nosotros que crecimos en la Iglesia oímos hablar de que Dios estaba arriba en el cielo y en todo lugar, esto es, que era omnipresente. Los términos tradicionales para estas dos dimensiones de Dios son trascendencia e inmanencia: el «ser Más» y la «presencia» de Dios. Combinando estas dos afirmaciones se produce la proposición central del panenteísmo: Dios es «el Más» que «está aquí mismo». El panenteísmo no es un invento moderno, sino un concepto antiguo y tradicional de Dios.

Comprender a Dios como Espíritu circundante lleva a una forma distinta de pensar la relación Dios-mundo. La idea de «intervención» desaparece en el sentido exacto en que yo la defino: intervención presupone que Dios está «ahí fuera», en algún otro sitio, y no aquí; por tanto, Dios debe intervenir para actuar aquí. Pero comprender a Dios como (quien está) «aquí mismo» –y también como (quien está) «más que aquí mismo»–, al tiempo que trascendente, lleva a un modelo diferente de relación Dios-mundo. Más que hablar de intervención divina, el panenteísmo habla de intención divina y de divina interacción. O, por usar el lenguaje sacramental, ve la presencia de Dios «en, con y bajo» todas las cosas, no como la causa directa de los acontecimientos, sino como una presencia dentro y por debajo de nuestra vida diaria.

Puesto que el panenteísmo no habla de intervención divina, la gente se pregunta a menudo qué pasa con la oración en este con-

[6] Hch 17,28; cf. también Sal 139. Para más información, cf. *The God we never knew*, o. c., pp. 34-37.

texto. Esta es otra de las diez preguntas que con más frecuencia se me han planteado como conferenciante. Si no afirmamos la intervención divina, ¿qué ocurre con la oración de petición e intercesión, con nuestras oraciones pidiendo «ayuda» para nosotros y para los demás?

El panenteísmo no niega la eficacia de tales prácticas. Su estructura permite que las oraciones tengan efectos, incluyendo las oraciones en favor de la curación. Tampoco descarta los sucesos extraordinarios. Pero rechaza ver la eficacia de la oración o los acontecimientos extraordinarios como resultado de una intervención divina. Y hace esto por más de una razón; la intervención contradice su idea de Dios: no ve a Dios como ausente, sino como presente. Además, ve la idea de la intervención divina como algo que lleva consigo una insuperable dificultad: si Dios interviene a veces, ¿cómo explicar los casos en que no lo hace? Dadas las horribles cosas que suceden constantemente, ¿tiene algún sentido la idea de que Dios interviene alguna vez?

Si Dios pudo haber intervenido para detener el Holocausto, pero escogió no hacerlo, ¿qué sentido tiene esto? ¿Tiene algún sentido pensar que Dios puede intervenir para evitar los ataques terroristas, pero (al menos alguna vez) elige no hacerlo? ¿Que Dios puede decidir evitar la caída de un avión o la formación de un tornado? Si es así: ¿por qué unas veces sí y otras no? Y luego están todas las tragedias diarias que no son noticia: accidentes, desfiguraciones, abusos, muertes prematuras, enfermedades, etc. Suponer que Dios interviene implica pensar que Dios lo hace para unos y no para otros.

Y por eso el panenteísmo rechaza el lenguaje de la «intervención divina». Desde su punto de vista, el intervencionismo no solo tiene dificultades insuperables, sino que también afirma saber demasiado. Por ejemplo, afirma saber que la «intervención» es el mecanismo que explica la relación de Dios con el mundo. Excepto en el sentido muy general de «divina intencionalidad» y «divina interactividad», el panenteísmo no pretende tener una explicación de la relación Dios-mundo. Está a gusto sin conocerla[7].

[7] Para más información sobre oración de petición y de intercesión, ver cap 10, pp. 217-220

Como ya hemos dicho, tanto el teísmo sobrenatural como el panenteísmo están profundamente arraigados en la tradición cristiana, pero desde hace algunos siglos el teísmo sobrenatural ha sido el dominante en el cristianismo occidental.

La razón principal está una vez más en la Ilustración. A partir del siglo XVII, el universo fue considerado cada vez más como un sistema natural separado de Dios. De esta manera, Dios fue separado de la naturaleza, dando lugar a un completo «desencantamiento de la naturaleza»[8]. Separado del universo, Dios terminó siendo considerado cada vez más como (el que está únicamente) «ahí fuera».

La hegemonía del teísmo sobrenatural en el cristianismo moderno ha tenido serias consecuencias. Cuando el «ahí fuera» es subrayado y separado del «aquí mismo», la relación de Dios con el mundo se distorsiona y la idea de Dios se hace más y más difícil de aceptar. Para nosotros, «ahí fuera» significa algo diferente de lo que significaba cuando nuestros antepasados premodernos usaban este lenguaje. Para ellos, «allí arriba» o «ahí fuera» no estaba muy lejos. Pensaban en un universo pequeño con la Tierra como centro; el Sol, la Luna, los planetas y las estrellas estaban situados en una cúpula, no muy lejos de la Tierra y encima de ella. Es difícil saber hasta qué punto consideraron este lenguaje al pie de la letra, sin embargo, básicamente todos compartían la idea de universo pequeño.

En aquel contexto, pensar a Dios como «nuestro Padre que está en los cielos» no suponía situarle demasiado lejos. Sin embargo, para nosotros, «ahí arriba» o «ahí fuera» es muy lejos. Si Dios está solamente «ahí fuera», como sugiere el teísmo sobrenatural, entonces Dios está muy distante, no íntimamente cercano. Dios se hace remoto, ausente. Y la diferencia entre un Dios remoto y ausente, y «no Dios», es escasa.

Tan común es hoy el teísmo sobrenatural que mucha gente piensa que su concepto de Dios es el único significado posible que puede tener la palabra «Dios». Para esas personas, creer en Dios

[8] Cf. el uso de esa frase de Max Weber que hace H. Cox en *The secular city*. Nueva York, MacMillan, 1965, pp. 21-24 (ed. española: *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*. Barcelona, Península, 1968).

significa creer en un ser de tipo personal (que está «ahí fuera»). No creer esto equivale a no creer en Dios.

Encuentro esto en mis alumnos universitarios. Cada curso, más de uno me dice después de clase: «Todo esto es muy interesante, pero tengo un problema cada vez que usted usa la palabra "Dios", porque, verá usted –y aquí casi siempre tiene lugar una pausa y una respiración profunda–, realmente, yo no creo en Dios». Yo siempre respondo de la misma manera: «Háblame de ese Dios en el que no crees». Invariablemente es el Dios del teísmo sobrenatural. Entonces les digo que yo tampoco creo en ese Dios. Ellos se sorprenden, pues saben que yo creo en Dios. Sencillamente no están al tanto de que hay una opción diferente a la del teísmo sobrenatural.

Esa opción es, por supuesto, el panenteísmo. Significativamente es una forma de teísmo. Por eso yo no hablo del «fin del teísmo», como hacen algunos pensadores religiosos de nuestro tiempo. Entiendo que ellos quieren expresar el fin del «teísmo sobrenatural»; concretamente que, para mucha gente, el teísmo sobrenatural ya no resulta persuasivo ni sostenible. Con esto estoy de acuerdo. Pero creo que produce confusión llamar a esto el «fin del teísmo». Para mucha gente esto suena como un rechazo de la idea misma de Dios; en su mentalidad –cosa que no resulta sorprendente–, la alternativa al teísmo es el ateísmo.

Pero la vía panenteísta de pensar sobre Dios es una forma alternativa de teísmo. Es tan bíblica como el teísmo sobrenatural. Desde luego, en aspectos importantes, es más bíblica y más ortodoxa que este, porque subraya tanto la trascendencia como la presencia de Dios, mientras que el teísmo sobrenatural, en su forma moderna, acentúa solo la trascendencia de Dios.

Antes de cerrar esta sección sobre el concepto de Dios hay dos consideraciones más. La primera concierne al significado mismo de la palabra «Dios». La primera se hace eco de un comentario hecho hace medio siglo por Paul Tillich, uno de los dos teólogos protestantes más importantes del siglo XX: si cuando piensas en la palabra «Dios» estás pensando en una realidad que puede existir o no existir, entonces no estás pensando en Dios. Lo que quiere decir Tillich es que la palabra «Dios» no hace referencia a un ser particular que existe (ese sería el Dios del teísmo sobrenatural). Más bien, la palabra «Dios» es el nombre occidental más común para (referirse a) «lo que es», «la realidad última», «el fundamento del ser», «el Ser mismo», «la mismidad».

Muy importante: Dios no es simplemente un nombre para (referirse a) «lo que es», tal como lo define la cosmovisión moderna, ni tampoco es simplemente un nombre poético para (referirse a) el universo espacio-temporal de materia y energía. Más bien, y por usar una frase de Thomas Keating, benedictino contemporáneo y profesor de oración contemplativa, Dios es el nombre que usamos para (referirnos a) «lo que es sin limitaciones», «lo que es» sin límites» [9]. Planteemos una pregunta aparentemente tonta: «Lo que es» ¿existe? Desde luego. Y así, la cuestión de Dios no es la pregunta: «¿Hay otro ser, un ser supremo, además del universo?». Es la pregunta sobre cómo vamos a llamar, cómo vamos a entender «lo que es».

La segunda consideración se refiere a nuestro lenguaje sobre Dios. Las religiones del mundo subrayan a menudo que Dios, o lo sagrado, está mas allá de toda palabra, de todo lenguaje. El término semitécnico para esto es «inefable». Lao Tse, una figura religiosa de la China del siglo VI a. C., hablaba de lo sagrado como el «Tao». La primera línea del *Tao Te Ching*, colección de dichos atribuidos a él, dice: «El Tao que puede ser nombrado no es el Tao eterno». Si da nombre a lo sagrado, se le está distinguiendo del resto de la realidad y, por tanto, ya no se habla de él. Lo sagrado, el Tao, está más allá de todas nuestras palabras.

Belden Lane, un teólogo cristiano contemporáneo, dice lo mismo sobre el lenguaje a propósito de Dios:

> Debemos hablar y, sin embargo, no podemos hacerlo sin tartamudear... [el lenguaje sobre Dios] recorre la zona fronteriza de los límites del lenguaje, usando el habla para confundirla, hablando en clave, llamándonos a un humilde silencio en presencia del misterio [10].

---

[9] Observación hecha por Keating en una conferencia en la Trinity Episcopal Cathedral, en Portland (Oregon), en enero de 2002. Para más información sobre Keating y la «oración de centramiento», el tipo de oración contemplativa que él enseña, cf. el cap. 10, pp. 220-221, y su nota 11.

[10] B. LANE, *The solace of fierce landscapes*. Nueva York, Oxford University Press, 1998, p. 69.

Dios es el nombre que usamos para ese magnífico y maravilloso «Más» que incluye el universo, aunque como Dios trasciende el universo. Este es Dios como «Espíritu circundante», aquel en quien «vivimos, nos movemos y existimos», aquel que nos rodea y está dentro de nosotros. Dios es aquel en quien el universo está, aunque como Dios es más que el universo; el Misterio que está más allá de todos los nombres, aunque nosotros llamemos al Misterio sagrado de varias formas.

Dios personal

En la tradición cristiana, igual que en la mayoría de las religiones, se habla a menudo de Dios como «personal»: como un ser semejante a una persona con características personales. Ahora bien, ¿es Dios personal? El teísmo sobrenatural lo afirma sin ninguna ambigüedad, mientras el panenteísmo les parece a algunos decepcionantemente impersonal. Así pues, ¿es Dios personal? Si es así, ¿en qué sentido?

En el excelente capítulo final de *The varieties of religious experience*, William James hace una referencia de pasada a un Dios «al por mayor» y un Dios «al por menor» [11]. Así los llamaré yo también, y desarrollaré estas ideas en un sentido en que James no lo hace, pero que creo que aprobaría.

El «Dios al por mayor» es Dios abstracción hecha del lenguaje de cualquier tradición religiosa particular. Es el Dios de la teología filosófica –por usar el lenguaje que acabo de emplear–, es Dios como «realidad última», como «el Ser mismo», como «mismidad de ser sin límites», o, como dice el propio William James, como «el Más». El «Dios al por mayor» es a lo que nos referimos cuando hablamos sobre el significado de la palabra «Dios», sobre aquello a lo que apunta.

El «Dios al por menor» es la forma en que se denomina a lo sagrado en las distintas religiones. Es Dios (o los dioses) como el (los) personaje(s) principal(es) en los textos y relatos sagrados de

[11] W. James, *The varieties of religious experience*. Nueva York, Simon and Schuster, 1997, pp 383-384 (ed. española: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona, Península, 1986).

las religiones del mundo. Continuando con la analogía, es el Dios de la venta al por menor de los almacenes de distribución local. Normalmente (aunque no siempre), el «Dios al por menor» es un Dios personificado: de él se habla como de alguien que posee características personales, como si Dios fuera un ser parecido a una persona. Semejante personificación es el lenguaje natural de lo que podríamos llamar «religión al por menor». Es el lenguaje natural de la devoción y el culto.

Yo no tengo ningún problema con el «Dios al por menor», es decir, con el uso del lenguaje personal aplicado a Dios. Lo hago constantemente; lo uso cuando participo en el culto de mi Iglesia y en mi vida espiritual privada. No tengo ningún problema en personificar a Dios y en dirigirme a él como si fuera una persona.

Los problemas surgen únicamente cuando estas personificaciones las tomamos total o parcialmente al pie de la letra. Esto ocurre tanto en formas suaves como fuertes. Una literalización fuerte tiene lugar cuando tomamos nuestra personificación de Dios totalmente al pie de la letra, por ejemplo: la frase «la mano derecha de Dios» significa que Dios tiene realmente manos.

Pocos cristianos son literalistas hasta ese extremo, aunque algunos sí lo son. Por ejemplo, hace un par de años un grupo de baptistas se separaron de la Convención Baptista de Texas basándose en que ellos creen que Dios es un ser con género, y específicamente que Dios es un ser masculino (¡por supuesto!) [12]. Uno se pregunta qué puede significar esto: ¿que Dios tiene órganos sexuales masculinos? ¿Que se tiene que afeitar? Esto, por supuesto, es una estupidez.

Pero hay una literalización más suave del lenguaje personal sobre Dios que es mucho más común; no que Dios tenga pies, manos, brazos, etc., sino que *Dios es un ser parecido a una persona*. Dios es un ser personal separado del universo y de los demás seres, personal en el sentido de ser, de alguna manera, como nosotros, aunque en un grado superlativo. En resumen, la literalización de nuestra personificación de Dios, sea en términos suaves o fuertes, conduce al teísmo sobrenatural y a los problemas asociados

[12] Citado en *The Christian Century* (verano de 2001).

con él. No intento hacer ningún juicio de valor ni del «Dios al por mayor» ni del «Dios al por menor». Ambas son maneras legítimas de hablar sobre Dios. Pero añado que hay mucha gente de nuestro tiempo que necesita oír sobre «Dios al por mayor» para poder tomar en serio al «Dios al por menor». Como muchos, yo no puedo pensar en un Dios personal, en el sentido de que sea un ser parecido a una persona, aunque estoy muy cómodo usando el lenguaje personal para referirme a Dios.

Entonces, ¿qué significado o contenido podemos dar al lenguaje personal para referirnos a Dios? De momento he sido capaz de ver tres dimensiones de significados.

Sea como sea finalmente Dios, *nuestra relación con él es personal.* Esta relación nos compromete como personas en el nivel más profundo y apasionado.

Estoy persuadido de que *Dios tiene más la cualidad de una «presencia»* que la de una «energía» o «fuerza» no personal. Utilizando el lenguaje de Martin Buber, estoy persuadido de que Dios tiene más la cualidad de un «tú» que de un «ello», más la cualidad de una persona que la de una «fuente impersonal» [13]. Percibo este sentido de Dios como una presencia, como un «tú» enraizado en la experiencia. También lo veo reflejado en el carácter central de la idea de *alianza* propia de las tradiciones judía y cristiana. Estamos en una relación de alianza con «lo que es», y la alianza es un modelo intrínsecamente relacional de la realidad.

Además, yo creo que *Dios nos «habla».* No quiero decir revelación oral o auditiva o dictado divino. Pero creo que Dios nos «habla»: a veces dramáticamente en visiones o con menos dramatismo en algunos de nuestros sueños con «aldabonazos» o «señales» a través de la gente, de las prácticas devocionales y de los escritos de nuestra tradición. A veces tenemos la sensación –con cierta frecuencia yo la tengo– de ser *interpelados.*

[13] M. BUBER, *I and Thou.* Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1970. Esta edición y traducción de Walter Kaufmann es mejor que la primera traducción inglesa. Se trata de un libro importante, brillante y difícil; exige ser saboreado y recompensa con prodigalidad la paciencia del lector. No puede leerse buscando simplemente «información»; lo que trata de transmitir es otra forma de ver las cosas. Edición española: *Yo y Tú.* Madrid, Caparrós, 1993.

El autor contemporáneo Frederick Buechner escribe con fuerza sobre la forma en que Dios nos habla en los acontecimientos de nuestras vidas:

> Escuchad a vuestra vida. Escuchad lo que pasa en vosotros, porque Dios habla a través de lo que os pasa... Es un lenguaje que no siempre es fácil de descifrar, pero está ahí, poderosamente, memorablemente, inolvidablemente [14].

Es importante no entender mal este pasaje. Buechner no quiere decir que todo lo que nos pasa es la voluntad directa de Dios, sino más bien que Dios se dirige a nosotros «en un lenguaje que no siempre es fácil de descifrar, pero que está ahí: poderosamente, memorablemente, inolvidablemente», en, con y bajo los sucesos de nuestras vidas.

Entonces, ¿es Dios personal? En un nivel ontológico, no lo sé, aunque estoy convencido de que Dios no es un ser «como una persona». Algunos teólogos hablan de Dios como transpersonal. Tal lenguaje es útil porque, con frecuencia, pensamos que la única alternativa a «personal» es «impersonal», pero transpersonal es otra opción: significa «más que personal», no «menos que personal». Me gusta esta expresión, aunque no sé si «transpersonal» es todavía «personal» en un sentido razonablemente normal de la palabra. Pero sí creo que el lenguaje personal es apropiado para Dios. Desde luego es más adecuado que el impersonal, porque estoy persuadido de que Dios es *no menos* que personal.

El carácter de Dios

Hasta ahora hemos estado considerando el *ser* de Dios: cómo podemos pensar sobre Dios y sobre la relación Dios-mundo. Vayamos ahora a la cuestión importante del cómo pensar sobre el *carácter* de Dios.

[14] De una entevista en *The Christian Century* (septiembre de 2002), pp. 26-33. Este es también un tema de la introducción a su libro *The sacred journey.* San Francisco, Harper & Row, 1982.

Por carácter de Dios entiendo lo que a veces se denomina la naturaleza de Dios o incluso la voluntad de Dios, pero entiendo «carácter» como algo más profundo que voluntad. Por explicar con una analogía humana: nuestra voluntad es producto de algo más profundo dentro de nosotros, es el producto de nuestro carácter. «Queremos», y decidimos de acuerdo con nuestro carácter. Así también, el carácter de Dios es más profundo que la voluntad de Dios. Así pues, por carácter de Dios quiero decir esto: «¿Cómo es básicamente tu Dios?».

Entonces, ¿cuál es el carácter de tu Dios? [15] Ilustraré la importancia de esta pregunta con otra serie de ellas.

- ¿Está tu Dios principalmente interesado en la virtud personal?
- ¿Es tu Dios, sobre todo, un legislador y un juez, alguien ante quien debes aprobar?
- ¿Es un Dios de obligaciones y premios?
- ¿Es un Dios principalmente de cielo o infierno?
- ¿Es un Dios fundamentalmente nacional?
- ¿Es un Dios fundamentalmente bondadoso?
- ¿Es un Dios fundamentalmente indiferente?
- ¿Un Dios compasivo?
- ¿Un Dios de justicia social?

La clave: hay una diferencia en cómo entendemos el carácter de Dios, porque ello conforma nuestro sentido de lo que significa la lealtad a Dios y, por tanto, de lo que realmente es la vida cristiana.

Las diferentes formas de comprender el carácter de Dios sugeridas por estas preguntas cristalizan en dos formas principales. No entro en si son totalmente opuestas entre sí o pueden ser combinadas. Sé que los contrastes son pedagógicamente útiles para nuestra claridad de pensamiento. Ambas se encuentran en la Biblia, y toda la continua tradición cristiana, así como en muchas –quizá en la mayoría– de las tradiciones religiosas.

[15] Debo esta frase a J. D. CROSSAN, *The birth of Christianity*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1998, pp. 575-586 (ed. española: *El nacimiento del cristianismo*. Santander, Sal Terrae, 2004).

Según la primera forma de imaginar el carácter de Dios, Dios es un *Dios de obligaciones y premios*. Como un antiguo rey, Dios es el que hace la ley y juzga a quien tiene obligaciones que han de ser cumplidas. Es lo que otros y yo hemos llamado «modelo monárquico de Dios» [16]. Nuestra relación con Dios es expresada en lenguaje legal. Hemos sido desobedientes a la ley de Dios y merecemos un castigo, pero Dios ha previsto una forma de tratar el pecado por medio del sacrificio y del arrepentimiento con la muerte de Jesús, entendida como el sacrificio que logra nuestro perdón y hace posible nuestra salvación. Creer que todo esto es verdad es una exigencia y medio de salvación.

En su forma extrema, este es el Dios de los *bestsellers* de novelas apocalípticas, el Dios del «éxtasis» y de la segunda venida, que rescatará y salvará a algunos, pero destruirá a la mayor parte de la humanidad. En forma menos radical, ha sido el modo más común y extendido de imaginar el carácter de Dios en el cristianismo popular a través de los siglos. Aquellos que crean que Jesús murió por nuestros pecados alcanzarán la salvación. Los que no lo crean, no la alcanzarán. Cuando el carácter de Dios es pensado de esta forma, entonces la vida cristiana consiste en cumplir los mandamientos de Dios, sean muchos o pocos.

La segunda forma de imaginar el carácter de Dios consiste en ver a Dios como un *Dios de amor y justicia*. Es frecuente que la Biblia subraye esto. Los profetas de la Biblia judía usan el lenguaje del amor para hablar de la relación de Dios con Israel. Dios es el amante, Israel la amada. En nombre de Dios, y personificando a Israel en una mujer, *Oseas* dice: «Ahora la seduciré, la llevaré al desierto y hablaré tiernamente con ella... Ella me responderá como en los días de su juventud». Pasándose al lenguaje del «tú» para dirigirse a Israel, Oseas continúa: «En ese día tú me llamarás "marido mío"... y yo te tomaré como esposa para siempre» (Os 2,14-16.19). Isaías, dirigiéndose a los judíos en el exilio, dice en nombre de Dios: «Eres precioso y respetado a mis ojos, y te amo» (Is 43,4).

[16] Cf. *The God we never knew*, o. c., pp. 61-71.

Desde tiempos antiguos, la poesía de amor erótico del Cantar de los Cantares (también conocido como el Canto o las Cantigas de Salomón) ha sido entendido como una alegoría o parábola de la relación Dios-Israel, la relación divino-humana o la relación Cristo-Iglesia. ¿Qué somos nosotros en relación con Dios? Somos sus amados. De igual manera en el Nuevo Testamento. Por recordar solo un ejemplo muy familiar, las primeras palabras de Jn 3,16: «Porque tanto amó Dios al mundo...».

El Dios del amor es también el Dios de la justicia. Los dos están relacionados, porque en la Biblia la justicia es la forma social del amor. Así pues, el Dios del amor no es simplemente «agradable», sino que tiene también un «filo», una pasión por la justicia. Dios ama a todos y a todas las cosas, incluyendo el mundo no humano, no solo a mí, y no solo a mí y a ti, y no solo a nosotros. Hay que tomar también en serio la justicia, y ser conscientes de que la injusticia prolongada tiene consecuencias.

La imagen de la vida cristiana que acompaña a esta visión del carácter de Dios es muy diferente de la primera, la del énfasis en los mandamientos y recompensas. La vida cristiana tiene que ver con una relación con Dios que nos transforma en seres más compasivos. El Dios de amor y de justicia es el Dios de la relación y transformación.

Otra forma de plantear el mismo contraste es enfrentar la visión del Dios de la ley a la del Dios de la gracia. Se trata de un clásico contraste luterano también extendido entre otros protestantes. A pesar de ser considerado un común estereotipo cristiano, es muy importante saber que este contraste no corresponde a la diferencia entre la Biblia hebrea y el Nuevo Testamento, ni con la diferencia entre judaísmo y cristianismo. Ambas formas de imaginar el carácter de Dios se encuentran en ambos Testamentos y en ambas religiones.

Dios como legislador y juez es el Dios de las «obras», que Pablo y Lutero, así como la Reforma protestante, en general, rechazaron. En su lugar afirmaron la gracia radical: Dios nos acepta incondicionalmente, no en función de lo que creamos o hagamos. Sin embargo, la gracia radical ha resultado muy frecuentemente demasiado radical para la mayoría de los cristianos. A menudo

ponemos condiciones a la gracia de Dios: Dios te acepta *si*... Y siempre que se añade un «si» condicional, la gracia se transforma y deja de ser gracia.

Una clarificación importante: la gracia incondicional no tiene que ver con cómo podemos ir al cielo o quién va al cielo. La idea de que la salvación tiene que ver sobre todo con «ir al cielo» es una distorsión; y cuando es vista como principal, la idea de una gracia incondicional lleva a la idea de que todo el mundo puede ir al cielo, independientemente de su vida y su fe. Sin embargo, la gracia incondicional no se refiere a después de la muerte, sino que la base de nuestra relación con Dios está en esta vida. ¿Cuál es la base para nuestra vida con Dios, la ley o la gracia, los mandamientos y recompensas o la relación y la transformación? La gracia afirma esto último.

Tomar con seriedad al Dios del amor y la justicia y al Dios de la gracia tiene implicaciones inmediatas en el mensaje cristiano. Significa que Dios nos ama ya, y lo ha hecho desde el principio. La vida cristiana no consiste en creer o hacer lo que necesitamos creer o hacer para poder salvarnos. Tiene que ver más bien con caer en la cuenta de lo es ya verdad –que Dios nos ama ya–, y entonces empezar a vivir en esa relación. Tiene que ver con hacernos conscientes y decididos para profundizar esa relación con Dios.

Estas dos maneras de imaginar el carácter de Dios llevan a dos versiones muy diferentes del mensaje cristiano. Este puede ser percibido como «malas noticias» o «buenas noticias». La versión «malas noticias» afirma que habrá un juicio final, bien al término de nuestra vida, bien al final de la historia, y más vale estar bien preparado si no se quieren tener graves problemas. Este es el cristianismo como religión de amenaza, ansiedad y autoconservación.

La versión «buenas noticias» afirma la invitación a una nueva vida, aquí y ahora, una vida que nos transforma personalmente y que intenta transformar la vida en este mundo. La visión «malas noticias» consiste en la salvación de algunos del fuego devorador que consumirá al resto. La versión «buenas noticias» supone una visión de la gente transformada, y la tierra transformada y llena de la gloria de Dios.

Lo que está en cuestión en el tema del carácter de Dios es nuestra imagen de la vida cristiana. ¿Consiste el cristianismo en una serie de obligaciones y preceptos? Aquí tienes lo que debes hacer para ser salvado. ¿O consiste el cristianismo en relación y transformación? Aquí tienes el camino: síguelo. Ambas visiones llevan consigo imperativos, pero una es una amenaza, mientras que la otra es una invitación.

5

JESUS. EL CORAZÓN DE DIOS

La tercera afirmación en el corazón del cristianismo es la absoluta centralidad de Jesús. Jesús es el tercero únicamente en el orden de la exposición, porque Jesús es tan importante como la Biblia y como Dios. Los significados de Jesús, Dios y la Biblia están entretejidos. Sabemos acerca del Dios de Israel y de la figura de Jesús principalmente por la Biblia. Y sabemos sobre Dios –sobre su naturaleza y pasión– de forma decisiva a través de Jesús [1].

Evidentemente, una de las características definitorias del cristianismo es que encontramos la revelación de Dios principalmente *en una persona*, y esta afirmación es única entre las principales religiones del mundo. Para el judaísmo y el islam, aunque Moisés y Mahoma son receptores de revelación, Dios no se revela en ellos como personas, sino en las palabras de la Torá y del Corán. Y lo mismo en el budismo: en cuanto persona, el Buda no es la revelación de Dios; sino que más bien sus enseñanzas descubren el camino de la iluminación y de la compasión.

Pero el cristianismo encuentra la revelación principal de Dios en una persona. Esto no lo hace superior, pero sí diferente. Para los cristianos, por usar el lenguaje del evangelio de Juan, en Jesús «la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros». Este es el significado más importante de la encarnación: Jesús hace visible a Dios corporalizado en una vida humana. Él es la revelación, la encar-

[1] Este capítulo es una renovación condensada de material tratado en tres libros publicados por HarperSanFrancisco: *Jesus, a new vision* (1987), *Meeting Jesus again for the first time* (1994), y con N. T. Wright, *The meaning of Jesus: two visions* (1999). También relevantes son mi *Jesus at 2000*. Boulder, co, Westview, 1996, y dos libros publicados por Trinity Press International: *Jesus in contemporary scholarship* (1994) y *Conflict, holiness and politics in the teaching of Jesus* (1998).

nación de la naturaleza y la pasión de Dios, de su dimensión más real y apasionada. Nos muestra el corazón de Dios.

Y puesto que los cristianos encuentran la revelación definitiva de Dios en una persona y no en un libro, Jesús es más importante que la Biblia. Jesús compite con la Biblia; cuando ambos discrepan, gana Jesús. Sin embargo, es evidente que lo que sabemos sobre él lo conocemos fundamentalmente a través de la Biblia y, concretamente, a través del Nuevo Testamento. La interrelación entre Dios, Jesús y la Biblia está en el corazón de la visión cristiana de la vida.

El paradigma emergente afirma la decisiva centralidad de Jesús, aunque lo contemple de forma algo diferente a como lo hacía el paradigma antiguo. Su aproximación histórica, metafórica y sacramental lleva a «ver a Jesús otra vez», igual que lo hace con la Biblia y con Dios. Al volver a la visión de Jesús propia del paradigma emergente, me propongo subrayar cinco razones fundamentales que demuestran la importancia de «ver a Jesús una vez más».

Una vieja imagen de un Jesús no convincente

La primera razón de la importancia de una aproximación histórico-metafórica es que la vieja imagen de Jesús y de la vida cristiana que le acompaña ha dejado de ser convincente para millones de personas durante el último siglo. Esa imagen antigua es muy familiar. Dentro del paradigma antiguo, en sus formas más o menos duras de literalismo, los evangelios son leídos literal o semiliteralmente, como si fueran auténticos documentos históricos.

Cuando ocurre esto, resulta la siguiente imagen de Jesús: subraya su identidad: que era el Hijo de Dios, «la luz del mundo», «el pan de vida», el Mesías prometido que volverá otra vez, etc.; y también que él sabía todo esto sobre sí mismo y lo enseñó. Subraya también el significado salvador de su muerte y la considera el objeto de su vida: él murió por nuestros pecados. Subraya lo milagroso, especialmente el nacimiento virginal y la resurrección corporal y física. También subraya que Jesús es el único camino de salvación y, por tanto, que el cristianismo es la única religión verdadera.

La imagen de la vida cristiana que acompaña a esta imagen de Jesús pone el énfasis en creer que todo esto es verdad: que Jesús es el Hijo único de Dios nacido de una virgen; que murió por nuestros pecados; que resucitó físicamente de entre los muertos, etc. Esta imagen de Jesús ya no sirve para millones de personas dentro o fuera de la Iglesia. Para esos millones, su literalismo y exclusividad son, además de no convincentes, una barrera para ser cristiano.

Por supuesto, también hay millones de cristianos que aún ven a Jesús de esta manera. Pero para los que no pueden aceptar la vieja imagen, la aproximación histórico-metafórica a Jesús y a los orígenes del cristianismo ofrece una forma de tomar a Jesús en serio.

El Jesús prepascual y el pospascual

Segundo, una aproximación histórico-metafórica es importante porque lo es también la distinción entre el Jesús prepascual y el pospascual [2]. El primero es el *Jesús antes de su muerte*: un judío galileo nacido sobre el año 4 a. C. y que murió ejecutado por los romanos en torno al año 30 d. C. El Jesús prepascual murió y desapareció; ya no está en ningún sitio. Esta afirmación no supone, en modo alguno, una negación de la Pascua de resurrección, solamente reconoce que el Jesús corporal, el Jesús de carne y hueso, es una figura del pasado.

Para definir la segunda expresión de forma más concisa, diremos que el Jesús pospascual es *aquello en lo que Jesús se convirtió después de su muerte*. De forma más completa, el Jesús pospascual es el Jesús de la experiencia y la tradición cristianas. Estas dos últimas son importantes. Con el Jesús pospascual de la *experiencia* cristiana me refiero a que Jesús continuó siendo experimentado por sus seguidores después de su muerte como una realidad divina del presente, y que estas experiencias siguen existiendo hoy; algu-

[2] Los lectores pueden haber encontrado esta distinción entre el Jesús pre y pospascual hecha con un lenguaje diferente. Las generaciones anteriores de estudiosos le llamaban comúnmente «el Jesús de la historia» (o el «Jesús histórico») y el «Cristo de la fe». Sin embargo, el uso de la palabra «fe» en la segunda expresión sugiere a mucha gente, por desgracia, que el último solo puede ser creído más que experimentado.

nos cristianos, no todos, tienen esas experiencias. El Jesús pospascual es, por tanto, una realidad experiencial[3]. Con el Jesús pospascual de la *tradición* cristiana me refiero al Jesús que encontramos en las tradiciones que fueron desarrollándose en el primitivo movimiento cristiano, en los evangelios y en el Nuevo Testamento en su conjunto, así como en los credos.

¿Por qué la distinción entre el Jesús de antes y el de después de la Pascua es tan importante? La razón principal: cuando no la hacemos, corremos el riesgo de perder a ambos. Explicando la cuestión mediante una referencia autobiográfica, cuando yo era un niño que iba creciendo en la Iglesia no sabía nada sobre esta distinción. Como resultado, daba por supuesto que Jesús era todo lo que había oído de él, ya fuera por el Nuevo Testamento, los credos, los sermones o los cánticos. Así pues, pensaba en él como una figura divina: que incluso, como una persona histórica, era el Hijo único engendrado de Dios, Dios en carne humana, la segunda persona de la Trinidad, etc.; y que sabía todo esto de sí mismo. Pensaba en él como alguien que tiene conocimiento y poder divinos; así es como podía conocer el futuro, hablar con autoridad y ejecutar acciones espectaculares como convertir el agua en vino o resucitar a Lázaro.

Pero veamos lo que ocurrió: Jesús dejó de ser un ser humano creíble. Alguien que posee la mente y el poder de Dios no es uno de nosotros, por mucho que pueda parecerlo. Además, siempre que subrayamos la divinidad de Jesús a expensas de su humanidad perdemos de vista al importante ser humano que era. Si pensamos que su sabiduría, compasión, valentía y poderes curativos eran resultado de su divinidad, entonces, en algún sentido, todo eso no era gran cosa. Incluso los sucesos más espectaculares atribuidos a él –caminar sobre las aguas, calmar una tormenta, alimentar a una multitud, resucitar a los muertos– no son mucho más que trucos de salón para alguien que tiene el poder de Dios. Albert Nolan, un estudioso sudafricano del evangelio y de Jesús, lo pone de manifiesto con un lenguaje que cada vez me satisface más: «Jesús es un

[3] Para un cuidado estudio de una muestra de experiencias de Jesús en el siglo XX, cf. P. H. Wiebe, *Vision of Jesús*. Nueva York, Oxford University Press, 1997.

hombre infravalorado. Privarle de su humanidad es despojarle de su grandeza»[4].

Cuando no distinguimos entre el Jesús prepascual y el pospascual, no solo perdemos al primero; también, en cierto sentido, perdemos al segundo. Jesús se convierte en una figura divina *del pasado*. Durante treinta y cinco años, más o menos, estuvo aquí. Pero después de la Pascua ascendió al cielo. Volverá algún día, pero mientras tanto no está aquí. Y así perdemos al Jesús vivo como figura del presente, que está todavía aquí y es todavía una realidad experiencial. Pero cuando hacemos la distinción, recuperamos a los dos, y ambos son importantes.

SEMINARIO DIOCESANO BIBLIOTECA

La naturaleza de los evangelios

Tercero, una aproximación histórico-metafórica es importante porque nos ayuda a ver la naturaleza de los evangelios y, de este modo, a comprenderlos mejor. Para el enfoque de los evangelios propio del paradigma emergente resultan fundamentales dos afirmaciones.

La primera es que los evangelios son producto de una tradición en desarrollo. Los cuatro evangelios del Nuevo Testamento fueron escritos varias décadas después de la vida de Jesús. Marcos, el más antiguo, fue escrito en torno al año 70, unos cuarenta años después de la Pascua; Juan es, probablemente, el más tardío, escrito verosímilmente en los años noventa. En las décadas que van desde la Pascua a la escritura de los evangelios fueron desarrollándose las tradiciones sobre Jesús; es decir, crecieron. Esto fue debido, en parte, a que continuó la experiencia del Jesús pospascual por parte de la comunidad, lo cual afectó a la forma en que ellos recordaban al Jesús prepascual. En parte, también, por la adaptación de las tradiciones sobre Jesús a la cambiante situación del primitivo movimiento cristiano según avanzaba el siglo I. Los

[4] A. Nolan, *Jesus before Christianity*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 1978, p. 117 (ed. española: *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*. Santander, Sal Terrae, 1981).

evangelios fueron escritos y transmitidos a las comunidades cristianas en el último tercio del siglo I.

Por tanto, usando una metáfora arqueológica, los evangelios como tradición en desarrollo, contienen estratos primitivos y otros posteriores. Algunos se remontan al tiempo de Jesús y otros son producto de la comunidad en una fecha posterior. Pasando ahora a usar una metáfora ligada a la voz, los evangelios contienen dos voces: la voz de Jesús y la voz de la comunidad. Ambos estratos y voces son importantes. Los primeros nos hablan del Jesús prepascual; los últimos dan testimonio ante la comunidad de lo que Jesús ha llegado a ser en su experiencia en las décadas posteriores a la Pascua [5].

Segundo, los evangelios no son solo una tradición en desarrollo, sino que también combinan memoria y metáfora. Igual que la Biblia en general, son una mezcla de memoria histórica y narración metafórica. Las metáforas y las narraciones metafóricas, como insistía en el capítulo sobre la Biblia, pueden ser profundamente verdaderas, aunque no sean literalmente reales.

En nuestro tiempo hay muchos que necesitan saber sobre la distinción entre historia y metáfora, porque hay muchas partes del evangelio que no pueden tomarse literalmente. Cuando la historia de Jesús se literaliza, resulta literalmente increíble. Pero no debería ser increíble; como buena noticia debería ser atractiva.

Además, es importante reconocer las metáforas en el evangelio, porque nos ayuda a ver ricos significados en textos que de otra manera perderíamos. Una lectura literal puede eliminar relieves del texto. El relato de Jesús convirtiendo el agua en vino en las bodas de Caná

[5] Unos cuantos comentarios breves sobre cómo el paradigma emergente ve los evangelios. El evangelio de Juan es el menos histórico; es, sobre todo, el testimonio de la comunidad de lo que Jesús llegó a ser en su experiencia. Los de Mateo, Marcos y Lucas (llamados evangelios sinópticos) contienen más recuerdos históricos, aunque también son testimonios de sus comunidades. Los estratos más antiguos de la tradición en desarrollo son distinguidos con mayor facilidad en Marcos y Q (una hipotética colección de dichos de Jesús reconstruidos con materiales comunes a Mateo y Lucas, y escritos, quizá, en los años cincuenta de nuestra era), aunque algún material encontrado solo en Mateo o en Lucas es fácilmente más antiguo. Para más información sobre ellos, cf. cualquier introducción fundamental al Nuevo Testamento o los evangelios. Para mi propio resumen, cf. «The historical study of Jesus and christian origins», en *Jesus at 2000*, o. c., pp 121–147.

del capítulo 2 del evangelio de Juan ilustra este punto. Una lectura literal subraya lo espectacular del suceso: si Jesús pudo convertir 500 o 600 litros de agua en vino, debe de haber sido alguien importante, tenía que tener el poder de Dios. El relato se convierte en «evidencia» de la identidad de Jesús, la «prueba» de que él era quien decía ser.

Una lectura histórico-metafórica de este relato produce un significado muy diferente. Su contexto literario advierte: en el evangelio de Juan, las bodas de Caná constituyen la escena inicial de la actividad pública de Jesús. Como tal, es la forma que tiene Juan de decir: «De esto trata la historia de Jesús» (lo mismo que la escena inaugural de la actividad pública de Jesús en los otros evangelios sinópticos es una epifanía de lo que tratan sus relatos sobre Jesús). El relato empieza de forma muy evocadora: «En el tercer día había una boda...». La historia de Jesús tiene que ver con una boda, y la frase «en el tercer día» evoca el relato de la Pascua en el mismísimo comienzo de la historia de Jesús.

La boda y el matrimonio poseen ricas asociaciones metafóricas en las tradiciones bíblica y cristiana. Está la imaginería mística del matrimonio del cielo y la tierra, de Dios como amante y nosotros como amados suyos. La historia de Jesús trata sobre esto. Y también es terrenal: un banquete de bodas era la ocasión más festiva en la vida de un campesino judío. Una celebración que duraba siete días, incluía mucho baile, mucho vino y mucha comida, en agudo contraste con la dieta campesina básica de legumbres, hortalizas y fruta, y ocasionalmente pescado.

Entonces, ¿de qué trata la historia de Jesús? Según el relato inaugural de la actividad pública de Jesús que nos ofrece Juan, trata de una boda. Más: tiene que ver con un banquete de bodas. Más aún: tiene que ver con un banquete de bodas donde nunca se acaba el vino y el mejor se guarda para el final. El relato de las bodas de Caná nos invita a ver que la historia de Jesús trata de *esto*.

Una lectura literal puede perderse todo esto. En su lugar genera una cuestión fáctica, que es una distorsión, y puede resultar un gran obstáculo: ¿creéis que pasó realmente esto? Si no nos entramos en esta pregunta, la lectura metafórica nos permite apreciar los ricos significados del texto. Más que ser inferior a una lectura literal, la lectura metafórica es más rica.

Cuarto, una aproximación histórico-metafórica es importante porque nos ayuda a ver el sentido de nuestro lenguaje cristológico por el que me refiero a los elevados títulos usados para referirse a la identidad y significado de Jesús en el Nuevo Testamento. Estos incluyen: Hijo de Dios, Señor, Mesías, Palabra de Dios, Sabiduría de Dios, Sumo Sacerdote y sacrificio, Cordero de Dios, Luz del mundo, Pan de vida, Verdadera viña, etc.

Aunque no todo este lenguaje aparece en dichos atribuidos a Jesús, algo de él sí aparece (especialmente en Juan), por lo que él es presentado haciendo esas afirmaciones sobre sí mismo. Esta es la base para la percepción de la identidad de Jesús propia del paradigma antiguo. Y también es la base para el conocido comentario de C. S. Lewis, que se encuentra también en obras de apologética cristiana conservadora:

> Un hombre que fuera solo un hombre y dijera el tipo de cosas que decía Jesús, no sería un gran profesor de moral. O bien sería un lunático –en el mismo nivel de quien dice de sí mismo que es un huevo pasado por agua–, o bien sería el demonio del infierno. O este hombre era y es el Hijo de Dios o es un loco, o algo peor[6].

El comentario de Lewis depende de la afirmación según la cual el lenguaje cristológico de los evangelios tiene su origen en el mismo Jesús.

Pero casi con toda seguridad las cosas no son así. Dentro del paradigma emergente, este lenguaje parece algo bastante diferente. Cuatro afirmaciones son importantes. Primera, este lenguaje es pospascual. La inmensa mayoría de los estudiosos de primera fila piensa que es muy poco verosímil que Jesús dijera esas cosas sobre sí mismo; probablemente no habló de sí mismo como el Mesías, el Hijo de Dios, la Luz del mundo, etc. Más bien esta es la voz de la comunidad en los años y décadas posteriores a la Pascua. No

[6] C. S. Lewis, *Mere Christianity*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001 (primera ed. de 1952), p. 52.

es un lenguaje de autoproclamación, sino el testimonio de la comunidad sobre el significado de Jesús en sus vidas.

En cuanto tal, tiene mucha fuerza. La comunidad afirma: en esta persona hemos encontrado la luz para nuestra oscuridad, el camino que nos ha conducido de la muerte a la vida, el pan de vida que nos alimenta incluso ahora; en esta persona hemos encontrado la palabra y la sabiduría de Dios; hemos encontrado al Hijo de Dios, al Mesías prometido; él es uno con Dios y nos dirigimos a él como «mi Señor y mi Dios». Desde luego, para mí este lenguaje tiene más fuerza como testimonio de una comunidad que si intento imaginarlo como el lenguaje usado por un hombre para hablar de sí mismo.

Segunda, todo este lenguaje es metafórico. Veremos esto enseguida, poniendo juntos en una frase unos cuantos de esos títulos: «Yo creo que Jesús es el Cordero de Dios, la Luz del mundo, el Pan de vida, la Palabra de Dios y el Hijo de Dios». Obviamente, Jesús no es un cordero ni una oveja, no es una llama ni una vela, no es una barra de pan ni tampoco una palabra (un sonido o unos signos escritos). Todas estas son todas metáforas.

Otro ejemplo: en el evangelio de Juan, Jesús es «la puerta». En el Apocalipsis, Jesús aparece «de pie, a la puerta, llamando»[7]. Pues bien, ¿qué es él: la puerta o el que está llamando a la puerta? Literalmente no puede ser ambas cosas. Incluso el mero planteamiento de la pregunta es, por supuesto, un error, porque no hay un «uno u otro», sino un «ambos, y»: Jesús es las dos cosas, la puerta y el que está a llamando a ella. Metafóricamente él es ambas cosas, realmente ambas, aunque no de modo literal.

Pero hemos tendido a literalizar, por lo menos, uno de los títulos cristológicos, a saber, «Hijo de Dios». Y lo hemos hecho, en parte, debido a una lectura literal de los relatos sobre su nacimiento, y en parte por la gran importancia de «Hijo de Dios» en los credos y en nuestro lenguaje sobre la Trinidad.

Pero Hijo de Dios es una metáfora como el resto. Afirma que la relación de Jesús con Dios es íntima, como la de un padre y un hijo. Repitiendo el lenguaje del evangelio de Juan: el Hijo conoce

[7] Jn 10,9; Ap 3,20.

al Padre, y el Padre conoce al Hijo, y el Hijo es el amado por el Padre. Esta comprensión relacional de Hijo de Dios se encuentra en el mundo judío de Jesús. En la Biblia hebrea, Israel es llamado hijo de Dios, como lo son los reyes de Israel y de Judá. Más cerca del tiempo de Jesús, a los místicos judíos, que eran también sanadores, se les llamaba algunas veces hijos de Dios. También hijo evoca el mundo de la representación; en su ambiente, un hijo podía representar a un padre y hablar con su autoridad. Llamar a Jesús «Hijo de Dios» significa todo esto.

Tercera, el lenguaje cristológico es un lenguaje de confesión y compromiso. Metáfora significa «ver como». Decir «Jesús es la luz del mundo» equivale a decir «yo veo a Jesús como la luz del mundo»; decir «Jesús es el Mesías y el Señor» equivale a decir «yo veo a Jesús como Mesías y Señor». Se trata, pues, del lenguaje de la confesión, como la frase atribuida a Pedro en respuesta a la pregunta de Jesús: «¿Quién decís que soy yo? Tú eres el Cristo», es decir, tú eres el Mesías[8].

Como lenguaje confesante, también es lenguaje de compromiso. No tendría sentido decir: «Jesús es la luz del mundo» y luego mostrarse indiferente ante Él. Usar este lenguaje sobre Jesús es comprometerse con él. Por otra parte, el mero hecho de creer que él usó este lenguaje sobre sí mismo no implica compromiso alguno. Uno puede pensar que dijo todo eso sobre sí mismo y al mismo tiempo pensar que estaba equivocado.

Es importante conservar las metáforas individuales por las resonancias de sus significados. Jesús es la luz en nuestra oscuridad, el pan que quita el hambre, la vid que es la fuente de nuestra vida, el sanador que nos devuelve la salud, la puerta, el camino, etc. Pero también es posible hablar de un significado acumulativo de todo este lenguaje cuando se combina entre sí.

Y esto conduce a la cuarta afirmación. Una cristalización del significado del lenguaje cristológico de la comunidad. En una sola

[8] Mc 8,27-29, con relatos ligeramente distintos en Mt 16,13-16 y Lc 9,18-20. Los principales especialistas están divididos sobre si esto refleja un cambio durante el tiempo de vida de Jesús o si es pospascual. En cualquier caso, nótese que no es una autoproclamación de Jesús, sino la confesión de un seguidor.

frase: Jesús es para nosotros, los cristianos, la decisiva revelación de lo que representa una vida llena de Dios. Radicalmente centrado en Dios y lleno del Espíritu, él es la revelación decisiva y la epifanía de lo que puede ser visto de Dios corporeizado en una vida humana. Como la Palabra, la Sabiduría y el Espíritu de Dios se hicieron carne, su vida encarna la naturaleza de Dios, e indudablemente la pasión de Dios. En él vemos la pasión de Dios.

Y podemos decir que él es la revelación decisiva de Dios para nosotros los cristianos, sin que necesitemos decir que él es la *única* y exclusiva revelación de Dios, como afirma el paradigma antiguo. Parafraseando a William Sloane Coffin, un autor y activista contemporáneo: para nosotros, como cristianos, Dios es definido por Jesús, pero no queda reducido a Jesús. Por citar también a Krister Stendahl, estudioso del Nuevo Testamento, anterior decano de la Harvard Divinity School y obispo de la Iglesia de Suecia: nosotros, como cristianos, podemos cantar nuestros cantos de amor a Jesús con total entrega, sin tener necesidad de despreciar a otras religiones[9]. No tenemos por qué disminuir nuestra devoción a Jesús o nuestra afirmación de él como decisiva revelación de Dios para reconocer la validez de las demás religiones.

Mirando al Jesús prepascual

La quinta y última razón de la importancia del estudio histórico-metafórico de Jesús está en el significado acumulativo del lenguaje cristológico; es decir, puesto que Jesús, para nosotros, los cristianos, es la revelación decisiva de cómo es una vida llena de Dios, lo que podamos descubrir en el Jesús prepascal resulta relevante.

Para evitar un posible malentendido, no creo que la investigación histórica sobre Jesús, tal como se ha practicado durante

[9] He escuchado ambas afirmaciones en conferencias. El comentario de Coffin lo hizo en una conferencia en la Trinity Episcopal Cathedral de Portland (Oregon), en mayo de 2002; el de Stendahl, en una conferencia en la Harvard Epworth Methodist Church, en Cambridge (Massachussets), en marzo de 2001.

los dos últimos siglos, sea esencial para ser cristiano. Los cristianos, con anterioridad a la era moderna y hasta nuestros días, han vivido sus vidas en la semejanza de Cristo basándose solo en los retratos de Jesús del evangelio y del Nuevo Testamento, esto es, sin acceso al estudio histórico sobre Jesús. Mi pretensión es más modesta: que el estudio histórico de Jesús es relevante para nuestro tiempo concreto. Puede ayudar en la explicación de la encarnación [10].

Entonces, ¿cómo fue Jesús durante el tiempo histórico de su vida? Sobre este punto no existe unanimidad entre los estudiosos, pero creo que podemos saber sobre él lo siguiente con un grado de razonable probabilidad. Puesto que he desarrollado esto extensamente en otro lugar, ofreceré aquí un pequeño resumen de un esbozo con cinco rasgos del Jesús prepascual [11]:

1) *Fue un místico judío.* Este primer rasgo es mi más escueta frase taquigráfica sobre el Jesús histórico. Lo considero también como fundamento para los otros cuatro rasgos. Los místicos son personas que tienen frecuentes y vívidas experiencias de Dios, «el Uno», «el Santo». Se encuentran en todas las culturas que conocemos, y son también esenciales en la tradición judía. En el amplio sentido de la palabra, tal como la estoy utilizando aquí, las figuras que forjan la Biblia hebrea eran místicos. Las historias sobre Abrahán, Jacob, Moisés, Elías, Eliseo y los profetas clásicos los retratan como aquellos para quienes Dios era una realidad experiencial. Semejantes figuras son también conocidas en el judaísmo en la época de Jesús: Honi, el trazador de círculos, Janina ben Dosa, Pablo y Pedro. Jesús era una de ellas, sea lo que fuere lo que deba decirse sobre él. Según los evangelios, Jesús tuvo visiones, ayunaba, pasaba largos ratos en oración, hablaba de Dios en términos de intimidad y enseñaba el acceso inmediato a Dios, algo que los místicos saben por experiencia propia. Como místico

[10] Y, por tanto, rechazo el «uno u otro» de algunos teólogos y especialistas en el Jesús histórico; o sea, o es el Jesús pospascual o es el prepascual el que importa. Afirmo más bien un «ambos, y», o sea, el Jesús prepascual y el pospascual importan de igual forma.

[11] Cf. la nota 1 de este capítulo. Para mi más reciente resumen en un amplio capítulo sobre el Jesús prepascual, cf. *The Meaning of Jesus. Two visions*, o. c., pp. 53-76.

judío, Jesús vivió una vida radicalmente centrada en Dios; esto era su fundamento.

2) *Fue un sanador.* No todos los místicos se convierten en sanadores, pero sí algunos. Incluso los estudiosos no religiosos están de acuerdo en que Jesús llevó a cabo curaciones de carácter paranormal y lo que él y sus contemporáneos experimentaban como exorcismos. De Jesús se cuentan más historias de curación que de ninguna otra figura de la tradición judía. Tuvo que ser un notable sanador.

3) *Fue un maestro de sabiduría.* Estos maestros enseñan un camino, una senda de vida. El «camino estrecho» del que hablaba Jesús conducía más allá del ancho camino de la convención y la tradición. Era el «camino menos recorrido», por usar la frase de Robert Frost, que se convirtió en el título del reciente éxito literario de M. Scott Peck. En el corazón de la sabiduría alternativa de Jesús estaba el camino de muerte y resurrección, entendidas como una metáfora de un proceso interior psicológico-espiritual. Implicaba la muerte a la vieja identidad y el nacimiento a una nueva identidad, morir a una vieja manera de ser y nacer a otra nueva. La nueva identidad y la nueva forma de ser era una vida radicalmente centrada en Dios, en el Espíritu de Dios, que Jesús conoció en su propia experiencia. Sobre todo esto hablaré más en el capítulo 6.

4) *Fue un profeta social.* La analogía histórica está en los grandes profetas sociales de la Biblia hebrea, figuras como Isaías, Jeremías, Amós y Miqueas. Ellos fueron voces llenas de Dios, de protesta socio-religiosa en contra de la injusticia económica y política de los sistemas de dominio de la época. Jesús fue un profeta del reino de Dios, de lo que sería la vida en la tierra si Dios fuera el rey y los reyes y emperadores de este mundo no existieran. En cuanto tal, él fue un crítico radical del sistema de dominación de su tiempo, que hacía llegar la riqueza a los menos y la pobreza a los más. Abundaré sobre esto en el capítulo 7.

5) *Fue el iniciador de un movimiento.* Durante su vida nació en torno a él un movimiento, a pesar de lo breve de su actividad pública (los evangelios sinópticos sugieren un año; Juan tres o cuatro). Se trataba de un movimiento profundamente judío tanto

en su constitución como en su enfoque. Notablemente inclusivo, derrumbó los agudos límites sociales de su tiempo. Su actividad pública más visible fueron sus comidas abiertas (sin exclusiones) denunciadas frecuentemente por sus críticos. Comía con los marginados y los desamparados. Comer juntos era una actividad religiosa y política a la vez, realizada en nombre del reino de Dios. Las comidas de Jesús afirmaban que el pan y la apertura –y no el mundo fuertemente dividido del sistema de dominación– son el reino de Dios.

La muerte de Jesús: la cruz en la historia y en la teología

Y Jesús fue asesinado. Este es uno de esos hechos que conoce todo el mundo, pero cuyo significado a menudo se pasa por alto. No solamente murió; fue ejecutado. Nosotros, como cristianos, participamos en la única tradición religiosa importante cuyo fundador fue ejecutado por la autoridad establecida. Y si nos hacemos la pregunta histórica «¿por qué fue asesinado?», la respuesta histórica es: «Porque era un profeta social e iniciador de un movimiento, un apasionado defensor de la justicia de Dios y un crítico radical del sistema de dominación, que había atraído seguidores». Si Jesús hubiera sido solo un místico, un sanador y un maestro de sabiduría, casi con total seguridad no habría sido ejecutado. Sin embargo, fue asesinado por sus ideas políticas, por su pasión por la justicia de Dios.

En las décadas posteriores al Viernes Santo y a la Pascua, el primitivo movimiento cristiano conservó la memoria de la ejecución de Jesús, aunque también descubrió en su muerte significados adicionales. Varias interpretaciones se encuentran en el mismo Nuevo Testamento. Junto con la subsiguiente reflexión cristiana sobre el significado de la cruz, esa es la materia principal de la «teología de la expiación». Su forma más familiar es la afirmación: «Jesús murió por tus pecados». Pero, como luego veremos, esta no es la única interpretación de la muerte de Jesús en el Nuevo Testamento. Además, cuando esta interpretación es entendida literalmente, más que de forma metafórica, se convierte en altamente problemática.

Según el juicio de la mayoría de los estudiosos más importantes, la teología de la expiación no se remonta al mismo Jesús. No creemos que Jesús pensara que el propósito de su vida y su vocación fuera su muerte. Su propósito era lo que estaba haciendo como sanador, maestro de sabiduría, profeta social e iniciador de un movimiento. Su muerte fue la consecuencia de lo que estaba haciendo, pero no su propósito. Usando recientes analogías, las muertes de Mahatma Gandhi y Martin Luther King fueron consecuencia de lo que hacían, pero no era su propósito. Y, como ellos, Jesús siguió haciendo con valentía lo que ya hacía, aunque sabía que podría tener fatales consecuencias.

Así pues, no creemos que Jesús tuviera como propósito morir por los pecados del mundo. Esa interpretación, como otras del Nuevo Testamento, es pospascual y, por tanto, retrospectiva. Volviendo la vista atrás a la ejecución de Jesús, el movimiento primitivo intentó descubrir un propósito providencial en este terrible acontecimiento [12].

Al menos cinco interpretaciones de la cruz se encuentran en el mismo Nuevo Testamento [13]. La primera queda más próxima a un significado político de la cruz. Es una comprensión del Viernes Santo y de la Pascua como mero rechazo-reivindicación. Las

---

[12] Para un impactante ejemplo de interpretación providencial retrospectiva en la Biblia, cf. la historia de la reunión de José con sus hermanos en Gn 45. Recordando la historia, los hermanos de José lo vendieron como esclavo en Egipto. Décadas más tarde, ellos volvieron a Egipto en busca de alimento. Entretanto, José había alcanzado una posición de poder en Egipto, aunque ellos no lo sabían; ni siquiera sabían que estaba vivo. Y así, cuando José se encuentra con ellos, se muestran atemorizados; él puede hacer con ellos lo que quiera. En cambio, les asegura la intervención de la providencia de Dios en todo lo que pasó. Citando frases de Gn 45,5.7.8: «Dios me envió ante vosotros para preservar la vida»; «Dios me envió ante vosotros para conservar para vosotros un remanente de la tierra, y mantener vivos para vosotros a muchos supervivientes»; «Así, no fuisteis vosotros quienes me enviasteis aquí, sino Dios». Ahora bien, ¿quiere esto decir que fue voluntad de Dios que los hermanos de José lo vendieran como esclavo? No, nunca es voluntad de Dios vender a un hermano como esclavo. Lo mismo en el caso de la cruz; ¿fue voluntad de Dios? No, nunca es voluntad de Dios que un inocente sea crucificado. Sin embargo, retrospectivamente, la comunidad puede afirmar la providencia de Dios en los sucesos del Viernes Santo y de la Pascua.

[13] Véase mi tratamiento de esto en un libro ya citado: *The meaning of Jesus: two visions*, cap. 8.

autoridades rechazaron a Jesús y le mataron, pero Dios reivindicó a Jesús al elevarlo a su diestra. «A este Jesús a quien habéis crucificado, Dios le ha convertido en Señor y Mesías» (Hch 2,36). Las autoridades dijeron no a Jesús, pero Dios dijo sí.

La segunda interpretación, conocida a veces como visión de la cruz en cuanto «derrota de los poderes», también está cerca del significado político [14]. Aquí se considera responsable no solamente a la autoridad romana y los dirigentes aristocráticos de Judea, sino a los «poderes» que ellos representan y encarnan. El lenguaje se encuentra sobre todo en cartas atribuidas a Pablo: el mundo está cautivo de «poderes y potestades», de «los espíritus elementales del universo», de «el príncipe del poder del aire». El estudioso contemporáneo Walter Wink ha explicado convincentemente que «los poderes» son sistemas de dominio construidos dentro de las instituciones humanas [15].

Para esta visión, el responsable de la muerte de Jesús es el sistema de dominación, entendido como algo mucho más amplio que el gobernador romano y la aristocracia del templo. En palabras atribuidas a Pablo: Dios, a través de Jesús, desarmó a los poderes y potestades e hizo un ejemplo público de ellas, triunfando en la cruz (cf. Col 2,15). El sistema de dominación mató a Jesús y mostró así su bancarrota moral y su derrota final.

La tercera interpretación ve la muerte de Jesús como la revelación del «camino». Su muerte y resurrección son vistas como la encarnación del camino de transformación psico-espiritual que está en el centro de la vida cristiana. La senda –sobre lo que abundaré en el capítulo siguiente– consiste en morir a una vieja forma de ser y resucitar a una nueva. Encontramos esta senda de muerte y resurrección a lo largo de todo el Nuevo Testamento, expresada de forma quizá más concisa por Pablo: «He sido crucificado con Cristo; ya no soy yo el que vive, sino que es Cristo quien vive en

[14] Esto se expresa también con la frase latina *Christus victor*, la comprensión de la expiación del «Cristo victorioso» o «Cristo triunfante».

[15] Cf. su trilogía sobre los poderes publicada por Fortress Press: *Naming the powers* (1984), *Unmasking the powers* (1986) y, especialmente, el tercer volumen, *Engaging the powers* (1992). Cf. también su resumen en un solo volumen, *The powers that be*. Nueva York, Doubleday, 1998.

mí» (Gál 2,19b-20a). Pablo se refiere a sí mismo como alguien que ha padecido una crucifixión interna, de modo que el viejo Pablo ha muerto y uno nuevo, ahora uno con Cristo, vive. La cruz revela el camino, verdaderamente es el camino.

La cuarta interpretación también ve la muerte de Jesús como una revelación: revela lo profundo del amor de Dios por nosotros. Para que esta interpretación funcione, uno debe pensar a Jesús no solo históricamente como un profeta social judío ejecutado por las autoridades, sino como el Hijo de Dios enviado al mundo por nosotros y nuestra salvación. ¿Cuánto nos ama Dios? En la expresión familiar de Jn 3,16, «porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su único Hijo» por nosotros. En palabras de Pablo: «Pero Dios demuestra su amor por nosotros en que, aunque seguíamos siendo pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8). En la cruz vemos el amor de Dios por nosotros.

La quinta interpretación es la comprensión familiar de la muerte de Jesús como sacrificio: «Jesús murió por nuestros pecados». Aunque sus ingredientes están en el Nuevo Testamento, su pleno desarrollo no tiene lugar hasta hace unos novecientos años. Sin embargo, es la más recurrente en el cristianismo popular y la más importante dentro del paradigma antiguo. En su forma más desarrollada, contempla la vida de Jesús principalmente dentro del marco del pecado, la culpa y el perdón. Todos hemos pecado contra Dios y somos culpables. Nuestros pecados pueden ser perdonados únicamente haciendo un sacrificio adecuado. El sacrificio de animales no consigue esto, y tampoco lo hace el sacrificio de un ser humano imperfecto (porque esa persona estaría muriendo simplemente por sus propios pecados). Por eso Dios proporciona el sacrificio perfecto en la forma del ser humano perfecto: Jesús. Entonces el perdón es posible, pero solo para quienes creen que Jesús murió por nuestros pecados.

Si se toma literalmente, todo esto es muy extraño. Implica una limitación del poder de Dios para perdonar; a saber, Dios puede perdonar, pero solo si se lleva a cabo un sacrificio adecuado. Implica también que la muerte de Jesús en la cruz era necesaria; no solo la consecuencia de su actividad, sino que tenía que suceder porque era parte del plan salvador de Dios. También introduce una

exigencia en el mismo centro de nuestra vida con Dios: conocer y creer en Jesús y en su muerte sacrificial.

Pero en la situación del siglo I, la frase «Jesús es el sacrificio por nuestros pecados» tenía un significado bastante distinto. El lugar natural de este lenguaje, el marco de referencia dentro del cual cobra sentido, es el sistema de sacrificios centrado en el templo de Jerusalén. De acuerdo con la teología del templo, cierto tipo de pecados e impurezas pueden ser tratadas solo a través de sacrificios en el templo. La teología del templo, por tanto, pretendía un monopolio institucional en el perdón de los pecados; y puesto que esto último era un requisito previo para acceder a la presencia de Dios, la teología del templo también reclamaba un monopolio institucional del acceso a Dios.

En esta situación, afirmar que «Jesús es el sacrificio por el pecado» era negar la pretensión del templo de mantener el monopolio del perdón y del acceso a Dios. Era una afirmación anti-templo. Al usar la metáfora del sacrificio, subvertía el sistema sacrificial. Significaba que Dios había proporcionado ya en Jesús el sacrificio y había previsto así cualquier cosa que se pensara que separaba de Dios; es posible el acceso a Dios al margen del templo y de su sistema de sacrificios. Es metáfora de una gracia radical, de una gracia asombrosa.

De esta manera, la frase «Jesús murió por nuestros pecados» fue originalmente una metáfora subversiva, no una descripción literal ni del propósito de Dios ni de la vocación de Jesús. Era una proclamación metafórica de una gracia radical; y, entendida adecuadamente, todavía lo es. Por eso resulta irónico descubrir que la religión que se formó en torno a Jesús empezaría a reclamar para sí, cuatrocientos años después, un monopolio institucional de la gracia y del acceso a Dios.

Debido a que la metáfora del sacrificio ha sido a menudo tomada literalmente, también nosotros, en la Iglesia, hemos domesticado a menudo la muerte de Jesús hablando de ella como de la voluntad predeterminada de Dios, como algo que tenía que suceder, como un morir por los pecados del mundo. Pero esta y otras intencionadas formas de ver la muerte de Jesús son interpretaciones retrospectivas y providenciales pospascuales. Son importantes y, entendidas correctamente, siguen siendo una forma de proclamar el evangelio. Pero no debe permitirse que eclipsen las razones históricas de su ejecución.

En su reciente libro sobre los pobres que trabajan en América, Barbara Ehrenreich escribe sobre su encuentro de renovación en Portland (Maine). El tema del predicador era «Jesús en la cruz» y la importancia de creer en él para ir al cielo. Según le escuchaba, mirando alrededor a esa más que empobrecida audiencia, pensó:

> Sería bueno que alguien leyera a esta triste audiencia el Sermón de la montaña, acompañándolo de un ferviente comentario sobre la desigualdad de salarios y la necesidad de una subida del salario mínimo. Pero Jesús aparece aquí solo como un cadáver; el hombre vivo, el vagabundo bebedor de vino y socialista precoz, no es mencionado ni una sola vez, ni tampoco se menciona cualquier cosa que él tuviera que decir. Cristo crucificado es el que manda, y puede que el auténtico trabajo del cristianismo moderno consista en crucificarle una y otra vez para que nunca pueda pronunciar una palabra.

Y concluye:

> Me levanto para marcharme, midiendo mi salida por el momento en que los movimientos de la metronómica cabeza del predicador le hayan llevado a mirar en otra dirección, y salgo en busca de mi coche medio esperando encontrar a Jesús ahí fuera, en la oscuridad, amordazado y atado a un poste de la carpa [16].

Fe en la cruz

Hace más o menos un año, después de dar una conferencia sobre el significado de la fe, una persona me preguntó en el turno de preguntas: «Usted ha estado hablando del sentido de la fe, pero no ha mencionado la fe en la cruz. ¿No cree usted que la fe en la cruz es suficientemente importante?».

Para clarificar su pregunta, le pregunté: «¿Quiere usted decir si creo que Jesús murió por nuestros pecados?». «Sí», dijo, y entonces

[16] B. Ehrenreich, *Nickel and Dimed*. Nueva York, Henry Holt, 2001, pp. 68-69.

expliqué, como lo he hecho aquí, que históricamente no creo que Jesús muriera literalmente por nuestros pecados. No creo que pensara eso como propósito de su vida, no creo que pensara que esa era una vocación impuesta por Dios.

Y luego continué: «Pero sí tengo fe en la cruz como la revelación digna de confianza de la maldad de los sistemas de dominación como exponente de la derrota de los poderes, como revelación de la senda de la transformación, como revelación del profundo amor de Dios por nosotros y como proclamación de una gracia radical. Tengo fe en la cruz como todas esas cosas».

Jesús como metáfora y sacramento de Dios

Así pues, Jesús es una metáfora de Dios. Desde luego, para nosotros los cristianos es *la* metáfora de Dios. Por supuesto, fue también una persona real. Como metáfora de Dios, Jesús descubre cómo es Dios. Vemos a Dios a través de Jesús.

Estamos acostumbrados a hablar de la muerte de Jesús como la «pasión» de Jesús y de los relatos de su muerte como «narraciones de la pasión». Cuando lo hacemos así, pensamos normalmente en pasión como sinónimo de sufrimiento. Y es lo que significa. Pero también tiene un sentido adicional. La muerte de Jesús –su ejecución– ocurrió por su pasión por Dios y por la justicia de Dios. Y como vemos a Jesús como la revelación de Dios, vemos en su vida y su muerte la pasión de Dios. Él nos descubre tanto el carácter como la pasión de Dios.

Esta figura es también para nosotros, los cristianos, la Palabra de Dios, el Hijo de Dios, la Sabiduría de Dios, la Luz del mundo. Ahora sentado a la derecha de Dios, siendo uno con Dios y la segunda persona de la Trinidad; en su vida histórica fue el carácter y la pasión del Dios encarnado. Como una metáfora de Dios, él es el corazón de Dios hecho carne [17].

[17] Sobre la frase de Jesús como «el corazón de Dios hecho carne», cf. H. J. M. Nouwen, *In the name of Jesús*. Nueva York, Crossroad, 1989, pp. 38-39 (ed. española: *En el nombre de Jesús*. Madrid, PPC, [2]1995).

Jesús es también un sacramento de Dios, un medio por el cual el Espíritu de Dios se hace presente. Lo fue durante su vida histórica. Estoy convencido de que sus seguidores a veces experimentaban el Espíritu a través de él y en él como presencia palpable. Y en los siglos posteriores, Jesús continúa siendo un sacramento de Dios. La eucaristía del pan y el vino es un sacramento de su cuerpo y sangre por el que nos hacemos uno con él, y de este modo nos hacemos presentes a Dios y Dios se hace presente a nosotros. Los textos sagrados sobre él se convierten en sacramento de Dios. Y el Cristo vivo continúa siendo conocido en la experiencia cristiana como la presencia de Dios. Como la Biblia, la Palabra de Dios en palabras, él es metáfora y sacramento de Dios, la Palabra de Dios en una persona.

Termino con una historia. Hace un año, mi mujer y yo pasamos una semana en Asís, un pueblo de montaña de Italia y hogar de san Francisco y santa Clara. Francisco (1182-1226) es considerado habitualmente como el santo de la Iglesia más parecido a Cristo. Francisco tuvo una visión de Jesús, renunció a sus riquezas y a todo lo que poseía y empezó una vida de devoción a Dios. En la hora de su muerte, unos veinte años después, una orden religiosa que se contaba por miles había florecido en torno suyo y también en torno a santa Clara, la más importante de sus seguidoras.

Francisco encontraba a Dios en todas partes –en los pájaros, en los otros animales, en el sol, la luna, la muerte–, y su vida estuvo marcada por una alegría contagiosa. Era conocido por abrazarse a «Doña Pobreza», como él la llamaba, y por su radical identificación con los pobres. Poco antes de su muerte y según las historias que se cuentan sobre él, recibió los estigmas, las heridas de Cristo en pies, manos y costado.

A los pocos años de su muerte se erigió en su honor una gran iglesia en Asís. La basílica de San Francisco es una obra maestra de la arquitectura llena de algunas de las más importantes obras de arte: no solo los frescos de Giotto sobre la vida de san Francisco, sino también otros magníficos de Cimabue, Lorenzetti, etc. En menor grado, Clara es también honrada en una impresionante iglesia. Los dos habrían protestado y reclamado el dinero para los pobres.

Y según pasaba las horas con mi mujer en esta extraordinaria y extravagante basílica dedicada a Francisco, visitándola una y otra vez, pensé en san Francisco y en su pasión por los pobres. Él no hubiera querido tanta riqueza gastada en honrarle. Habría dicho: «No es cosa mía».

Y, sin embargo, aunque Francisco se hubiera opuesto a su construcción, no creo que la basílica sea un error, algo que nunca debió hacerse. Nos recuerda a Francisco, nos arrastra a Asís y quizá nos lleve también a la visión de Francisco. Y puesto que él apuntó más allá de sí mismo: a Dios y a Jesús, nosotros podemos ser arrastrados a una visión aún más amplia.

Aplicando la historia a la adoración de Jesús por parte de la Iglesia en nuestra cristología, credos, culto, arte, música, arquitectura, etc., creo que Jesús habría dicho: «No es cosa mía». Durante el tiempo de su vida, él desvió la atención de sí mismo. En un pasaje esclarecedor de nuestro evangelio más temprano, cuando un hombre se dirige a él como «Maestro bueno», Jesús le dice: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, más que Dios» (Mc 10,18).

Sin embargo, no creo que la extravagante devoción de la Iglesia a Jesús sea un error, pues el propósito de la Iglesia, de la cristología, del Credo, es señalarnos a Jesús. Y entonces Jesús dice: «No es cosa mía». Él señala más allá de sí mismo, a Dios, al carácter y a la pasión de Dios. Este es el significado de nuestro lenguaje cristológico y nuestras afirmaciones del Credo sobre Jesús: en esta persona vemos la revelación de Dios, el corazón de Dios. Él es ambas cosas: metáfora y sacramento de Dios.

PARTE SEGUNDA

UNA NUEVA VISIÓN DE LA VIDA CRISTIANA

6

RENACER. UN CORAZÓN NUEVO

En el capítulo anterior concluía mi tratamiento de cómo las tres principales afirmaciones cristianas aparecen dentro del paradigma emergente: el carácter esencial de la Biblia, de Dios y de Jesús. Ahora abordo cómo entiende la vida cristiana en cuanto visión relacional y transformadora. En el capítulo 2 he descrito una comprensión relacional de la «fe». En este capítulo y en el siguiente continúo con este énfasis hablando de las dos transformaciones en el corazón de la vida cristiana: la individual-espiritual-personal y la comunitaria-social-política.

Estas dos transformaciones son gemelas. Aunque no son idénticas, están indisolublemente unidas. Para poder acentuar su vinculación, me arriesgo a resultar aburridamente repetitivo:

- la Biblia es personal y política, ambas cosas;
- la visión bíblica de la vida –de nuestra vida con Dios– es también personal y política;
- la comprensión bíblica de la salvación también es personal y política. Tiene que ver tanto con el individuo como con la sociedad, con lo espiritual y con lo social. Nos concierne a nosotros como personas; a nuestra relación con Dios como individuos. Y también tiene que ver con la política, con nuestra vida juntos en sociedad, con la justicia política, económica y social.

En este capítulo subrayo la primera de estas transformaciones con la metáfora del «renacer». Uso esta metáfora por dos razones. Una es su carácter central en el Nuevo Testamento. La otra es su importancia para el cristianismo conservador y fundamentalista. Por tanto, «renacer» es un posible puente metafórico entre los dos paradigmas. Si los cristianos más destacados aprenden a hablar de

la importancia de nacer de nuevo (renacer), aumenta la posibilidad de que estas dos partes de la Iglesia se acerquen.

Desgraciadamente, los cristianos de primera fila generalmente han permitido a sus hermanos más conservadores tener prácticamente el monopolio del lenguaje sobre el tipo «re-nacimiento». Hay numerosas razones para ello. Para algunos, el lenguaje puede ser demasiado atrevido y fuerte por sus asociaciones con renovaciones y con un tipo de cristianismo «dulzón».

Además, la idea en sí a veces está definida con estrechez. En algunos círculos cristianos, re-nacer puede significar aceptar un determinado conjunto de creencias, una particular teología conservadora, frecuentemente expresada en una pregunta que utiliza una fórmula de salvación de este tipo: «¿Crees en Jesucristo como tu Señor personal y tu Salvador?». En las Iglesias carismáticas significa recibir los dones del Espíritu, especialmente hablar otras lenguas. Por lo menos en la primera de las últimas novelas que han sido éxito de ventas en el pasado lustro, haber renacido es definido, incluso más estrictamente, como algo equivalente a creer en el «éxtasis» y en la inminente segunda venida de Jesús.

Asimismo, la mayoría de nosotros ha conocido al menos una persona que renació de una manera notablemente repelente. Cuando nacer de nuevo lleva a un tipo de rectitud rígida, legalista y con unas estrictas fronteras entre los de dentro del grupo y los de fuera, o no es una experiencia genuina de renacer, o tiene dentro mucha parálisis.

Renacer: su carácter central en el Nuevo Testamento

Pero, correctamente entendido, renacer es una idea muy rica y de gran amplitud. Está en el mismo centro del Nuevo Testamento y de la vida cristiana. Necesitamos reivindicarla.

El texto clásico

La necesidad de «nacer de nuevo» es el tema del relato de Nicodemo y Jesús al comienzo del tercer capítulo del evangelio de Juan (Jn 3,1-10). Debido a que Juan es más simbólico que histórico, este relato, muy probablemente, no se remonta a Jesús. Aunque muy posiblemente es la voz de la comunidad y no la de Jesús, el relato capta mucho de lo que es esencial en el mensaje de Jesús y en el Nuevo Testamento en su conjunto.

Como la mayoría de los textos del evangelio de Juan, es rico en simbolismos, malentendidos y dobles sentidos. «Había un fariseo llamado Nicodemo, un jefe judío». Nicodemo aparecerá más adelante en el mismo evangelio [1]. Es un rico miembro de la clase alta, y es interesante observar que al menos unos cuantos de esa elite fueron atraídos por el movimiento de Jesús. Algo había en el primitivo movimiento cristiano que llamó su atención.

«Fue a ver a Jesús de noche». Aquí está el primero de los dobles sentidos del relato. Es de noche: Nicodemo vive en la oscuridad. El simbolismo de la luz y la tiniebla abunda en Juan: Jesús es la luz que brilla en la tiniebla, la luz del mundo, la verdadera luz que ilumina a todos, aquel que da la vista a los ciegos. Aunque Nicodemo viene a la luz, todavía no la ha visto. Se dirige a Jesús en términos laudatorios: «Y dijo a Jesús: "*Rabbí*, sabemos que eres un maestro que viene de Dios, pues nadie puede hacer esos signos que tú haces, a no ser que proceda de Dios"».

En lo que parece un malentendido, Jesús responde cambiando de tema. Es como si no hubiera oído lo que Nicodemo estaba diciendo; o quizá había escuchado por detrás de sus palabras y le había oído muy bien. En cualquier caso, el siguiente es el versículo clave del texto: «Jesús le contestó: "En verdad te digo que nadie puede ver el reino de Dios sin *nacer de arriba*"».

Al igual que en el caso de «noche», la frase contiene un doble sentido: la expresión griega para «nacer de arriba» puede traducirse también como «renacer» o «nacer de nuevo». Desgraciadamente, traducir exige escoger una de las dos posibilidades, pero Juan ensaya los dos significados: nacer otra vez o de nuevo es nacer de arriba, esto es, nacer del Espíritu. Nicodemo no lo entiende. Es un literalista, como muchos otros personajes del evangelio de Juan. Al tomar las palabras de Jesús al pie de la letra, pierde lo

[1] Jn 7,45-52; 19,38-42. En el último texto, proporciona una cantidad extravagante de mirra y especias para el enterramiento. No es mencionado en los otros evangelios.

esencial: «¿Cómo puede alguien nacer otra vez después de haberse hecho viejo? ¿Es que puede uno volver al útero materno y nacer de nuevo?». Él está todavía en tinieblas.

Entonces Jesús repite la afirmación esencial: «En verdad te digo que nadie puede entrar en el reino de Dios sin nacer del agua y del Espíritu. Lo que nace de la carne es carne, y lo que nace del Espíritu es Espíritu. Que no te asombre lo que te he dicho: "Tienes que nacer de nuevo"». La palabra «agua» tiene también un doble significado. Por un lado, a los lectores del evangelio de Juan les evocará el bautismo; por otro, y en paralelo a la carne, se refiere a las aguas del nacimiento. Aunque uno nace «del agua», «de la carne», debe nacer también «del Espíritu», esto es, de nuevo y de arriba.

Conforme avanza el texto, Jesús subraya la conexión con el Espíritu: «El viento sopla donde quiere, y tú oyes su sonido, pero no sabes ni de dónde viene ni a dónde va. Lo mismo ocurre con todo el que nace del Espíritu». Otra vez un doble sentido, triple para ser exactos: en griego, la palabra «viento» se usa también para decir «aliento» y «Espíritu». El aliento de Dios, el Espíritu de Dios, es la fuente del renacimiento. Nacer de nuevo es entrar en una nueva vida a través de y en el Espíritu, una vida centrada en el Espíritu de Dios.

El punto clave de este texto clásico es obvio: lo que necesita Nicodemo es un renacer espiritual, un renacimiento interior, una transformación personal. Esto es lo que todos necesitamos, como enseguida sugeriré.

Nacer de nuevo: morir y resucitar

La expresión «nacer de nuevo» aparece solamente una vez más en el Nuevo Testamento[2]. Pero la idea expresada a menudo en el lenguaje de morir y resucitar, muerte y resurrección, es absolutamente en el cristianismo primitivo y en el Nuevo Testamento en su conjunto. «Morir y resucitar» y «nacer de nuevo» tienen la misma imagen de raíz para el proceso de transformación personal en el centro de la vida cristiana: nacer de nuevo implica muerte y resurrección. Significa morir a una vieja forma de ser y nacer a una nueva, morir a una vieja identidad y nacer a una nueva; una forma de ser y una identidad centradas en lo sagrado, en el Espíritu, en Cristo, en Dios.

En los evangelios y en el resto del Nuevo Testamento, muerte y resurrección, morir y resucitar, son, una y otra vez, metáforas para expresar la transformación personal, para el proceso psicoespiritual que tiene lugar en el centro de la vida cristiana. Debido a su importancia, rastrearemos este tema a través de los principales testimonios del Nuevo Testamento.

Morir y resucitar en los evangelios sinópticos

En los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), el camino de muerte y resurrección es «el camino que el mismo Jesús enseñó». Según Marcos, el evangelio más antiguo, Jesús dijo: «Si alguno quiere seguirme, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y venga en pos de mí» (Mc 8,34). De igual modo, existe un dicho que se encuentra en Mateo y Lucas, independientemente de Marcos, en el que Jesús afirma: «Quien no carga con la su cruz y me sigue, no puede ser discípulo mío»[3].

El lenguaje es primitivo. Equipara el seguir a Jesús –ser su discípulo– con «tomar la cruz». En el siglo I, la cruz era un símbolo de ejecución, de muerte. Todavía no se había convertido en una tranquila metáfora de cualquier sufrimiento o inconveniente que pudiera presentarse en el propio camino, ya fuera una artritis o un problema legal. Significaba la muerte. Seguir a Jesús significaba

[2] En 1 Pe 1,22-23. El pasaje empieza con el fruto de haber nacido de nuevo, y la expresión aparece cerca del final: «Ahora que habéis purificado vuestras almas con vuestra obediencia a la verdad a través del Espíritu, por lo que tenéis amor genuino y mutuo, amaos profundamente los unos a los otros de corazón. Habéis nacido de nuevo, no de una semilla perecedera, sino imperecedera, a través de la palabra viva y perdurable de Dios».

[3] Lc 14,27 = Mt 10,38. Al ser un dicho que comparten Lucas y Mateo, pero no se encuentra en Marcos, es material de Q. Aunque una minoría de investigadores niega la existencia de Q, todos están de acuerdo en que se trata de un material primitivo. Sobre Q, cf. nota 5, en p. 100.

seguirle en el camino hacia la muerte. Y, para asegurarse de que entendemos esto metafóricamente, Lucas añade las palabras «a diario» a la frase «cargar con la cruz»[4].

Los evangelios sinópticos no solo cuentan que Jesús habló de morir como el camino hacia una nueva vida; su estructura literaria, en su conjunto, está también configurada por el tema de la muerte y la resurrección como «el camino» de Jesús. Vemos esta estructura en el evangelio de Marcos, un modelo que siguen Mateo y Lucas.

Un tema central del evangelio de Marcos es el «camino». Lo anuncia al principio de su evangelio: trata del «camino del Señor» (Mc 1,3). Luego, en la sección central de su evangelio, cuidadosamente estructurada, «el camino de Jesús» es el relato del viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén. En este viaje, Jesús habla en tres ocasiones de su cercana muerte y resurrección. Cada una de esas tres predicciones de la pasión, como suelen ser llamadas, va unida a una enseñanza sobre cómo seguir a Jesús. Según la primera:

> Entonces Jesús empezó a enseñarles que el Hijo del hombre [el mismo Jesús] debe pasar por un gran sufrimiento y ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser ejecutado y resucitar al tercer día.

Seguir a Jesús es seguirle en este camino:

> Jesús llamó a la muchedumbre con sus discípulos y les dijo: «Si alguno quiere seguirme, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y venga en pos de mí».

El pasaje continúa con un lenguaje que insiste en el mismo punto: «Los que quieran salvar su vida, la perderán, y los que pierdan su vida por mí y por el evangelio, la salvarán» (Mc 8,31.34-35).

La tercera predicción de la pasión es la más detallada, Jesús y los que están con él se hallan «en el camino» hacia Jerusalén («carretera», «camino» y «senda» se dicen con la misma palabra en griego). Según Marcos, Jesús dice:

> Mirad, subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y escribas, que le condenarán a muerte; le entregarán luego a los gentiles; se burlarán de él, le escupirán y flagelarán, para luego asesinarle; y al tercer día resucitará.

Entonces Jesús pregunta a sus discípulos: «¿Sois capaces de beber el cáliz que yo bebo o ser bautizados con el bautismo con el que yo soy bautizado?»[5]. «Beber el cáliz» y «ser bautizado» son dos metáforas de la muerte.

De modo que, para Marcos, «el camino» de Jesús lleva desde Galilea hasta Jerusalén. Jerusalén, que es el destino del viaje, es el lugar de la muerte y la resurrección, de los finales y los comienzos, el sitio donde la tumba se convierte en útero[6]. Para Marcos (y para Mateo y Lucas, que repiten y amplifican este modelo), el camino, la senda de transformación personal es el camino de muerte y resurrección[7].

Sorprendentemente, Marcos encuadra esta sección central con relatos sobre ceguera y visión. Empieza con el ciego de Betsaida, que recuperó gradualmente su vista, y termina con el ciego Bartimeo, ya con su vista recuperada, tirando su manto y siguiendo a Jesús (Mc 8,22-26; 10,46-52). Las escenas sugieren que ver o recobrar la vista implica contemplar que seguir a Jesús en su viaje a Jerusalén es «el camino»; la senda de transformación lleva a la muerte y, a través de esta, a la resurrección.

---

[4] Lc 9,23. El autor del evangelio de Lucas copia aquí Mc 8,34, por lo que la adición es deliberada.

[5] Mc 10,32-34.38. La segunda predicción de la pasión se encuentra en Mc 9,31, seguida del v. 35: «El que quiera ser primero debe ser el último de todos y su servidor».

[6] En inglés hay un juego de palabras: *the tomb becomes the womb* (N. del T.).

[7] Tanto Mateo como Lucas mantienen este modelo, pero Lucas lo amplía al alargar el relato del viaje final de Jesús en lo que se llama comúnmente la narración lucana del viaje. Empieza en 9,51 y concluye en 19,21.

Lo mismo encontramos en las cartas de Pablo: morir y resucitar con Jesús, morir y resucitar con Cristo, es una metáfora de la transformación personal en el corazón de la vida cristiana [8]. Utiliza la metáfora para hablar de su propia experiencia. Pablo, en su carta a sus comunidades de Galacia, escribía: «He sido crucificado con Cristo; ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,19b-20a). De nuevo el lenguaje es arcaico, escrito en los años cincuenta, antes que los evangelios. Nótese cómo funciona el lenguaje: Pablo se refiere a sí mismo como alguien que ha sufrido una crucifixión interior. El viejo Pablo ha muerto. El resultado es una nueva vida: un nuevo Pablo ha nacido, alguien en quien Cristo vive.

Para Pablo, esto no era solo su propia experiencia, sino también la vida a la que es llamada la comunidad. En su carta a los cristianos de Roma, pone en relación morir y resucitar en Cristo con el bautismo, el rito de iniciación que llevaba consigo ser sumergido en las aguas de la muerte y una recreación:

> Todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte. Por tanto, por el bautismo, hemos sido sepultados con él en la muerte, de modo que, igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros podamos caminar en una nueva vida [9].

Materializado en un rito, el bautismo simboliza la transformación interna de morir a una vieja forma de ser y nacer a una nueva.

Muerte y resurrección –nacer de nuevo–, como metáfora de la transformación personal, es la base de la escueta frase de Pablo para denominar la nueva vida. Es la vida «en Cristo». Pablo utiliza

[8] Yo empleo las dos frases: «morir y resucitar con Jesús» y «morir y resucitar con Cristo», porque, para Pablo, los dos términos son virtualmente intercambiables. «Cristo» –esto es, «el Mesías»– pasa a ser, para Pablo, un nombre de Jesús.

[9] Rom 6,3-4. Cf. todo el pasaje hasta el v. 11.

«en Cristo» 165 veces en sus cartas, y la frase casi sinónima «en el Espíritu» unas 20 veces [10].

El resultado de ser «en Cristo» o «en el Espíritu» es una nueva forma de ser y una nueva identidad, una creación nueva. Pablo escribía a la comunidad cristiana de Corinto: «Así pues, si alguno está *en Cristo*, se trata de una nueva creación: todo lo viejo ha muerto, mirad, todo se ha hecho nuevo» (2 Cor 5,7).

«En Cristo» implica también una nueva identidad comunitaria que subvierte los agudos contornos de lo convencional. «*En Cristo Jesús* todos vosotros sois hijos de Dios por la fe», escribió Pablo a los Gálatas. Estos habían alcanzado ese estado mediante el ritual que encarna la muerte y la resurrección: «Como muchos de vosotros, al haber sido bautizados *en Cristo* os habéis revestido de Cristo». Y el resultado es: «Ya no hay más judío o gentil, esclavo o libre, varón o mujer; porque todos sois *uno en Cristo Jesús*» (Gál 3,26-28). Las más profundas divisiones de los mundos sociales romano y judío del siglo I son superadas «en Cristo».

Estar «en Cristo» es la base de uno de los pasajes más famosos de Pablo. Este pregunta retóricamente: «¿Qué podrá separarnos del amor de Cristo?», y responde: *nada;* nada puede «separarnos del amor de Dios, *en Cristo Jesús*, nuestro Señor»; «ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni potestades, ni las cosas presentes, ni las futuras, ni los poderes, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra cosa en toda la creación» [11]. Estando en Cristo, uno es vuelto a conectar con Dios, aquel que está más allá de la muerte y de la vida, de los ángeles y de las potestades, de las cosas presentes y de las futuras, por encima y por debajo de toda la creación.

Pero, ¿cómo llega uno a estar «en Cristo»? Para Pablo, muriendo a nuestra vieja vida, a la vida «en Adán», y renaciendo «en Cristo». El camino para la vida *en* Cristo pasa por morir y resucitar *con* Cristo. La senda es muerte y resurrección, muerte y renacimiento. Cuando Pablo decidió «predicar solo a Cristo, y a este

[10] Sobre el uso que hace Pablo de la expresión «en Cristo», cf. mi *Reading the Bible again for the fist time*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001, pp. 245-251.

[11] Fragmento de Rom 8,31-39.

crucificado», esto es principalmente lo que quiso decir: la cruz como símbolo del proceso de transformación personal en el corazón de la vida cristiana.

Morir y resucitar en el evangelio de Juan

El evangelio de Juan no solo incluye el clásico texto de «nacer de nuevo». Como los sinópticos y Pablo, Juan emplea también la imagen de la muerte y la resurrección como camino para una nueva vida. Todo Juan está configurado por este tema, aun cuando también lo expresa resumidamente en un solo versículo: «En verdad os digo que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, sigue siendo un simple grano; pero si muere, da mucho fruto» [12].

Ciertamente, este tema es la clave para entender el muy conocido versículo de Juan usado con frecuencia como base del exclusivismo cristiano: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre si no es a través de mí» (Jn 14,6). Situemos este versículo en el contexto de la teología de la encarnación de Juan: lo mismo que Jesús es la «Palabra hecha carne», también es «el camino» hecho carne o el sendero que toma cuerpo en una vida. La pregunta clave, entonces, pasa a ser: ¿cuál es el camino que encarna Jesús? ¿Cuál es el camino que es Jesús? Para Juan, como para el Nuevo Testamento en general, «el camino» que toma cuerpo en Jesús es la senda de la muerte y resurrección. Morir y resucitar es el único camino hacia Dios.

El exclusivismo cristiano considera que este versículo significa que hay que saber y creer determinadas cosas sobre Jesús para ser salvados. Ahora bien, «el camino» del que habla Juan no tiene que ver con creer en doctrinas sobre Jesús. Más bien el camino es aquello que vemos encarnado en Jesús: la senda de muerte y resurrección como camino para renacer en Dios. Según Juan, este es el único camino, y enseguida sugeriré que es también el camino del que han hablado todas las religiones principales del mundo. Morir y resucitar es el camino. Así pues, Jesús es «el Camino», el camino

[12] Jn 12,24. Va seguido de un lenguaje que habla de amar y perder, de odiar y ganar la propia vida.

hecho carne. Más que ser la única revelación de un camino conocido solo en él, su vida y muerte son la encarnación de un camino universal conocido en todas las religiones.

La cruz y el nuevo nacimiento

La cruz es el símbolo más universal del cristianismo en el Nuevo Testamento, en el culto y la práctica cristianas y en la cultura popular occidental. Como todos los símbolos, tiene múltiples significados, y los cristianos han visto legítimamente en él muchos significados. Literal e históricamente, la cruz –la crucifixión de Jesús– fue una ejecución. Las autoridades le mataron. Los dirigentes de este mundo le ejecutaron. Pero, como se ha descrito en el capítulo 5, el primitivo movimiento cristiano vio muchos significados en la cruz.

Concretamente, el primitivo movimiento cristiano vio la cruz como un símbolo del «camino». Corporaliza al camino: la senda de transformación, el camino para «nacer de nuevo». La cruz, símbolo central del cristianismo, apunta al proceso que tiene lugar en el corazón de la vida cristiana: morir y resucitar con Cristo, ser resucitado a una novedad de vida, nacer de nuevo (renacer) en Cristo, en el Espíritu. No es una sorpresa, y, sin embargo, a la vez lo es que Pablo jurara predicar nada «excepto a Cristo crucificado»; no es una sorpresa y, sin embargo, lo es que los evangelios vieran el camino de Jesús como el camino de la cruz; no es una sorpresa y a la vez lo es que el tiempo de Cuaresma, que llega a su clímax en el Viernes Santo y la Pascua, consista en participar en la muerte y resurrección de Jesús.

A veces este proceso interior de morir es calificado como un «morir a uno mismo» o como la «muerte del ego». Hasta hace más o menos veinte años, yo mismo lo hice. Pero pienso que «morir a uno mismo» es poco preciso, porque está sujeto a malentendidos. «Morir a uno mismo» ha sido empleado también para estimular la represión del yo y de sus legítimos deseos. A los oprimidos de la sociedad o la familia se les ha dicho a menudo que sometan sus propios «yo» a una resignada obediencia a Dios. Cuando el mensaje de la cruz es entendido así, se convierte en un instrumento de autoridad opresiva y de autoabdicación.

Sin embargo, la cruz es el instrumento de nuestra liberación y «reconexión». No tiene que ver con el sometimiento del yo, sino con un yo nuevo. Y así, para evitar el significado potencialmente negativo de «morir a uno mismo», prefiero hablar con más precisión de una vieja y una nueva *identidad* y de una nueva *forma de ser*. El camino de la cruz implica morir a una vieja identidad y renacer a una identidad nueva, morir a una vieja forma de ser y resucitar a otra nueva centrada en Dios.

Este lenguaje no solo evita los significados negativos de «morir a uno mismo», sino que reconoce que existimos como «yo» (individuos). Esto no es equivocado. Estoy convencido de que este es uno de los significados de la visión bíblica de la creación: hemos sido creados para ser «yo» (individuos). El problema no está en que seamos individuos («yo»). La cuestión es qué clase de seres o individuos somos y cómo debemos ser.

Nacer de nuevo: ¿por qué lo necesitamos?

¿Por qué necesitamos nacer de nuevo (renacer)? ¿Por qué necesitamos morir a la vieja manera de ser y la antigua identidad y renacer a una nueva manera de ser y a una identidad nueva, a una vida centrada en Dios, en el Espíritu y en Cristo? La razón está en algo que ocurre en nosotros muy temprano en nuestra vida, y que luego, con el crecimiento, se intensifica.

Eso que ocurre muy temprano en nuestras vidas es el nacimiento de la propia conciencia. Con ello me refiero simplemente a la autoconciencia, esto es, a la conciencia de la distinción entre el yo y el mundo. No podemos decir con precisión cuándo empieza a desarrollarse, pero parece claro que ocurre en el estadio pre-verbal de la vida. Un recién nacido todavía no es consciente de ser un yo. En una situación familiar normal, los niños experimentan inicialmente el mundo como una extensión de ellos mismos: tienen hambre, son alimentados; se mojan, se les cambia; si lloran, se les coge en brazos. Pero en algún momento, a través del proceso de crecimiento de sus dos o tres primeros años de vida, se percatan de que el mundo está separado de ellos.

Hace varios años me contaron una historia sobre una niña de tres años [13]. Era el primer y único hijo de la familia, pero ahora su madre estaba embarazada otra vez y la niñita estaba emocionada con la espera de un nuevo hermano. A las pocas horas de que los padres volvieran del hospital llevando a casa un nuevo hermano, varón, la niña hizo una petición: quería quedarse a solas con su nuevo hermano en su habitación con la puerta cerrada. Su insistencia en esa petición produjo en sus padres un cierto nerviosismo, pero entonces recordaron que, antes de llegar el bebé, habían instalado un sistema de intercomunicación, por lo que pensaron que podían aceptar la extraña petición de su hija, ya que, si escuchaban la menor señal de que algo raro estaba sucediendo, podrían entrar de inmediato en la habitación del bebé.

Así pues, dejaron entrar a la niña en el cuarto del bebé, cerraron la puerta y corrieron al sistema de intercomunicación. Escucharon sus pasos por la habitación y la imaginaron junto a la cuna de su hermano, y entonces le oyeron decir a su hermano de tres días de edad: «Cuéntame sobre Dios; casi lo he olvidado».

La historia es misteriosa y evocadora, porque sugiere que venimos de Dios y que cuando somos muy pequeños todavía lo recordamos, aún lo sabemos. Pero con el proceso de crecimiento y de aprendizaje de *este* mundo, va incrementándose el olvido de aquel de quien venimos y en el que vivimos. El nacimiento y el aumento progresivo de la autoconciencia lleva consigo una separación de Dios [14].

---

[13] Hace más o menos diez años, una pareja me contó esta historia por primera vez. Recientemente me dijeron que aparece en un libro de Parker Palmer, un estudioso contemporáneo cuáquero. No he tenido tiempo de comprobarlo, pero me alegro mucho de dar crédito a Palmer y recomendar sus muchos y buenos libros.

[14] Existe un estudio, posiblemente relevante, debido a K. TAMMINEN titulado: «Religious Experiences in Childhood and Adolescence», en *International Journey for the Psichology of Religion* 4 (1994), pp. 61-85. El estudio preguntaba a jóvenes de distintas edades: «¿Has sentido alguna vez que Dios está particularmente cerca de ti?». Los resultados sugieren que el crecimiento lleva consigo una disminución del sentido experiencial de Dios. El 84% de niños de primer grado dijeron «sí»; en el quinto grado, el 69%; en el séptimo grado, el 57%; y en el undécimo grado, el 47%. El estudio está publicado en B. BEIT-HALLAHMI / M. ARGYLE, *Religious behavior. Belief and experience*. Nueva York, Routledge, 1997, pp. 149-150. Agradezco a K. VINCENT esta referencia. Él es profesor emérito de psicología del Houston Community College y autor de *Visions of God: The near death experience*. Burdett, NY, Larson, 1994.

El nacimiento de la conciencia propia es el nacimiento de un yo separado. Cuando esto ocurre, el resultado natural e inevitable es la responsabilidad por uno mismo. Los dos caminan juntos: el yo separado y el yo centrado en sí mismo.

El nacimiento de la autoconciencia, del yo separado, es uno de los significados centrales del relato del jardín del Edén. En nuestra historia, Adán y Eva, viviendo en un estado paradisíaco, se hacen conscientes de los opuestos, del bien y del mal. El resultado es múltiple: se cubren para tapar su desnudez y su vergüenza; experimentan la vida como un esfuerzo y un peso; son expulsados del Paraíso. El relato del Génesis termina con ellos (y con nosotros) viviendo sus (y nuestras) vidas al «este del Edén», separados y en el exilio [15].

El nacimiento del yo separado –lo que llamamos «la caída»– es algo por lo que pasamos muy pronto en nuestras vidas. Todos hemos experimentado esto. Además, no puede ser evitado; es absolutamente necesario. Imaginar que Adán y Eva pudieron haberlo evitado es no entender la cuestión. No nos podemos desarrollar y alcanzar la madurez como seres humanos sin autoconciencia. Y, sin embargo, ello supone una «caída»: en un mundo de autoconciencia y de autocentramiento, de alienación y exilio.

El sentido de separación y preocupación por sí mismo se va intensificando en el proceso de crecimiento. Comúnmente llamado «socialización», este proceso implica una interiorización dentro del «yo», los mensajes centrales de la educación de uno mismo. En un nivel básico, la socialización incluye el lenguaje, cuyas marcas y categorías dividen intrínsecamente el mundo. Incluye una visión del mundo, una comprensión de lo que es real y posible. Y significativamente incluye mensajes sobre quiénes somos y cómo debemos ser: mensajes paternos, mensajes culturales y, para algunos de nosotros, mensajes religiosos.

El resultado: descendemos a mayor profundidad en el mundo de la autoconciencia y de la preocupación por nosotros mismos. Nuestra identidad y nuestra forma de ser van siendo progresivamente moldeadas por el «mundo», significando el mundo tal como lo interiorizamos en el proceso del crecimiento. El mundo del niño, con su misterio y su magia, se va dejando más y más lejos.

Un poema de Billy Collins, laureado poeta de Estados Unidos, capta el dolor de la pérdida al final de la niñez. Su título es significativo, «Al cumplir los diez años»:

La mera idea de ello me hace sentir
como que me está saliendo algo,
algo peor que un dolor de estómago
o de cabeza por leer en penumbra:
una especie de sarampión del espíritu,
unas paperas de la mente,
una varicela que desfigura el alma.
Me dices que es muy pronto para mirar atrás,
pero es porque has olvidado
la perfecta simplicidad de ser uno
y la hermosa complejidad que forman dos.
Pero puedo tumbarme en la cama y recordar todas las fechas.
A los cuatro años era hechicera en Arabia,
me podía hacer invisible
bebiendo un vaso de leche de una cierta manera.
A los siete era un soldado, a los nueve un príncipe,
pero ahora estoy sobre todo en la ventana,
mirando la última luz de la tarde.
Antes nunca caía con esa solemnidad
contra el costado de mi casita del árbol,
y mi bicicleta no estaba apoyada contra el garaje,
como lo está hoy,
con toda su velocidad azul oscuro agotada.
Este es el principio de la tristeza, me dije
según paseaba por el universo en zapatillas,
es hora de decir adiós a mis amigos imaginarios,
hora de alcanzar el primer número grande.
Parece solo ayer cuando creía
que no había nada bajo mi piel más que luz,
si me haces un corte brillaré,
pero ahora, cuando me caigo por las aceras de la vida,
me araño las rodillas y sangro.

[15] Para este y otros significados del relato del Edén, cf. *Reading the Bible again*, o. c., pp. 77-81.

Cuando llegamos a la primera adolescencia, quizá antes, nuestro sentido de quiénes somos es cada vez más producto de la cultura. Nos sentimos bien o mal con nosotros mismos, según cumplamos o no con los mensajes que hayamos ido interiorizando. En nuestra cultura, estos mensajes se centran en torno a tres ejes: aspecto, logros y riqueza. Recordando los temas de la adolescencia, ¿somos suficientemente atractivos? ¿Parecemos lo bastante buenos? ¿Somos *guay*? En la época adulta continúa el tema de la atracción, acompañado ahora de los temas de los logros y la riqueza, así como también temas en torno a la intimidad, sensibilidad y cuidado. ¿Soy suficiente? ¿Soy suficientemente bueno?

Y a través de este proceso vamos cayendo más y más en el mundo de la separación y la alienación, de la comparación y el juicio, de uno mismo y de los otros. Vivimos nuestras vidas en relación con lo que Thomas Keating llama «el falso ego», el yo creado y configurado por la cultura. O, por usar la expresión de Frederick Buechner, vivimos nuestras vidas de fuera adentro, más que de dentro hacia fuera [16].

Nuestra caída en el exilio es muy profunda. El retrato bíblico de la condición humana es borroso. Separado y centrado en sí mismo, el yo se hace ciego, preocupado por sí mismo y orgulloso; lleno de preocupaciones, avaro, miserable; insensible, enfadado, violento; alguien grande, o solo bien o «no mucho». En la oscuridad estamos ciegos y no vemos. Vivimos en la esclavitud en Egipto, en el exilio en Babilonia, y alguna vez nos convertimos en Egipto y en Babilonia. Podemos ser víctima y opresor, ambas cosas. Especialmente como grupo, podemos ser brutales y tiránicos. No parece existir maldad de la que seamos colectivamente incapaces.

Pascal (1623-1662), matemático francés, filósofo y místico, se maravillaba de nuestra capacidad para lo bueno y lo malo: «Nuestra grandeza y nuestra perversidad son tan evidentes que la

[16] Th. Keating, *Intimacy with God*. Nueva York, Crossroads, 1997, p. 163. La observación de Buechner fue hecha en una conferencia en la Grace Episcopal Cathedral de San Francisco en 1990. Creo que se encuentra también en su *Telling Secrets*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1991.

verdadera religión... debe vérselas con "semejantes asombrosas" contradicciones» [17]. La visión bíblica de nuestras asombrosas contradicciones es que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, pero vivimos nuestras vidas fuera del Paraíso. Al «este del Edén», en un mundo de alienación y preocupación por sí mismo. Este es el inevitable resultado de crecer, de convertirnos en «ego». Ninguno de nosotros, en el éxito o el fracaso, puede escapar de ello.

Así pues, necesitamos nacer de nuevo. Es el camino del regreso del exilio, la forma de recuperar el auténtico yo, la senda para empezar a vivir nuestras vidas de dentro hacia fuera, más que de fuera adentro, el éxodo de nuestro egoísmo individual o colectivo. Nacer de nuevo implica morir al falso yo, a esa identidad, a esa forma de ser, y nacer a una identidad centrada en el Espíritu, en Cristo, en Dios. Es el proceso de una redefinición interior del yo por el que una persona real nace dentro de nosotros.

Nacer de nuevo: el proceso

La experiencia de renacer (nacer de nuevo) puede ser repentina y dramática. Puede implicar una revelación dramática, una epifanía que cambia la vida, como el caso de Saulo en el camino de Damasco, una experiencia a través de la cual se convirtió en Pablo. Este tipo de conversiones dramáticas continúa en nuestros días; algunos pueden decir el día e incluso la hora en que ocurrió. No hay razón para dudar que tales «conversiones repentinas» suceden. William James no solo relata muchas, sino que habla de ellas como uno de los más notables fenómenos psicológicos conocidos [18].

Pero, para la mayoría de nosotros, nacer de nuevo no se produce en una sola experiencia intensa, sino que es un proceso gradual y creciente. Morir a una vieja identidad y nacer a una nueva, morir a una vieja manera de ser y vivir una nueva es un proceso

[17] R. J. Foster / J. B. Smith (eds.), *Devotional Classics*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1993, p. 172.

[18] W. James, *The varieties of religious experience*. Lect. 10.

que se extiende a lo largo de la vida. La vida cristiana, cuando madura, se va centrando cada vez más profundamente en el Espíritu, esto es, en el Espíritu de Dios conocido en Jesús. El Espíritu de Cristo.

Para la mayoría de nosotros esto lleva tiempo. Y hasta los que pueden decir incluso la hora en que nacieron de nuevo protagonizan un proceso de vivir una nueva vida que lleva su tiempo. Evidentemente, el progreso no es automático, uno puede frustrarlo, obstruirlo o impedirlo. Pero en la vida cristiana, envejecer, si no hay interferencias, supone poder ir profundizando nuestra atención en el Espíritu. Los mensajes y los «señuelos» de la juventud y la mediana edad están silenciados. Podemos descansar cada vez más en Dios, estar en silencio más fácilmente con Dios. Y, al estar más centradas en Dios, nuestras vidas se transforman. Al madurar la vida cristiana, empezamos a experimentar un olvido total de nosotros mismos, que corre parejo con una profundización de la confianza en Dios.

La metáfora de nacer de nuevo no se aplica solo a un suceso dramático único o a un proceso vital, sino también a ritmos más cortos de nuestras vidas. Es un proceso que puede tener lugar varias veces en periodos de grandes cambios, sea cual sea la causa.

Incluso se aplica a los micro-ritmos de la vida diaria. Martín Lutero, un importante mentor espiritual en mi niñez, hablaba del «morir diario y arriesgando con Cristo», y, en una expresión que suena un tanto arcaica, de un «diario llevar a la muerte al viejo Adán», nuestro viejo ego. Al añadir «diariamente», Lutero se hace eco del evangelio de Lucas.

El «carácter diario» del proceso encaja con mi experiencia, como con la de mucha gente que conozco. En el curso de un día, a veces me doy cuenta de que estoy agobiado, y que la causa está en que me he olvidado de Dios. En la acción de recordar a Dios, de recordar yo la realidad de Dios, a veces siento como una ligereza o levedad del ser, un elevarme sobre mis preocupaciones y mi agobiante confinamiento. Somos llamados una y otra vez a salir de nuestras tumbas.

Este proceso está en el corazón, no solo del cristianismo, sino también de otras religiones importantes que hay en el mundo. La

imagen de seguir el camino es común en el judaísmo, y «el camino» implica un nuevo corazón, un nuevo yo centrado en Dios. Uno de los significados de la palabra «islam» es «sometimiento»: someter la propia vida a Dios mediante un radical centramiento en Dios. Y se cuenta que Mahoma dijo: «Muere antes de morir». Muere espiritualmente antes de que lo hagas físicamente, muere metafóricamente –y de forma real– antes de morir literalmente. En el corazón del sendero budista está el «dejarlo pasar»: el mismo camino interior que el morir a una vieja forma de ser y nacer a una nueva. Según el Tao Te Ching, un texto básico del taoísmo y el budismo zen, Lao Tse dijo: «Si quieres sentirte lleno, vacíate antes; si quieres nacer de nuevo, déjate morir».

Este proceso personal de transformación espiritual, lo que los cristianos llamamos nacer de nuevo, morir y resucitar con Cristo, vida en el Espíritu, es, por tanto, central para las religiones del mundo. Si relacionamos esto con la afirmación de Juan de que Jesús es «el camino», vemos que el camino encarnado por Jesús es universal, no exclusivo. Jesús es la corporalización, la encarnación del camino de transformación conocido en todas las religiones que han resistido la prueba del tiempo.

Ver la coincidencia de este camino de Jesús con los de las otras religiones importantes resulta a veces desconcertante para algunos cristianos, habida cuenta de nuestra historia, que ha afirmado siempre que «Jesús es el único camino». Pero lo que hay de común es para celebrarlo, no para quedar consternado por ello. No solo significa, haciéndonos eco de la exclamación que aparece en el libro de los Hechos, que el Espíritu ha descendido sobre los musulmanes, budistas, judíos, hindúes, etc., sino que también añade credibilidad al cristianismo [19]. Cuando el camino cristiano es visto como absolutamente único, hay que empezar a sospechar. Pero cuando se ve a Jesús como encarnación de un camino del que se habla en cualquier parte del mundo, ese camino que vemos en él tiene una gran credibilidad.

[19] El pasaje es Hch 10,45: «Ellos quedaron consternados al ver que el don del Espíritu Santo se había derramado incluso sobre los gentiles», es decir, sobre los que no eran del pueblo escogido. Cf. también Hch 11,18.

Nacer de nuevo: intencionalidad

Nacer de nuevo es obra del Espíritu. Ocurra repentina o gradualmente, nosotros no lo podemos desencadenar ni deseándolo con determinación, ni aprendiendo, ni creyendo lo que es correcto. Pero podemos tener la intención de nacer de nuevo. Aunque no podamos hacer que suceda, sí podemos ayudar en el proceso. Este es el propósito de la espiritualidad: ayudar al nacimiento del nuevo ser y alimentar la nueva vida. La espiritualidad es una «comadrona».

La espiritualidad combina el conocimiento, la intención y la práctica. Yo la defino como *hacerse consciente de la intención de profundizar la relación con Dios.*

Las palabras han sido escogidas con sumo cuidado. *Hacerse consciente de nuestra relación con Dios:* estoy convencido de que todos estamos ya en relación con Dios y lo hemos estado desde el nacimiento. Dios está en relación con nosotros: la espiritualidad consiste en hacernos conscientes de una relación que ya existe.

Hacer intencional nuestra relación con Dios: la espiritualidad tiene que ver con poner atención a esta relación. Aunque Dios es «Misterio», no hay nada misterioso en poner atención a nuestra relación con Dios. Y lo hacemos de la misma forma en que lo haríamos en una relación humana: pasando tiempo con ella, atendiéndola, siendo considerado con ella. Ponemos atención a nuestra relación con Dios a través de la práctica, tanto colectiva como individual: el culto, la comunidad, la oración, la escritura, la devoción. Sobre la práctica abundaré en el capítulo 10.

Una relación profunda con Dios: en lo que es ya un tema familiar, la vida cristiana no tiene mucho que ver con aceptar un conjunto de creencias, sino profundizar nuestra relación con aquel en quien vivimos, nos movemos y existimos. Poner atención a esta relación nos transforma. En esto deben consistir nuestras vidas: en una relación transformadora con «el que es», con el «Más».

En resumen: la espiritualidad tiene que ver con el proceso de nacer de nuevo (una y otra vez). Está en el corazón de la vida cristiana. Si nosotros, como cristianos o como Iglesia, nos tomamos

esto seriamente, recuperaremos la riqueza de las prácticas espirituales de la tradición cristiana. Las aprenderemos y estimularemos su uso. Uno de los propósitos centrales de nuestra vida, juntos como Iglesia, es ser comadronas y alimentar el proceso de nacer de nuevo.

Y esto está ocurriendo. La recuperación de la espiritualidad, de las prácticas espirituales en las principales Iglesias de nuestro tiempo, es un signo alentador de la revitalización del cristianismo. Es también una señal característica del paradigma emergente con su énfasis en una comprensión más relacional y experiencial de la fe y de la vida cristianas.

La nueva vida

Nacer de nuevo es comenzar una nueva vida. De hecho, la novedad es su característica más definitoria. Es experimentado con el mayor dramatismo y celebrado por aquellos que pensaban que sus vidas estaban irremediablemente perdidas, ya fueran prisioneros encarcelados por crímenes brutales o un traficante de esclavos como John Newton, el autor de *Amazing grace*. La imagen de nacer de nuevo, de nacer de la gracia y del Espíritu de Dios, está llena de esperanza, de un nuevo comienzo en medio de lo que parecía un final. Siempre son posibles la gracia y el renacimiento.

Y es la entrada a una forma de vida diferente. Morir y resucitar tiene consecuencias. No nos deja intactos. Es una transformación iniciadora de un proceso de continua transformación, llamado a veces «santificación». El Nuevo Testamento habla constantemente de la nueva vida. Al hacerlo, se muestra entusiasta y realista. Su tratamiento realista puede ser atestiguado por el hecho de que los evangelios, las cartas y el libro del Apocalipsis ofrecen evidencias explícitas o implícitas de los problemas de las comunidades cristianas primitivas.

Pero deseo destacar el aspecto entusiasta: en eso consiste la nueva vida. Es enormemente atractivo. Es la vida vuelta a conectar con Dios. Es la vida del regreso del hijo pródigo, bienvenido a casa desde el exilio; la vida del endemoniado que se cura una vez

recuperada su salud mental y su pertenencia a la comunidad; la vida de la mujer encorvada, sosteniéndose en pie y curada; la vida de la mujer de la ciudad redimida por su amor. La vida de Lázaro resucitado de entre los muertos.

Pablo habla de la nueva vida en «Cristo» con los términos más extraordinarios. Está marcada por la libertad, la alegría, la paz y el amor, cuatro de sus palabras favoritas: libertad de las voces de todos los aspirantes a señores de nuestras vidas; alegría de una vida exuberante; la paz de la «reconexión» con lo que es, la paz que sobrepasa todo entendimiento; y el amor, el amor de Dios por nosotros y el amor de Dios en nosotros [20].

Pablo y los demás autores del Nuevo Testamento lógicamente ven estas cualidades como «frutos» del Espíritu, como «dones» del Espíritu. Son los frutos, no del esfuerzo humano, sino de una nueva identidad y una nueva manera de ser: el fruto, el producto de centrar la propia vida en Dios, en el Espíritu.

La más famosa descripción de la nueva vida que hace Pablo aparece en 1 Cor 13, llamada a menudo «himno al amor». Su contexto, entre los capítulos 12 y 14, conecta explícitamente con «los dones del Espíritu». Estos dones incluyen la profecía, la sabiduría, la curación y el hablar en lenguas. Luego, en el capítulo 13, desgraciadamente leído a menudo aislado de su contexto, Pablo dice sobre el amor en relación con los otros dones del Espíritu:

> Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor, soy como un bronce que suena o unos platillos que aturden. Y aunque tuviera poderes proféticos y comprendiera todos los secretos y todo el saber, y aunque tuviera tanta fe como para mover montañas, si no tengo amor, no soy nada. Aunque diera todas mis propiedades, e incluso aunque entregara mi cuerpo a las llamas para tener de qué enorgullecerme, si no tengo amor, no consigo nada (1 Cor 13,1-3).

[20] Para una exposición excepcionalmente clara de la visión que tiene Pablo de la vida cristiana como marcada por la libertad, la alegría, la paz y el amor, cf. R. Scroggs, *Paul for a new day*. Filadelfia, Fortress Press, 1977, pp. 21-38.

La afirmación se produce otra vez al final del capítulo en la memorable tríada de Pablo de la fe, la esperanza y el amor: «Quedan la fe, la esperanza y el amor, estas tres; y *la más grande de ellas es el amor*». Porque, para Pablo, el amor es el principal don del Espíritu, sin duda el don definitivo.

Lo mismo se puede decir en el caso de Jesús. Para Jesús, la cualidad más importante de una vida centrada en Dios es la compasión. Cuando Jesús resume teología y ética en unas pocas palabras, dice: «Sed compasivos como Dios lo es» [21]. Donde Pablo utiliza la palabra «amor», Jesús emplea el término «compasión». Las asociaciones de esta palabra en arameo y hebreo son extraordinariamente evocadoras; «ser compasivo es ser como el útero: que da la vida, que alimenta, que abraza. Así es Dios, y eso estamos llamados a ser».

Así pues, crecer en amor, crecer en compasión, es la principal cualidad de vida en el Espíritu. Es también el primer criterio para distinguir entre una experiencia genuina de renacimiento de otra que solo lo parece.

Es la prueba práctica sugerida por William James citando el evangelio: «Por sus frutos los conoceréis». El fruto es el amor. Y, desde luego, ese fruto es el objetivo de la vida cristiana.

[21] Lc 6,36. Aunque la mayoría de las traducciones inglesas usan la palabra *mercy*, «misericordia», el contexto en Lucas apunta más a «compasión». *Mercy* sugiere una situación en la que se ha hecho el mal: podemos mostrar *mercy* hacia aquellos que nos han hecho algo malo. Sin embargo, el contexto en Lucas sugiere generosidad. Amad a vuestros enemigos, haced el bien, dad sin esperar nada a cambio.

7

EL REINO DE DIOS. EL CORAZÓN DE LA JUSTICIA

Abordamos ahora la otra transformación que está en el centro de la visión bíblica de nuestra vida con Dios: la transformación social y política. Usando una importante metáfora de los evangelios, la vida cristiana tiene que ver con el «reino de Dios». Tiene que ver con el nacer de nuevo.

La Biblia, además de personal, es política. Combina una acerada crítica política con una apasionada defensa política: crítica radical de los sistemas de dominación y defensa apasionada de una visión social alternativa. Rebelándose contra la pesadilla de la injusticia, sus principales voces proclaman el sueño de Dios de justicia, un sueño para la tierra. Crítica y defensa están basadas en su comprensión del carácter y la pasión de Dios: un Dios de amor y justicia cuya pasión por nuestra vida equivale al reino de Dios.

Un énfasis descuidado: la pasión de Dios por la justicia

La afirmación de que la Biblia es política y de que el Dios de la Biblia es un apasionado de la justicia resulta sorprendente e incluso alarmante para muchos cristianos. A menudo la hemos pasado por alto; y cuando es puesta de relieve, con frecuencia nos resistimos a verla. Es esclarecedor reflexionar sobre las razones de nuestra relativa ceguera. Hacerlo podrá ayudarnos a comprender por qué este aspecto fundamental de la Biblia no es familiar para muchos cristianos ni para mucha gente de fuera de la Iglesia.

Una razón es el largo periodo de tiempo durante el cual el cristianismo fue la religión de la cultura dominante. Empezó con el

emperador romano Constantino, que abrazó el cristianismo en el siglo IV y ha durado hasta hace bien poco. Durante estos siglos, el «poder de hecho» era cristiano. Mientras el matrimonio entre el cristianismo y la cultura dominante seguía firme, los cristianos rara vez participaron en la crítica radical del orden social. En su lugar, el mensaje principal se centraba en la futura salvación personal, un énfasis que continúa hasta hoy mismo en muchas partes de la Iglesia. Este énfasis casualmente (y no tan casualmente) silencia las voces políticas de la Biblia, domesticando así su pasión política.

Otra razón es el común malentendido sobre la «justicia de Dios». Teológicamente la hemos visto a menudo como opuesta a la «misericordia de Dios». La justicia de Dios es entendida como el merecido castigo de Dios para nuestros pecados. Su misericordia, como el olvido amoroso de nuestra culpa. Si nos dan a elegir entre ambas, todos preferiríamos la misericordia de Dios para escapar de su justicia. Pero ver justicia y misericordia como opuestos distorsiona lo que la Biblia entiende por justicia. Con mucha frecuencia, en la Biblia lo opuesto a la justicia de Dios no es su misericordia, sino la injusticia humana. El tema está en la configuración de nuestra vida juntos como sociedad, no en si la misericordia de Dios reemplaza a su justicia en el juicio final.

En los Estados Unidos en particular, hay aún otra razón más de por qué olvidamos tan a menudo la pasión de la Biblia por la justicia. Nuestra cultura está dominada por un espíritu individual. Es nuestro valor cultural básico: somos probablemente la cultura más individualista de la historia humana [1]. Por supuesto hay mucho de bueno en el individualismo: el valor que da a la vida individual, la importancia de los derechos individuales, la elección personal y las oportunidades. Subraya la libertad, que es uno de los dones de Dios. Pero el individualismo como valor central lleva a una forma de ver la vida que oscurece el enorme efecto de los sistemas sociales en las vidas de la gente.

[1] R. BELLAH Y OTROS, *Habits of the Heart*. Berkeley, University of California Press, 1985.

El individualismo acentúa que el principal factor responsable de nuestro bienestar es el esfuerzo individual. La idea de persona «hecha a sí misma» –es decir, que somos, sobre todo, producto de nuestra iniciativa y de nuestro duro trabajo– está muy extendida en Estados Unidos. A menudo se usa para legitimar un sistema social (tanto político como económico) que maximiza la recompensa para el éxito individual y minimiza el hecho de proporcionar una red salvadora para aquellos que no tienen éxito. De acuerdo con esta manera de pensar, nosotros, como individuos, alcanzamos lo que merecemos. La calidad de nuestras vidas es el resultado de un uso responsable de nuestras oportunidades.

Por supuesto, la responsabilidad individual es importante, pero ninguno de nosotros es realmente alguien hecho a sí mismo. Somos también producto de muchos factores que no controlamos. Estos incluyen la herencia genética, que afecta a la salud y la inteligencia, la familia en la que hemos nacido, así como nuestra educación, su calidad y todo un conjunto de «accidentes» –buenos y malos– a lo largo de la vida. Pensar que somos primordialmente el fruto de nuestro esfuerzo individual es ignorar la red de relaciones y circunstancias que conforman nuestras vidas.

Los sistemas sociales son uno de los factores que afectan profundamente a la vida de las personas y que sobrepasan al individuo. Darse cuenta de esto es la clave para entender la pasión de la Biblia por la justicia. Los sistemas sociales incluyen los sistemas políticos y económicos, así como los sistemas de la convención, es decir, las actitudes culturales y los valores aceptados por la sociedad. Estos pueden ser, y de hecho a menudo son, opresivos.

Nosotros reconocemos con más facilidad el impacto negativo de los sistemas en la vida humana con mirada retrospectiva. Vemos fácilmente que el sistema basado en la esclavitud era monstruoso; pero hasta hace solo dos siglos era practicado en muchos países cristianos, sancionado por la ley y la convención e incluso legitimado apelando a la Biblia [2]. Dada nuestra historia

[2] Para un informe sobre la relación de la Iglesia con el problema de la esclavitud y la Biblia, cf. P. GOMES, *The Good Book*. Nueva York, William Morrow, 1996, pp. 84-101.

más reciente, la mayoría de nosotros ve que el racismo y el sexismo son sistemas: ambos estaban (y en algunos sentidos lo están todavía) incrustados en las estructuras político-económicas y en las actitudes convencionales. Hasta hace poco, la gente de color y las mujeres de cualquier color simplemente no tenían las mismas oportunidades en nuestra sociedad que los hombres blancos. Su situación social y lo que podían aspirar a ser era mucho más el resultado de sistemas sociales que del esfuerzo individual.

El asunto es lo que se llama comúnmente «injusticia sistémica», fuentes de innecesaria miseria humana creadas por sistemas políticos, económicos y sociales injustos. Su opuesto es, lógicamente, la «justicia sistémica», también conocida como justicia estructural, social, sustantiva o distributiva. La prueba de la justicia de los sistemas es su impacto en las vidas humanas. ¿Hasta qué punto llevan al florecimiento humano y hasta qué punto al sufrimiento humano?

Esto es lo que significa la pasión política de la Biblia. Sus más importantes voces protestan contra la injusticia sistémica de los reinos y los imperios que dominaron su mundo. Lo hacen en el nombre de Dios y en nombre de las víctimas: esclavos en Egipto, exiliados en Babilonia, campesinos explotados en tiempos de la monarquía y de nuevo en tiempos de Jesús; y los más vulnerables de toda época, viudas, huérfanos, pobres y marginados. Y en el nombre de Dios, las principales figuras de la Biblia proponen una muy diferente visión de nuestra vida común.

La pasión de Dios por la justicia en la Biblia hebrea

La pasión política de la Biblia se remonta al origen de Israel. Empieza con Moisés y el Éxodo. La historia de la fundación del antiguo Israel es una narración de la liberación de la esclavitud en el Egipto imperial, una opresión que era política económica y religiosa, y una liberación que era también política, económica y religiosa.

La corriente política continúa con los profetas de Israel varios cientos de años después de Moisés. Ahora el objetivo era la justicia establecida por las monarquías y los reinos de Israel y de Judá. Los clásicos profetas del antiguo Israel –figuras como Amós, Isaías, Miqueas y Jeremías– fueron voces «rebosantes de Dios» que protestaban contra el sufrimiento humano creado por los injustos sistemas impuestos por los ricos y poderosos. Egipto había sido recreado en Israel. A los ojos de los profetas, esto era nada menos que una traición a la alianza de Dios con Israel.

Lo que compartían las monarquías de Israel y Judá con Egipto es que ambas eran formas de «un sistema de dominio ancestral», las más extendidas formas de la sociedad en el mundo premoderno. Aristocracias ricas y poderosas centradas en torno al monarca estructuraban los sistemas político-económicos en beneficio propio. Tres rasgos principales caracterizaban estos premodernos sistemas de dominación:

- *Eran políticamente opresivos.* La gente normal no tenía voz en la estructura social. Más bien era conducida por la monarquía y las elites económicas y de poder.
- *Eran económicamente explotadoras.* Los ricos y poderosos estructuraban el sistema económico, de tal manera que aproximadamente entre un 50% y dos tercios de la producción anual terminaba en las manos de los más ricos, que eran entre un 1% y un 5% de la población. Las consecuencias para las vidas de los campesinos (en torno al 90% de la población y principales productores de riqueza en esas sociedades preindustriales) eran severas: pobreza, malnutrición, enfermedades y vulnerabilidad a las vicisitudes. La calidad y la esperanza de vida de la clase campesina eran drásticamente más bajas que las de la elite dominante.
- *Estaban legitimadas por la religión.* En la mayoría de las sociedades premodernas (¿en todas?) se afirmaba que el orden social era reflejo de la voluntad de Dios. Los reyes gobernaban por derecho divino, los poderes existentes estaban ordenados por Dios, las leyes procedían de Dios. Desde luego, esas elites veían las cosas de esta forma. Desde el ventajoso punto de vista de la «conciencia real»,

su privilegiado estatuto procedía de Dios [3]. Este es el mundo de Egipto y la monarquía. Este es el mundo contra el que protestan el relato del éxodo y la palabra de los profetas [4].

La pasión de Dios por la justicia en el Nuevo Testamento

La pasión de Dios por la justicia y la crítica de los sistemas de dominación aparecen de nuevo en el siglo I en Jesús, Pablo, el libro del Apocalipsis y en el Nuevo Testamento en su conjunto. Pero da la impresión de que hemos sido menos proclives a verlo en el cristianismo primitivo que en la Biblia hebrea. Sin embargo, es algo central allí, afirmación que me propongo desarrollar en cuatro puntos.

El reino de Dios

La expresión «reino de Dios» es quizá el mejor resumen taquigráfico del mensaje y de la pasión de Jesús. Como ha escrito un estudioso del Nuevo Testamento, «preguntad a un centenar de estudiosos del Nuevo Testamento de todo el mundo –protestantes, católicos o no cristianos– cuál fue el mensaje central de Jesús de Nazaret y la inmensa mayoría de ellos –quizá todos y cada uno de los expertos– estaría de acuerdo en que era el mensaje centrado en el «reino de Dios» [5].

Su importancia para Jesús es subrayada por el autor de Marcos, nuestro evangelio más antiguo. Como los otros evangelistas,

[3] Debo la expresión «conciencia real» a Walter BRUEGGEMANN, el más famoso estudioso de la Biblia hebrea en Estados Unidos hoy. Cf. su *The Prophetic Imagination*. Filadelfia, Fortress Press, 1978.

[4] Este es un énfasis común en la principal corriente de investigación de la Biblia hebrea. Un tratamiento más extenso de la justicia en la Biblia hebrea lo desarrollo en *Reading the Bible again for the first time*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001, caps. 5-6, y *The God we never knew*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997, pp. 132-141.

[5] J. REUMANN, *Jesus in the Church's Gospels*. Filadelfia, Fortress Press, 1968, p. 142.

Marcos usa la primera escena del ministerio público de Jesús –su proclama inaugural– para avanzar el tema de su evangelio. Las primeras palabras de Jesús en Marcos son sobre el reino de Dios:

> Después de que Juan el Bautista fuera encarcelado, Jesús vino a Galilea proclamando la Buena Nueva de Dios y diciendo: «El tiempo está cumplido y el *reino de Dios está cerca*; convertíos y creed en la Buena Noticia» (Mc 1,14-15) [6].

¿Cuál es el tema central de Jesús? El reino de Dios. Es también el tema de muchas de las parábolas y sentencias de Jesús. Y está en el centro de la oración cristiana mejor conocida, «la oración del Señor: "Venga tu reino"».

Igual que las metáforas y los símbolos en general, el reino de Dios tiene más de un significado en el mensaje de Jesús. Algunas veces apunta al poder de Dios, activo en el quehacer de Jesús como sanador y exorcista; otras veces tiene un sentido místico referido a la presencia de Dios. En otros textos se refiere a una comunidad, y puede referirse al reino al final de la historia o más allá de la historia, donde «muchos de oriente y occidente» comerán «con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios» [7].

«Reino de Dios» tiene también un significado político, y es este el que yo deseo destacar. Se trata, por supuesto, de una metáfora política: «reino» es un término político. Jesús podía haber hablado de la «familia» de Dios o de la «comunidad» de Dios, pero escogió hablar del «reino» de Dios. Y aunque podamos hablar de políticas familiares o eclesiales, estos términos no son intrínsecamente políticos. Pero «reino» sí lo es.

[6] Un breve comentario sobre la palabra «conversión» en este versículo: la palabra significa algo bastante diferente del significado común de «sentir pena por los propios pecados». Está relacionada con la visión de la Biblia hebrea sobre el «retorno»: volver a Dios, regresar del exilio; y sus raíces griegas sugieren «ir más allá o cambiar de mentalidad».

[7] Palabras citadas en Mt 8,11; cf. también Lc 13,28-29. Esbozo con mayor amplitud los significados de «reino de Dios» en *The meaning of Jesus: two visions*, con N. T. WRIGHT. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1999, pp. 74-75, y en *Jesus in contemporary scholarship*. Valley Forge, PA, Trinity Press Internacional, 1994, pp. 85-88.

Además, la gente a la que Jesús habló vivía en un mundo en el que había verdaderos reinos, por tanto, los reinos eran una realidad presente para ellos, no algo de «érase una vez...». «Reino» no se asociaba con fantasías infantiles, como en el caso del «Reino mágico» de Disney, ni se refería a monarquías parlamentarias democráticas donde hay un rey con poderes limitados por la Constitución, como por ejemplo sucede hoy en España. Más bien, reino se refería al sistema político bajo el que vivían: el antiguo sistema de dominación controlado por las elites del poder y la riqueza.

Por consiguiente, cuando Jesús habló del reino de Dios, sus oyentes percibieron, con toda probabilidad, un contraste inmediato. Ellos vivían bajo otros reinos: el de Herodes y el del César. Sabían cómo eran estos reinos y cómo era la vida en ellos. Y ahí estaba Jesús hablando del reino de Dios.

En boca de Jesús, la expresión es también, por supuesto, una *metáfora religiosa*: es el reino *de Dios*. Por tanto, hemos de verla como una metáfora «religioso-política» o «teo-política». Como lo expresa el estudioso John Dominic Crossan: para Jesús nunca hay reino sin Dios, y nunca hay Dios sin reino [8].

Entonces, ¿cuál es el significado político del reino de Dios? En una frase: es lo que sería la vida en la tierra si Dios fuera el rey y los dirigentes del mundo no lo fueran [9]. El reino de Dios tiene que ver con la justicia de Dios en contraste con la injusticia sistémica de los reinos y de los sistemas de dominación de este mundo.

Significativamente para Jesús, el reino de Dios era algo *para la tierra*. A menudo hemos olvidado esto. Una de las razones para ello está en una opción lingüística realizada por el autor de Mateo. Prefirió evitar usar la palabra «Dios», presumiblemente por razones reverenciales; muchos judíos evitaban pronunciar o escribir la palabra. De modo que, cuando Mateo escribió su evangelio, casi

[8] En un debate por Internet entre Luke Timothy Johnson y yo en marzo de 1996.

[9] J. D. Crossan en una conferencia en la Trinity Episcopal Cathedral, en Portland (Oregon), junio de 2002. Cf. su comentario en *Excavating Jesús*, escrito en colaboración con J. Reed. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001, p. 172: «Llámese el reino de Dios o el cielo, significa la voluntad divina para esta tierra, para aquí abajo, para el aquí y ahora. En otras palabras, ¿cómo regiría Dios el mundo si se sentara en el trono del César?».

siempre cambió reino de Dios por «reino de los cielos». Y como Mateo fue el evangelio sinóptico más leído en la Iglesia durante siglos, generaciones de cristianos han oído a Jesús hablar del reino de los *cielos*. Lo lógico era asumir que Jesús hablaba del cielo, es decir, de después de la vida.

Pero el reino de Dios no se refiere al cielo; es para la tierra. Esto, en realidad, no debería sorprendernos. Rezamos por la venida del reino de Dios a la tierra cada vez que rezamos la oración del Señor: «Venga tu reino, hágase tu voluntad *en la tierra* como en el cielo». Citando una memorable y seria ocurrencia de John Dominic Crossan: «El cielo está en orden; es en la tierra donde están los problemas» [10].

La oración del Señor en su conjunto también apunta a su sentido terreno. Para ver esto con más claridad necesitamos recordar que la audiencia principal de Jesús era la clase campesina. Las elites ricas y poderosas, junto con la clase que les apoyaba, vivían sobre todo en las ciudades; la clase baja campesina, que era la mayoría, vivía en áreas rurales. Jesús evitó las ciudades, con excepción de Jerusalén. Habló en pequeños pueblos, aldeas y en el campo. Las elites oyeron algo sobre él; unos pocos se sintieron atraídos por él e incluso le apoyaron, pero principalmente él se dirigió a los campesinos.

En este contexto, la oración del Señor apunta a las exigencias de la vida campesina. Después de la petición «venga tu reino», la siguiente se refiere al pan: «Danos hoy nuestro pan de cada día». Pan, comida suficiente, era siempre algo clave en la clase campesina. Además, hay razones para pensar que la petición campesina de un sustento adecuado estaba convirtiéndose en algo más desesperado en tiempos de Jesús. El reino de Dios (en contraste con los otros reinos que conocían) tiene que ver con alimento suficiente.

El sentido terreno sigue presente en la siguiente petición sobre el perdón. Se trata de aquella que los cristianos, al visitar una iglesia diferente, tienen que pararse a ver cómo será formulada.

[10] Observación hecha por Crossan en una conferencia. Cf. también *Excavating Jesus*, pp. 274-275: «El Reino de Dios es sobre la voluntad de Dios para esta tierra. El cielo está en buena forma, el problema está en la tierra».

¿Perdona nuestras deudas, nuestros pecados o nuestras ofensas? Parte de la razón que provoca la incertidumbre está en las diferentes traducciones de los textos evangélicos. Pero la causa está también en que existen tres versiones de la oración del Señor en el cristianismo primitivo.

Mateo y Lucas tienen una cada uno, como también la *Didajé*, un primitivo documento cristiano escrito en torno al año 100 [11].

Con una formulación casi idéntica. Mateo y la *Didajé* contienen la palabra «deuda»: «Y perdónanos *nuestras deudas*, así como nosotros perdonamos también a *nuestros deudores*». La versión de Lucas es diferente. Él usa la palabra «pecados» en la primera mitad: «Y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a los que están en deuda con nosotros». Pero hayan usado los cristianos las deudas o los pecados, en uno u otro evangelio, lo que hemos entendido comúnmente como significado «real» ha sido «pecados»: igual que Dios perdona nuestros pecados, debemos perdonar a los que pecan contra nosotros. Esta es una excelente enseñanza, y el mundo es mejor cuando es observada. Pero puede suponer también una excesiva espiritualización del concepto de «deuda». Aunque es verdad que en ciertos escritos judíos «deuda» adquirió el sentido metafórico de «pecado» en el siglo I, no está tan claro que este significado metafórico haya anulado el sentido literal. Muy probablemente, «deuda» ya se asociaba con la deuda económica.

La deuda, junto con el pan, era el principal tema de supervivencia en el mundo campesino. El endeudamiento podía llevar a la pérdida de la propia tierra, si es que se poseía alguna, y descender al todavía más precario mundo de arrendatario o de trabajador eventual. Si los campesinos no tenían tierra, el endeudamiento podía acarrearles a ellos y a sus familias el ser vendidos como trabajadores, forzosos y privados de derechos.

Así pues, la oración cristiana más conocida alude a las dos principales preocupaciones de la vida campesina en tiempos de

[11] Mt 6,9-15, Lc 11,2-4; Didajé 8,1-2. Para una presentación de las tres versiones en la misma página, cf. B. H. Throckmorton (ed.), *Gospel Parallels*. Nashville, Thomas Nelson, [5]1992, p. 31.

Jesús. La llegada del reino de Dios implica el pan y el perdón de las deudas. Igual que la expresión «reino de Dios», la oración del Señor tiene un sentido teo-político. Así, es tentadora la idea de que, incluso la primera petición, «santificado sea tu nombre», pueda entenderse en ese contexto. ¿Cómo llega a ser santo el nombre de Dios? La santificación del nombre de Dios lleva consigo la llegada del reino, el pan y el perdón de la deuda. Por supuesto, la plegaria tiene también algo más que significado político. No es simplemente una oración a favor de un mundo mejor, de un mundo más justo. Pero no es menos que eso.

Casi tan bien conocidas como la oración del Señor son las bienaventuranzas, parte del Sermón de la montaña en Mateo y del Sermón de la llanura en Lucas. Estas combinan de forma similar el reino de Dios, los pobres y el alimento. La versión de Lucas dice:

> Bienaventurados sois los que sois pobres,
> porque el reino de Dios es vuestro.
> Bienaventurados sois los que tenéis hambre ahora,
> porque seréis saciados [12].

La llegada del reino de Dios significa bendición y felicidad para los pobres. Significa también alimento para los hambrientos: ellos serán saciados.

El verso siguiente también se refiere al sufrimiento de la clase campesina, del pobre. «Bienaventurados sois los que ahora lloráis, porque reiréis». Nosotros asociamos lógicamente estas palabras con las penas y las tristezas, con el morir y la muerte, porque son los contextos principales en que sufrimos y lloramos. Pero en las vidas de los empobrecidos campesinos, esas no eran las principales razones para el llanto. La vida campesina estaba diariamente

[12] Lc 6,20-21. Una versión algo diferente de la de Lucas está en Mt 5,3-12. Además de tener más bienaventuranzas, Mateo espiritualiza también las referentes a los pobres y a los hambrientos: «Bienaventurados los pobres de espíritu» (5,3), y «bienaventurados los que tienen hambre y sed *de justicia*» (5,6). Que Lucas está hablando sobre pobreza y hambre reales está claro por los «ayes» que siguen inmediatamente a sus bienaventuranzas: «Ay de vosotros, los que sois ricos... Ay de vosotros, los que ahora estáis satisfechos... Ay de vosotros, los que ahora reís» (Lc 6,24-25).

marcada por la tristeza y la desesperación: el sufrimiento de los niños, la angustia por el alimento y el dinero, las enfermedades sin nadie que ayudara, un camino sin salida, la desesperanza. Ellos lloran ahora y no solo a la hora de la muerte. Pero cuando venga el reino, los pobres serán bienaventurados, los hambrientos saciados y los que están tristes reirán.

Así pues, el reino de Dios es aquello a lo que se parecería la vida sobre la tierra si Dios fuera rey. Es el sueño de Dios como lo soñaron las grandes figuras de la tradición judía: Moisés, los profetas y, para los que somos cristianos, Jesús. Es un sueño para la tierra.

Jesús es Señor

«Jesús es Señor» es la más extendida afirmación del cristianismo primitivo. Es esencial para Pablo y para el resto del Nuevo Testamento. Igual que «reino de Dios», tiene un significado político además del religioso.

La clave para ver su significado político está en caer en la cuenta de que «señor» era uno de los títulos del emperador romano: César era llamado «señor». Decir «Jesús es Señor» equivale a decir «César no es Señor». Afirmar el señorío de Cristo es negárselo al César.

Es verdad que varios de los títulos de Jesús en el Nuevo Testamento eran también títulos del César. En monedas y otras inscripciones se hablaba de César no solo como Señor, sino también como hijo de Dios, sabio, rey de reyes y señor de señores. También se referían al César como aquel que había traído la paz a la tierra. Los primeros cristianos usaban todo este lenguaje para referirse a Jesús. Incluso el relato de la Natividad, tan domesticado políticamente en nuestra forma de vivirlo, contiene un desafío al César. En Lucas, el ángel dice a los pastores: «Hoy ha nacido para vosotros... un *Salvador*, que es el Cristo, el *Señor*», que traerá *paz* a la tierra [13]. Los títulos del César pertenecen propiamente a Jesús.

[13] Lc 2,11-14. Para el significado político de los relatos del nacimiento en su conjunto, cf. especialmente R. HORSLEY, *The liberation of Christmas*. Nueva York: Crossroad, 1989.

Por tanto, la familiar afirmación «Jesús es Señor», ahora casi un cliché cristiano, originalmente desafió al señorío del imperio. Y todavía lo hace. Acudiendo a ejemplos de tiempos más recientes, ocurre como si en la Alemania nazi los cristianos hubieran dicho: «Jesús es *mein Führer*» y, por consiguiente, Hitler no lo es [14]. O en los Estados Unidos podría querer decir: «Jesús es mi comandante en jefe» y, en consecuencia, el Presidente no lo es. El señorío de Cristo frente al señorío del imperio es el mismo contraste, la misma oposición que vemos en el reino de Dios frente a los reinos de este mundo.

Percepciones del Imperio por parte del cristianismo primitivo

En coherencia con los significados políticos de «reino de Dios» y de «Jesús es Señor», los primeros cristianos tuvieron una percepción muy negativa del Imperio romano. Vemos esto con especial claridad en el libro del Apocalipsis, un Apocalipsis anti-imperio escrito por un primitivo cristiano llamado Juan. La palabra «apocalipsis» significa revelación o descubrimiento. Y la revelación no solo descubre lo que Juan pensaba que pasaría pronto, sino la naturaleza del Imperio.

La bestia del abismo. Juan habla del Imperio romano como «la bestia del abismo», la antigua serpiente que amenaza a la creación misma con el caos y la corporalización de Satanás. Al hacerlo así, el autor desmonta la percepción que tiene el Imperio sobre sí mismo. En el mito de Apolo dando muerte a Pitón, Roma se vio a sí misma como Apolo. Apolo era el dios de la luz y el orden, y Pitón era la antigua serpiente. Pero el autor del Apocalipsis da la vuelta a esto: el Imperio no es Apolo, sino Pitón. El Imperio es la amenaza de la caída del mundo en el caos [15].

La gran prostituta. Juan continúa su acusación al Imperio presentando a Roma como «la gran prostituta», la gran seductora.

[14] Una vez más, Crossan es la fuente de esta forma de exponerlo (en una conferencia en la Trinity Episcopal Cathedral de Portland [Oregon], en el año 2000). Él capta el sentido político del primitivo lenguaje cristiano con gran sensibilidad.

[15] Ap 12-13. Ofrezco comentarios más amplios de estos capítulos en *Reading the Bible again*, pp. 281-284.

Es atractiva; vestida con elegantes galas, adornada con oro y joyas, seduce a los dirigentes del mundo con su riqueza y poder. Pero en la visión de Juan está aliada con la bestia de la primera visión: se monta sobre la gran serpiente, es la gran serpiente. Ella es «Babilonia la grande», un imperio destructivo del pasado, aunque es la «gran ciudad que gobierna sobre los reyes de la tierra». Es Roma [16].

Roma. Una tercera percepción del Imperio se encuentra en los primitivos acrósticos cristianos. Un acróstico es una palabra compuesta por las primeras letras de cada palabra, de una frase o afirmación. En este caso, la frase es un dicho primitivo cristiano en latín: *radix omnium malorum avaritia*. *Radix* significa «raíz»; *omnium* significa «todos»; *malorum* significa «males», y *avaritia* significa «avaricia» (o también «codicia»). Poniéndolo todo junto dice: «La avaricia (o la codicia) es la raíz de todos los males» [17]. Y las primeras letras de cada palabra forman la palabra *ROMA*. Ello produce algo sorprendente: Roma –Imperio– es la personificación de la avaricia, la encarnación de la codicia. En esto consiste el Imperio. La encarnación de la codicia en los sistemas de dominación es la raíz de todos los males.

Evidentemente, el acróstico exagera, como lo hacen muchos dichos memorables. Existen otras fuentes del mal junto a la codicia que germinan en los sistemas de dominación, y los primeros cristianos lo sabían. Los temas que aborda el Nuevo Testamento no son simplemente de opresión política y económica. Subraya los temas personales, los pecados personales y la necesidad de una transformación personal. Lo que de verdad resulta sorprendente es que también subraya los asuntos, los pecados y la transformación políticos.

Al concluir esta sección sobre la pasión política del Nuevo Testamento y su condena del Imperio, merece la pena recordar que,

[16] Ap 17, con su destrucción relatada en Ap 18. En ambos capítulos hay que observar cómo se subraya su riqueza, poder y gloria material. Más comentarios en *Reading the Bible again*, pp. 286-289.

[17] Y así es muy próximo al dicho familiar: «El amor al dinero está en la raíz de todos los males» (1 Tim 6,10). Caí por primera vez en la cuenta de este acróstico en una columna de Beliefnet, debida a Phyllis TICKLE, en el verano de 2002.

teniendo en cuenta cómo funcionan los imperios, Roma no era particularmente mala. Se puede decir incluso que era mejor que muchos. En términos de su sistema legal, protección contra el bandidaje y la piratería, mantenimiento de orden público estable, proyectos públicos como carreteras, etc., Roma fue mejor que los imperios a los que reemplazó y mejor también que la mayoría de los reinos e imperios que la reemplazaron a ella. Pero sus políticas impactaron negativamente en las vidas de millones de personas. Sus guerras de expansión y conquista fueron brutales. En el mundo del Imperio, el rico imponía los impuestos al pobre. Además, la política económica imperial de comercialización llevó a los campesinos a perder sus tierras en beneficio de grandes terratenientes en la patria judía. En el resto del Imperio causó la emigración de muchos campesinos a las ciudades, donde vivían desarraigados en medio de la miseria urbana [18].

El significado político de la cruz

El *ethos* anti-imperial del cristianismo primitivo puede ser apreciado aún de otra manera. En algún sentido es la más obvia: Jesús fue ejecutado por el Imperio. El sistema de dominación imperante en su época le mató. Como puse de relieve en el capítulo 5, nosotros, los cristianos, formamos parte de la única tradición religiosa importante cuyo fundador fue ejecutado por la autoridad establecida. Este es el significado político del Viernes Santo: es el «no» del sistema de dominación a Jesús. Es también el significado político de la Pascua: Pascua es el «sí» de Dios a Jesús y a su visión y el «no» de Dios al sistema de dominación. Como lo expresa el libro de los Hechos en palabras dirigidas a las autoridades: «A este Jesús al que vosotros habéis crucificado, Dios le ha hecho Señor y Cristo» (Hch 2,36). Jesús es Señor, los poderes de este mundo no lo son.

[18] Para una importante descripción de la vida en las grandes ciudades del Imperio romano, cf. R. STARK, *The rise of Christianity*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1996, cap. 7.

Así pues, la cruz es política y personal, las dos cosas. Representa el sendero de la transformación personal, del nuevo nacimiento a través del morir y resucitar con Cristo; y acusa a los sistemas de dominación de este mundo. Viernes Santo y Pascua tienen un significado político, aun cuando tengan también más que eso. Ciertamente es asombroso ver que gran parte de nuestro lenguaje religioso era en el siglo I un lenguaje teo-político. Condena la opresión ejercida por los sistemas de dominio construidos sobre el poder y la riqueza.

Significados para nuestro tiempo

Caer en la cuenta del significado político de la Biblia lleva también a descubrir una dimensión política en la vida cristiana. Si creemos que Dios es el mismo hoy, ayer y siempre, que la naturaleza de Dios es permanente, entonces la pasión de Dios por la justicia es tan fuerte en nuestro tiempo como lo era en tiempos de Moisés, los profetas, Jesús y el Nuevo Testamento.

Estoy hablando de política en sentido amplio, como el sistema social en que vivimos. La palabra procede del griego *polis*, que significa «ciudad», por lo que la política tiene que ver con la forma y la formación de la ciudad. Por extensión, política se refiere a la forma y la formación de la comunidad humana, desde las pequeñas comunidades a las naciones y a la comunidad internacional.

La política, pues, incluye sistemas de gobierno (leyes y procedimientos), sistemas económicos (conformados en gran medida por la clase dirigente) y sistemas convencionales de creencias y actitudes (convertidos con frecuencia en leyes). Todo esto son sistemas que conforman nuestra vida juntos como comunidades. Y pueden ser mejores o peores. Todos nosotros seríamos capaces de estar de acuerdo en una breve lista de sistemas terribles, siendo la Alemania nazi un caso obvio. Los sistemas tienen importancia. De esto se ocupa la política.

Si preguntamos por qué el Dios de la Biblia se preocupa por la política, por la justicia sistémica, la respuesta es extraordinariamente sencilla. Dios se preocupa por la justicia porque al Dios de la Biblia le preocupa el sufrimiento. Y la única gran causa de

sufrimiento humano innecesario a través de la historia ha sido y es los sistemas sociales injustos. ¿Qué significaría para nosotros tomarnos esto en serio?

El despertar de la conciencia en la Iglesia

Tomarse en serio los sistemas sociales injustos significaría despertar la conciencia en la Iglesia sobre la manera en que esos sistemas conforman y afectan a la vida de la gente, incluida la nuestra. Despertar la conciencia sobre el impacto de los sistemas se explica mejor con ejemplos obvios, como los efectos del racismo y el sexismo en la vida de la gente, según mencionábamos antes en este capítulo. La importancia de los sistemas puede ilustrarse también si reflexionamos sobre por qué la mayoría de homosexuales han estado tan profundamente enclaustrados hasta hace bien poco; pues a causa de un sistema de actitudes convencionales negativas profundamente arraigadas.

Los efectos también pueden ser ilustrados de formas relativamente menores, como el uso hasta hace bien poco del término «solterona» para referirse a mujeres solteras de una cierta edad. Quizá estos apelativos no produzcan un sufrimiento profundo, pero etiquetaban negativamente a las mujeres que no se atenían a la norma cultural del matrimonio. Los sistemas afectan a cómo pensamos, incluyendo nuestra propia autopercepción y la de los demás.

Los sistemas también afectan a las condiciones materiales de vida. En nuestro tiempo, despertar la conciencia sobre cómo afecta nuestro sistema económico a la vida de la gente es uno de los temas de justicia más importantes. Debido a la importancia de ello, lo voy a tratar con más extensión. Hacerlo así no solo ilustra su importancia, sino también la forma en que las elites del poder y la riqueza en nuestro tiempo, igual que en el mundo antiguo, usan su poder y riqueza para estructurar el sistema económico en su propio (y estrecho) interés [19].

[19] Para evitar un posible malentendido: el asunto no es capitalismo frente a socialismo, sino las formas concretas en que se estructura nuestro sistema capitalista.

El título de un todavía reciente libro de Kevin Phillips pone nombre al problema: *Riqueza y democracia*. Su argumento central es doble. Primero, la cantidad de riqueza nacional en manos del 1% (de ricos) del total de la población está aumentando escandalosamente. Y segundo, esa creciente concentración de riqueza en manos de unos pocos amenaza la democracia americana, por el simple hecho de que el poder político y la influencia acompañan a la riqueza. El argumento es convincente, en parte, porque su autor no es políticamente liberal, y, si lo fuera, los conservadores podrían sospechar que él pudiera manipular los datos para apoyar su tesis [20].

El libro es una mina inagotable de datos que apoyan sus afirmaciones. Entre las estadísticas que ofrece de Estados Unidos:

En el periodo de veinte años que separan los últimos setenta y los noventa, el porcentaje total de riqueza en manos del 1% (los más ricos) de nuestra población casi se dobló aumentando desde el 21% a más del 40% [21].

Durante el mismo periodo, la situación económica de la mayoría de los americanos empeoró. En dólares reales, tanto los ingresos anuales como la riqueza neta del 60% de nuestra población descendieron [22].

¿Por qué han ocurrido estos cambios? Ciertamente no porque ese 1% de los más ricos trabajara más duramente que todos los demás. Durante el mismo periodo, las clases medias y bajas trabajaron mucho. Según Phillips, Estados Unidos tiene el porcentaje más alto de familias con ingresos dobles en el mundo industrializado, así como también el mayor número de horas trabajadas por año [23]. El factor principal del aumento de la concentración de riqueza en los más ricos no es el duro trabajo y esfuerzo de los individuos.

[20] K. Phillips, *Weath and democracy: a political history of American rich*. Nueva York, Random House, 2002. Phillips se identifica como republicano. Otro libro que ayuda a despertar la conciencia sobre los efectos de nuestro sistema económico en los trabajadores pobres es el de B. Ehrenreich, *Nickel and Dimed*. Nueva York, Henry Holt, 2001.

[21] Phillips, *o. c.*, p. 123.

[22] *Ibid.*, pp. XVII, 111.

[23] *Ibid.*, p. 113.

Tampoco el crecimiento de esa distancia es el resultado necesario de un eficaz sistema de libre empresa, como si la ley natural con una mano invisible fuera la responsable de ello. Otras prósperas democracias con sistemas de libre competencia también tienen relaciones de ingresos mucho más bajos entre el 20% de arriba al 20% de abajo de la población total. En Japón, la relación es de 4,3 a 1; en Bélgica, de 4,6 a 1; en Canadá y Francia, de 7,1 a 1. Los Estados Unidos tienen la relación más alta (la mayor distancia entre ingresos) de cualquier nación desarrollada: 11 a 1 [24].

Es más, este agrandamiento de las distancias es un resultado de los sistemas, el producto de cómo está estructurado nuestro sistema económico. Este incluye políticas económicas específicas (de la fiscalidad, de los tipos de interés, de los reglamentos, etc.), y también el grado de libertad e incentivo con que se construyó el propio sistema. Obviamente, esa forma de estructurarlo ha favorecido a los muy ricos. ¿De qué otra manera se puede explicar esa acumulación de riqueza en un periodo en que la situación económica de la mayoría de los americanos permanecía estancada o declinaba? Aunque algunos afirman que «cuando sube la marea, suben todos los botes», la verdad parece ser que lo que sube son todos los yates.

Además, la estructuración de nuestra política económica en interés de los muy ricos continúa. Por ejemplo, tanto la rebaja de impuestos del 2001 como la anunciada para el 2003 benefician, sobre todo, a los más ricos (el 1%): aproximadamente la mitad de los dólares ahorrados serán para ellos. La razón: los muy ricos como grupo (hay excepciones) usan su influencia política para estructurar la política fiscal en su propio interés. Pero una conciencia sensibilizada hacia la justicia (o injusticia) del sistema económico argüiría que, si ha de haber rebaja de impuestos, las clases medias y bajas necesitan los dólares ahorrados mucho más que las más altas.

El tema de la riqueza es un punto muy sensible para mucha gente, incluidos muchos lectores de este libro. La mayoría de nosotros tenemos una situación financiera confortable y algunos de

[24] *Ibid.*, p. 124.

nosotros podríamos estar entre los más ricos del 5%, e incluso del 1%. Podemos ser criticados por lo holgado de nuestra situación, como si eso fuera moralmente reprobable. Por eso es importante subrayar que el asunto no está en el bienestar individual o en las virtudes de los ricos. Estos últimos pueden ser muy buenos como individuos, lo mismo que los pobres.

El asunto está más bien en el sistema: la estructuración del sistema económico y los intereses a los que sirve. Para aquellos de nosotros de buena posición, la pregunta es: ¿cómo vamos a usar nuestra riqueza e influencia? ¿La usaremos para que se pueda producir un cambio o para apoyar la política que beneficia a unos pocos?

El Nuevo Testamento habla de algunos de las ricas y poderosas elites que fueron atraídas por Jesús y su visión: Juana, Susana, Febe, Nicodemo, José de Arimatea. Deben de haber sido miembros desencantados de las elites y pueden servir de modelo para el papel que hemos de desempeñar los que seamos ricos. No es nada malo ser una Juana o un José de Arimatea. De hecho, necesitamos más gente como aquella, financieramente holgada y desencantada con la injusticia sistémica y comprometida con el reino de Dios.

Apoyo activo a la justicia de Dios

Segundo, tomar en serio la pasión política de la Biblia significaría un apoyo activo a la justicia de Dios. En una sociedad democrática, esto significa la política en el sentido más estricto de la palabra, es decir, participar en el proceso político con lealtad al sueño de Dios. No sé como llamar a este tipo de política. «Política liberal» capta una de sus dimensiones, pero la palabra «liberal» se ha visto envilecida en nuestro tiempo hasta hacerla virtualmente irrecuperable. Quizá se la podría llamar «política progresista», «política de la compasión» o «política del reino». Sería una política que desconfiara de los métodos que las clases ricas y poderosas usan para estructurar sus sistemas de poder y riqueza, fundamentalmente en su propio interés. Las elites han sido siempre muy avispadas para eso. Sería una política preocupada no por los privilegios, sino por la compasión en favor de «los últimos».

Sus detalles concretos están muy abiertos, pero su forma general está determinada por una visión de la pasión de Dios por la tierra: una justicia marcada por alimento suficiente y liberación de deudas, preocupaciones y penas. Evidentemente se trata de un ideal que nosotros nunca podremos alcanzar. En último término, el reino de Dios siempre supera nuestras posibilidades, pero hay sistemas sociales más cercanos y más alejados también del ideal.

Ejemplos concretos

Tercero, ofrezco algunos ejemplos de lo que puede significar para nosotros tomar en serio el reino de Dios como cristianos y residentes en Occidente –especialmente en los Estados Unidos– hoy. Lo hago por mi interés en ser concreto y no hablar solo en general. Aunque, lógicamente, me gustaría que mis lectores estuvieran de acuerdo conmigo, me preocupa menos buscar el consenso que provocar la reflexión sobre cómo es nuestra vida en común y cómo puede ser estructurada.

El cuidado de la salud. Tomar en serio la pasión de Dios por los marginados significaría establecer un sistema de salud para los no asegurados. Cómo hacer esto de la mejor manera es algo que no sé y no creo que ser cristiano proporcione una orientación particular sobre los detalles. Podemos aprender de los éxitos y los fallos de otros sistemas que proporcionan programas de salud para todos y que diseñan un sistema mixto que parece lo mejor para nuestra situación. Pero cualquiera que sean los detalles, el objetivo resulta indiscutible. La idea de que no nos lo podemos permitir es ridícula. Sociedades menos prósperas que la nuestra, incluyendo países capitalistas con economías productivas, han encontrado formas de hacerlo. Además, ahora estamos considerando una rebaja impositiva que costaría más que extender a todos el cuidado de la salud. Si podemos permitirnos establecer un Departamento de Seguridad de la patria que cuesta más, y cuando estoy escribiendo esto acabamos de iniciar una guerra mucho más costosa, es difícil evitar la inclusión de que el miedo en nuestra sociedad es políticamente más fuerte que la compasión.

El medio ambiente. La preocupación por el medio ambiente y por un mundo inhumano es importante, tanto por el propio interés de los seres humanos a largo plazo como a causa de la comprensión bíblica de la creación. ¿A quién pertenece la tierra? La respuesta de la Biblia es clara: «Del Señor es la tierra y cuanto la llena» (Sal 24,1). No somos los dueños de la tierra, sino administradores, y estos gestionan lo que pertenece a otro.

Pero a menudo hemos tratado la tierra como si nos perteneciera. Hemos visto la naturaleza sobre todo con un valor instrumental (su uso para nosotros) y no como dotada de un valor intrínseco (su valor en sí misma, es decir, su valor para Dios). Nuestra visión ha sido, pues, antropocéntrica, centrada en el hombre, mientras que Dios ama a la creación en su conjunto, y no solo a los seres humanos. Y dentro de nuestra visión antropocéntrica pensamos, sobre todo, en nosotros mismos, y no tanto en las generaciones futuras, nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos. La tierra pertenece a Dios, no solamente a nosotros, ni tampoco solo a los que estamos vivos ahora.

Justicia económica. La tierra y todo cuanto la llena, que es del Señor, también requiere justicia económica. No solo tratamos a la tierra como si fuera nuestra, como especie, sino como si fuera de unos mucho más que de otros. La justicia económica se refiere a la justa distribución de la tierra de Dios [25]. «Justa» no significa absolutamente igual. Pueden existir diferencias, pero sí es importante cuál sea su tamaño; según eso, pueden ser más o menos justas. La justa distribución de la tierra de Dios no es una utopía ni un absoluto inalcanzable. Pero sí implica que todo el mundo disponga de los bienes materiales esenciales, aun en el caso de que algunos tengan más.

La búsqueda de una mayor justicia económica vincula sabiduría y acción sobre la creciente distancia entre ricos y pobres. Como he subrayado antes en este capítulo, esa diferencia se está agrandando drásticamente y amenaza a la democracia americana. La brecha está también ampliándose globalmente. La justicia económica puede que sea hoy el tema más importante en un nivel doméstico e internacional.

[25] Formulación debida a John Dominic Crossan en una conferencia en la Trinity Episcopal Cathedral de Portland (Oregon), en junio de 2002.

El uso del poder imperial. Para los cristianos en los Estados Unidos, tomar el reino de Dios con seriedad quiere decir pensamiento crítico sobre lo que significa ser un poder imperial. Nos guste o no, somos el poder imperial del mundo desde la caída de la Unión Soviética y el fin de la guerra fría. Militarmente somos la superpotencia del mundo. También somos la mayor potencia económica del mundo. La combinación de ambos poderes es la característica definitoria de un imperio. Somos la Roma de nuestro tiempo.

La tentación perenne del imperio es el uso excesivo y el abuso o el mal uso del poder imperial. Necesitamos ser tan cuidadosos, responsables y creativos como sea posible en el uso de nuestro poder, porque puede ser usado de dos maneras muy diferentes. Podemos emplearlo para intentar controlar el mundo en nuestro propio interés, estructurar el sistema para que nos sirva a nosotros, imponer nuestra voluntad al mundo. O podemos usarlo para construir. Podemos usar nuestro poder con el bienestar del mundo en la mente, en vez de exclusivamente con el nuestro.

Esto incluye el uso de nuestro poder militar, un tema candente al escribir este capítulo. Hemos empezado una guerra contra un débil y empobrecido país, porque creemos que es necesario para nuestra seguridad. Esto es contrario a todas las enseñanzas sobre la guerra comúnmente aceptadas en el cristianismo, no solo en el primitivo pacifismo cristiano, sino también en la otra única posición cristiana legítima, es decir, en la teoría de la «guerra justa». Estamos actuando como un imperio, porque son los imperios los que piensan que tienen el derecho a iniciar una guerra en su propio interés.

Cómo usamos nuestro poder imperial incluye no solo el poder militar, sino también el uso global de nuestro poder económico. La globalización económica está teniendo lugar, y parece ser inevitable, pero puede hacerse de muy diversas maneras. Se puede hacer con el interés de los más ricos en la mente o con el de los muchísimos más que no lo son. Por ahora prevalece el primero: las actuales estructuras de globalización económica favorecen a ese 1% (que son los más ricos) de la población del mundo. Es evidente que podríamos usar nuestro poder económico en forma diferente.

La censura del profeta Ezequiel a la ciudad de Tiro, famosa por su riqueza como centro comercial, resulta escalofriante por lo adecuada. Dijo Ezequiel sobre Tiro: «Corrompiste tu sabiduría en beneficio de tu esplendor» (Ez 28,17). Poder imperial y pérdida de sabiduría van juntos con frecuencia. Es inusual y muy difícil para una superpotencia ser sabia, gentil y compasiva. Pero eso es a lo que estamos llamados.

Tomar el reino de Dios con seriedad significa tomar también en serio las sistemáticas causas del sufrimiento humano. Tomar seriamente el reino de Dios quiere decir tomar la justicia de Dios muy en serio. En el capítulo 10 diré más cosas sobre lo que esto puede significar para la práctica cristiana hoy.

Conclusión

Caer en la cuenta de la pasión política de la Biblia nos llama a una espiritualidad políticamente comprometida [26]. Esta base combina las dos transformaciones, personal y política, en el centro de la visión cristiana de la vida, como vemos en la Biblia y en Jesús.

Si subrayamos solo una, perdemos la mitad del mensaje bíblico, la mitad del evangelio. La fortaleza de muchos de los cristianos conservadores es que han subrayado la primera, la transformación personal. Su debilidad consiste en haber descuidado con frecuencia el reino de Dios. La fuerza de muchos cristianos liberales ha estado en su frecuente énfasis de la segunda. Su debilidad, en que ha descuidado no pocas veces el «nacer de nuevo». Una espiritualidad políticamente comprometida afirma ambas transformaciones, espiritual y política. El mensaje de Jesús y de la Biblia en su conjunto tiene que ver con ambas. Lo que vemos en Jesús y en la Biblia responde a nuestros más profundos anhelos: nacer de nuevo y la necesidad mayor del mundo, el reino de Dios.

[26] Una frase que debo a William Sloan COFFIN. Cf. su libro más reciente lleno de reflexiones memorables y con un magnífico título: *The Heart is a little to the left*. Hanover, NH, University Press of New England, 1999.

8

ESPACIOS SUTILES. ABRIR EL CORAZÓN

«Abrir el corazón» y «espacios sutiles» sugieren mucho de lo esencial del ser cristiano. Juntas, estas dos metáforas expresan la visión relacional y transformadora que el paradigma emergente tiene de la vida cristiana. Denominan el objetivo y los medios de transformación, el propósito y la práctica de la vida cristiana, para nosotros como individuos y para nuestra vida en común como Iglesia.

El corazón: una metáfora del yo

La palabra «corazón» aparece, fácilmente, más de mil veces en la Biblia. Muy a menudo es una metáfora comprehensiva del yo. Abarca mucho más de lo que lo hace el significado metafórico de «corazón» en el lenguaje contemporáneo. En nuestro uso, el corazón está, sobre todo, asociado con el amor, como en las tarjetas de san Valentín; con la valentía, como en *Braveheart*; y con la pena, como en «corazón partido». Pero en la Biblia, el «corazón» incluye todo esto y mucho más: es una metáfora del yo interior en su totalidad.

Una selección de citas breves de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento ilustra este significado comprehensivo de la palabra «corazón»:

- Los pensamientos de sus corazones eran siempre malignos (Gn 6,5).
- La inclinación del corazón humano es mala desde la juventud (Gn 8,21).
- Guarda en tu corazón estas palabras que hoy te mando (Dt 6,6).

- Sirve al Señor, tu Dios, con todo tu corazón (Dt 10,12).
- Inclinad vuestros corazones al Señor Dios de Israel (Jos 24,23).
- Volved al Señor con todo vuestro corazón (1 Sam 7,3).
- El Señor ve en el corazón (1 Sam 16,7).
- Daré gracias al Señor con todo mi corazón (Sal 9,1).
- Permite que las palabras de mi boca y la meditación de mi corazón sean gratas para ti (Sal 19,14).
- Mi corazón confía en Dios (Sal 28,7).
- Tu ley está dentro de mi corazón (Sal 40,8).
- Oh Dios, crea en mí un corazón puro (Sal 51,10).
- Enséñanos a contar los días que necesitamos para conseguir un corazón sabio (Sal 90,12).
- Búscame, Dios mío, y conoce mi corazón (Sal 139,23).
- Inclina tu corazón para comprender (Prov 2,2).
- Confiad en el Señor con todo vuestro corazón (Prov 3,5).
- Hijo mío, dame tu corazón (Prov 23,26).
- Nada más traidor y perverso que el corazón del hombre (Jr 17,9).
- Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones (Jr 31,33).
- Allí donde está vuestro tesoro, estará vuestro corazón (Mt 6,21).
- Del corazón salen las intenciones perversas (Mt 15,19).
- María guardaba todas esas palabras meditándolas en su corazón (Lc 2,19).
- Dios busca el corazón (Rom 8,27).
- El Dios que dijo: «Dejad que la luz brille en la oscuridad», resplandece en nuestros corazones. (2 Cor 4,6).
- Dios ha enviado el Espíritu del Hijo de Dios a nuestros corazones, que clama «Abbá», Padre (Gál 4,6).
- Que seáis fortalecidos interiormente con el poder del Espíritu de Dios, que Cristo habite en vuestros corazones (Ef 3,16-17).

El corazón es una imagen del yo en un nivel profundo, más profundo que nuestra percepción, emoción, intelecto y voluntad. Como centro espiritual del yo total afecta a todo esto: nuestra visión, pensamiento, sentimientos y voluntad.

El corazón cerrado

La Biblia tiene muchos pares de metáforas para la condición humana y nuestras necesidades. Estas parejas de imágenes retratan nuestra condición y la situación. En cautiverio necesitamos liberación. En exilio y alienación necesitamos volver y conectar de nuevo. Ciegos, necesitamos tener restaurada nuestra vista. En la oscuridad necesitamos iluminación. Enfermos y heridos necesitamos la curación. Hambrientos y sedientos necesitamos alimento y agua. Pecadores y sucios necesitamos perdón y limpieza. Muertos y enterrados necesitamos resucitar.

Una de esas metáforas de la Biblia correlativas a nuestra condición y su solución es «corazones cerrados» y «corazones abiertos». La condición del corazón importa. El corazón, el yo en su más profundo nivel, puede volverse hacia Dios o alejarse de él, abrirse a Dios o cerrarse a él. Pero su condición típica es estar alejado de Dios y «cerrado». La Biblia habla de esta condición con una rica colección de metáforas sinónimas. Nuestros corazones pueden estar «cerrados». Pueden ser «gordos», como incrustados en una capa espesa. Pueden ser «orgullosos», inflados y engrandecidos. Pueden estar «hechos de piedra», en lugar de carne. Con frecuencia son «duros». La palabra griega para esta condición es *sklerokardía*: tenemos esclerosis de corazón.

¿Qué implica un corazón cerrado? ¿Cómo es esta condición? En la Biblia es una imagen particularmente rica con muchas asociaciones. Muchas conectadas con otras imágenes correlativas de nuestra condición y nuestras necesidades. Al sugerir las cualidades de un corazón cerrado, invito a considerar hasta qué punto encajan en nuestra experiencia, ya que este lenguaje pretende describir una condición, un modo de ser.

- La ceguera y la visión van unidos a un corazón cerrado. No vemos claramente cuando nuestros corazones están cerrados. Un corazón cerrado y unos ojos cerrados van juntos; tenemos ojos, pero no vemos, y también oídos, pero estamos sordos. Encerrados en nuestro propio mundo, ni vemos ni oímos muy bien.

- Un corazón cerrado afecta a la mente, al proceso mismo del raciocinio. Más que ser la mente quien controla este profundo estrato del «yo», es el corazón el que controla la mente. El corazón incluso puede engañar a la mente en el proceso que llamamos «racionalización», esto es, autointerés, autojustificación. A menudo creemos nuestras propias decepciones. El fenómeno de la autodecepción (siempre más fácil de reconocer en los demás que en nosotros mismos) es fascinante: hay algo «en mí» que puede decepcionarme. Así pues, el corazón cerrado va asociado a la falta de comprensión y a una mente oscura.
- Un corazón cerrado y la esclavitud van juntos. Como en la historia del éxodo, podemos estar en cautiverio por la dureza de corazón del faraón, y el faraón, igualmente, puede vivir dentro de nosotros: a menudo estamos cautivos de los deseos de nuestros propios corazones.
- Un corazón cerrado carece de gratitud. Si triunfa en la vida, una persona con un corazón cerrado frecuentemente se considera hecha a sí misma; pero si la vida le ha ido mal, entonces se considera amarga y estafada. Y la gratitud queda lejos de ella.
- Un corazón cerrado es insensible a la admiración y al miedo. El mundo parece ordinario cuando nuestros corazones están cerrados.
- Un corazón cerrado se olvida de Dios. No recuerda a aquel en quien vivimos, nos movemos y existimos; pierde de vista el Misterio que siempre nos rodea.
- Un corazón cerrado y el exilio van juntos. Autopreocupado, volcado sobre sí mismo, el corazón cerrado se cercena de una realidad más amplia. Separado y desconectado, está alienado y exiliado.
- Un corazón cerrado carece de compasión. En la Biblia la compasión es la capacidad para tener los mismos sentimientos de otro en un nivel más profundo que la propia cabeza, «en el útero», «en las entrañas», y luego actuar en consonancia. Un corazón cerrado no siente esto. Aunque sea caritativo, no puede sentir el sufrimiento de los demás.

- Por la misma razón, un corazón cerrado es insensible a la injusticia. Corazones cerrados e injusticia van juntos. Los profetas y Jesús, campeones de la justicia de Dios, condenan con frecuencia la dureza de corazón.

El «corazón cerrado» es una imagen sorprendente de nuestra condición. Es como si normalmente estuviéramos rodeados por una corteza, en una dura concha. ¿Por qué esto es así? ¿Por qué tenemos normalmente los corazones cerrados? Para algunos es el resultado de una niñez caótica marcada por abusos o por una inestabilidad radical. El yo construye capas protectoras a su alrededor para defenderse frente a un mundo dañino e inseguro.

Pero la condición no se desarrolla solo en gente con infancias difíciles. El corazón cerrado es el resultado natural del proceso de crecimiento. El nacimiento y el desarrollo de la autoconciencia implica un creciente sentido de ser un yo separado. Vivimos dentro de este yo separado, como si el yo estuviera dentro de una urna, una concha transparente: el mundo está «ahí fuera» y yo estoy «aquí dentro». Como un escudo invisible, la urna es una frontera que separa al yo del mundo. Puede hacerse duro y rígido. Nos aparta del mundo y vivimos centrados en nosotros mismos. El mismo proceso de crecimiento que crea la necesidad de nacer de nuevo crea también la necesidad de que se abran nuestros corazones. Mezclando las metáforas, la razón por la que necesitamos nacer de nuevo es porque tenemos corazones cerrados.

La condición de un corazón cerrado abarca grados de dureza. No todos los corazones tienen la misma dureza. En su forma grave, los corazones duros están asociados a la violencia, la brutalidad, la arrogancia y una ambición devoradora del mundo. Todo esto se da en formas más suaves. La forma suave de violencia es el continuo enjuiciamiento de los demás; la de la brutalidad, la insensibilidad; la de la arrogancia, el egocentrismo; la de la ambición rapaz, el interés por uno mismo.

También es interesante reflexionar sobre lo que abre y cierra nuestros corazones a diario. Soy consciente de que algunos días mi corazón está más abierto que otros, incluso en el curso de un día determinado, hay momentos en los que mi corazón está más

abierto o más cerrado. Alguna vez está cerrado por cansancio, preocupación o hiperactividad. Sé que mi corazón esta cerrado siempre que me siento enfadado o autopreocupado, cuando el mundo parece ordinario o cuando la voz crítica resuena fuerte en mi cabeza, vaya dirigida a mí o a otros. Cuando estoy esperando en el supermercado para pagar y siento que todos los que están en la cola son tontos o feos, sé que mi corazón está cerrado.

Cuando nuestros corazones están cerrados, vivimos como en una cáscara. Ampliando la metáfora del huevo: la cáscara necesita romperse y abrirse, si la vida que hay dentro quiere alcanzar la plenitud de la vida. Lo que necesitamos es «eclosionar el corazón»[1] Y si el corazón no eclosiona, morimos. La eclosión del corazón –abrir nuestro yo a Dios, a lo sagrado– es una imagen comprensiva de la dimensión individual de la vida cristiana.

El anhelo, la promesa, el imperativo de un corazón abierto, un nuevo corazón, un corazón puro, recorren la Biblia.

- Oh Dios, crea en mí un corazón puro, y pon en mi interior un espíritu nuevo y justo (Sal 51,10).
- ¡Conseguimos un nuevo corazón y un nuevo espíritu! ¿Por qué tenemos que morir? (Ez 18,31).
- Te daré un corazón nuevo y pondré dentro de ti un Espíritu nuevo; sacaré de tu cuerpo el corazón de piedra y te daré uno de carne (Ez 36,26; también 11,19).

¿Cómo sucede esto? ¿Cómo llegan los corazones a abrirse? La respuesta bíblica: el Espíritu de Dios lo hace y el Espíritu de Dios opera a través de espacios sutiles.

Espacios sutiles

Debo la metáfora de «espacios sutiles» al cristianismo celta, una forma de cristianismo que floreció en Irlanda y en algunas partes de Escocia, Gales y el norte de Inglaterra a principios del siglo V.

[1] Debo la expresión a A. JONES, *Exploring Spiritual Direction*. Nueva York, Sibury, 1982, pp. 127-130, quien a su vez la tomó de la novela de F. BUECHNER, *Godric*. Nueva York, Atheneum, 1980.

Una corriente subterránea en esa parte del mundo, desde entonces –la espiritualidad celta–, está siendo redescubierta en nuestro tiempo[2].

Los espacios sutiles pertenecen a una forma particular de pensar sobre Dios. Profundamente arraigada en la Biblia y en la tradición cristiana, esta forma de pensar ve a Dios, «el Más», como el Espíritu acogedor en el que está todo lo existente. Dios no está ahí, en algún sitio distinto, sino aquí mismo. En palabras atribuidas a Pablo en el libro de los Hechos, Dios es «aquel por quien vivimos, nos movemos y existimos». Nótese cómo funcionan las palabras: estamos en Dios, vivimos en Dios, nos movemos y existimos en Dios. Dios es una realidad no material de la realidad que nos rodea totalmente, «ciertamente aquí», y al mismo tiempo también «más que aquí»[3]. Esta forma de pensar afirma, pues, que apenas existen dos estratos o dimensiones de la realidad, el mundo visible de nuestra normal experiencia y Dios, lo sagrado, el Espíritu.

Una de mis citas favoritas que expresan este entendimiento de Dios es de Thomas Merton, un monje trapense del siglo XX:

> La vida es sencilla. Vivimos en un mundo que es absolutamente transparente y Dios brilla a través suyo constantemente. Esto no es solo una fábula o una bonita historia. Es una certeza. Si nos abandonamos en Dios y nos olvidamos de nosotros mismos, a veces lo veremos, incluso podemos verlo con frecuencia. Dios se muestra a sí mismo en cualquier sitio, en todas partes, en la gente, en las cosas, en la naturaleza y en los acontecimientos. Resulta obvio que Dios está en todas partes y en todas las cosas, y no podemos estar sin él, es imposible. El único problema es que no lo vemos[4].

[2] Hay muchos libros recientes sobre la espiritualidad celta. Cf. por ejemplo: E. C. SELLNER, *Wisdom of the Celtic Saints*. Notre Dame, IN, Ave Maria Press, 1993; Ph. NEWELL, *Listening for the Heartbeat of God*. Londres, SPCK, 1997; E. DE WAAL, *Celtic Light*. Londres, Harper Collins, 1997.

[3] Cf. también cap. 4, pp. 65-69.

[4] De una cinta magnetofónica de Merton grabada en 1965. Agradezco al Rev. David McConnell, un pastor de la United Methodist, en Montana, que me proporcionara la cita.

Pero ocasionalmente sí lo vemos, sí experimentamos a Dios brillando por doquier. Los espacios sutiles son sitios donde se encuentran o se cruzan esos dos niveles o estratos de la realidad. Son lugares donde las fronteras entre ambos niveles se hacen muy suaves, porosas, permeables. Los espacios sutiles son lugares donde, por un momento, se levantan los velos y contemplamos a Dios, experimentamos a Aquel en quien vivimos, que nos rodea y está dentro de nosotros.

Espacios sutiles pueden ser también literalmente lugares geográficos. Para el cristianismo celta, la isla de Iona, en la costa oeste de Escocia, es un clásico espacio sutil. También lo son los sitios tradicionales de peregrinación: para los cristianos, Jerusalén, Roma, Santiago y otros; para los musulmanes, especialmente La Meca, pero también Medina, Jerusalén. Montañas y lugares altos se consideran espacios sutiles en muchas tradiciones religiosas incluyendo la Biblia y las tradiciones nativas americanas.

Pero la idea se refiere a otras muchas cosas más allá de las localizaciones geográficas. Un espacio sutil está en cualquier sitio donde nuestro corazón esté abierto. Por usar una expresión sacramental, un espacio sutil es un sacramento de lo sagrado, una mediación de lo sagrado; un medio a través del cual lo sagrado se hace presente ante nosotros. Un espacio sutil es un medio para la gracia.

Hay muchas clases de espacios sutiles. Algunos son «seculares», porque lo religioso no está explícitamente presente. Por ejemplo, la naturaleza, especialmente las zonas salvajes, pueden a veces convertirse en espacios sutiles. La combinación de un mundo no contaminado con la soledad y el silencio puede producir momentos en que experimentamos «la tierra rebosante de la gloria de Dios». Para algunos, las artes pueden convertirse en lugares sutiles. La música, la poesía, la literatura, las artes visuales y la danza pueden todas convertirse en espacios sutiles donde los límites entre uno mismo y el resto del mundo, por un momento, desaparecen.

Para Thomas Merton, la esquina de una calle del centro de Louisville se convirtió en un espacio sutil. El espacio sutil más duradero que nunca haya experimentado me ocurrió en un avión en

vuelo a través del Atlántico. Pueden producirse en cualquier sitio, incluso los momentos de enfermedades graves, de sufrimiento y desgracia pueden volverse espacios sutiles. No siempre, por supuesto, pero a veces nuestros corazones rotos se abren, rompen la cáscara y se abren gracias a estas experiencias.

La gente puede convertirse en espacio sutil. Muchos de nosotros hemos conocido, al menos, un par de personas a través de las que hemos experimentado la presencia del Espíritu en coyunturas especiales de nuestra vida. Jesús en concreto debe de haber sido un notable espacio sutil, la devoción de sus seguidores fluía de sus experiencias con él. Y los santos, conocidos o desconocidos, cristianos y no cristianos, eran (y son) espacios sutiles.

Espacios sutiles y prácticas cristianas

Lo que deseo subrayar es cómo esta noción nos ayuda a comprender las prácticas cristianas tradicionales, tanto comunitarias como individuales. Mi opinión es que su propósito central es convertirse en espacios sutiles donde nuestros corazones se abran. En el capítulo 10 añadiré algo más sobre esas prácticas, pero ahora mi propósito principal es ilustrar sobre su funcionamiento como espacios sutiles.

El culto puede convertirse en espacio sutil. Desde luego, ese es uno de sus principales propósitos. Naturalmente, el culto tiene que ver con la alabanza a Dios. Pero el culto no implica que Dios necesite de la alabanza. Recuerdo haber escuchado a un predicador en la radio diciendo cómo «a Dios le gusta ser alabado». Hacía parecer a Dios como un narcisista. Más bien el culto tiene el poder de sacarnos fuera de nosotros mismos. El culto está dirigido a Dios, pero tiene un sentido importante para nosotros.

El culto tiene que ver con crear un sentido de lo sagrado, un espacio sutil. Las diversas formas de culto cristiano hacen eso de maneras diferentes. En un extremo, el entusiasmo del culto pentecostal puede convertirse en un espacio sutil al mediar una sensación casi palpable de la presencia del Espíritu. En el otro extremo, el silencio de los cuáqueros sirve al mismo propósito. En formas

litúrgicas y sacramentales de culto, el uso de palabras sagradas y de rituales crea una sensación de otro mundo.

El papel principal de la música en el culto, sea interpretativa o participativa, es convertirse en espacio sutil. Podemos sentirnos profundamente conmovidos por una interpretación del *Mesías* de Haendel, del *Réquiem* de Durufle, por la *Misa en sí menor* de Bach, por unos cantos «a capella», por música gospel, etc.

El objetivo principal de la música participativa –el canto de la comunidad– es proporcionar un espacio sutil. Muchos protestantes confiesan que les conmueve más cantar un himno que cualquier otro elemento de la celebración. Cantamos a Dios, y nuestros corazones se abren. Los himnos que mejor hacen esto combinan los dos elementos: las palabras que nos conmueven y la música que puede ser fácilmente cantada.

Si tomamos esto en serio, afectará a la selección de himnos. Los que resultan difíciles de cantar es muy poco probable que funcionen como espacio sutil. Los himnos dirigidos a la participación de la comunidad deben ser accesibles a los legos en música y a las voces «problemáticas». Estoy entre ellos, a menudo inseguro de mi afinación. Pero si la música es accesible para que la comunidad pueda desahogar sus corazones cantando, entonces me puedo unir a ella con todo mi corazón y sin miedo de que mi voz se dispare de forma inapropiada.

El asunto no está en himnos contemporáneos frente a himnos tradicionales. Muchos de estos últimos son maravillosamente accesibles y, por tanto, pueden convertirse en espacios sutiles. Por citar algunos ejemplos de siglos anteriores: *Of the Father's Love Begotten, Be Thou May Vision, Oh come, Oh come, Emmanuel, A Mighty Fortress Is Our God, Oh Sacred Head Now Wounded, Come Down Oh Love Divine* y *Oh come, All Ye Faithful.*

La participación en los sacramentos del bautismo y la eucaristía puede convertirse en espacio sutil. Claro que esta es su función oficialmente definida: son medios de la gracia. No los experimentamos siempre de esa manera. Pero, aunque no lo hagamos, son de todas formas medios de la gracia: espacios sutiles.

Los sermones pueden resultar espacios sutiles. Por supuesto no siempre lo son, pero a veces, bien sea por su intensidad, cualidad

evocadora o por obra del Espíritu, nos podemos sentir tocados al escucharlos. La predicación de la Palabra debe convertirse en espacio sutil, en el lugar donde nuestros corazones se abren.

La Biblia puede llegar a ser un espacio sutil. Esa es su función sacramental, y es obvio en su uso privado devocional, pero la Biblia puede convertirse también en espacio sutil en la vida del culto de la Iglesia. Cuando está bien leída, su lectura puede convertirse en sacramento, igual que la predicación bíblica.

Las palabras litúrgicas –me refiero a aquellas que forman parte regular de las celebraciones– pueden convertirse en espacios sutiles. Para prácticamente todos los cristianos, ello incluye también el Padrenuestro; y para la mayoría incluye también el Credo, la confesión de los pecados y unas cuantas respuestas (tales como «Y con tu espíritu» o «Demos gracias a Dios»). Cuando decimos palabras que sabemos de memoria, no se trata de un ejercicio intelectual en el significado de las palabras. Las palabras litúrgicas no son de contenido intelectual. Sirven para una función diferente.

Cuando rezamos el Padrenuestro juntos, la cuestión está en no pensar demasiado sobre el significado de las palabras ni en querer expresarlo. Cuando era niño recuerdo que me dijeron que era importante no simplemente *decir* el Padrenuestro, sino *rezar* el Padrenuestro, es decir, sentir lo que dices. Entonces mi atención se concentró en *esforzarme en pensar* sobre las palabras. Ya nunca digo o rezo el Padrenuestro de forma tan forzada. El asunto, más bien, es dejar que el rumor de estas palabras que sabemos de memoria se convierta en un espacio sutil. Para Simone Weil, una de las figuras espirituales importantes del siglo XX en Occidente, decir el Padrenuestro con regularidad le llevaba a un espacio sutil, y no porque estuviera pensando en el sentido de las palabras.

También recitar el Credo juntos puede convertirse en un espacio sutil. Sé que muchos cristianos de primera línea tienen dificultades con el Credo, y entiendo el porqué. Si uno piensa que recitar el Credo compromete la propia inteligencia con las verdades que proponen (¿al pie de la letra?) todas sus afirmaciones, ello resulta imposible para una persona moderna que piense. Por citar dos ejemplos obvios, Jesús no «descendió» al infierno (el infierno no está «abajo») ni «ascendió» al cielo (que tampoco está «arriba»).

Y también, por supuesto, muchos cristianos tienen problemas con «nacido de santa María virgen», o con «vendrá con gloria [otra vez, algún día]», o con «y resucitó [corporalmente] de entre los muertos». Pero el propósito de recitar el Credo en el contexto del culto no es afirmar que todas esas proposiciones sean verdaderas entendiéndolas al pie de la letra. Por supuesto que el Credo contiene una serie de propuestas: cuando menos afirma la co-centralidad de Dios, Jesús y el Espíritu. Pero su cometido principal en el culto no es de carácter proposicional, sino sacramental: a través de esas palabras que suenan a tropezones en presencia del Misterio se llega a Dios. Esas palabras que sabemos de memoria pueden convertirse en espacio sutil cuando nos juntamos todos en comunidad para recitarlas. Al hacerlo, nos unimos también a una comunidad que trasciende el tiempo, todos esos siglos en que los cristianos han oído y dicho esas palabras. Nos convertimos así en parte de esa comunión de los santos, juntos en un espacio sutil.

Igual que las palabras litúrgicas pueden convertirse en espacios sutiles, también lo puede hacer el tiempo litúrgico, el tiempo sagrado. Para los cristianos, las grandes fiestas del año en la Iglesia –la Pascua y la Navidad– son a menudo experimentadas como espacios sutiles. Asistimos a las celebraciones de la Navidad y la Pascua en gran número, no simplemente por razones convencionales, sino porque nos emocionan. Aunque para muchos de nosotros están llenas de nostalgia, no afectan solo al plano sentimental, sino que, con frecuencia, nos abren a un profundo nivel de nosotros mismos. Tocan nuestros corazones. El simbolismo es notorio y llamativamente poderoso. Ambos comienzan en la oscuridad y proclaman una nueva vida. En medio de nuestra oscuridad invernal, la Misa de gallo, en Nochebuena, celebra a Jesús, la luz en nuestra oscuridad y la luz del mundo que, en palabras de Pablo, brilla en nuestro corazón. La Vigilia Pascual empieza en la oscuridad de la tumba y tiene su clímax en un torrente de luz cuando la comunidad canta «Cristo, el Señor, ha resucitado hoy», con la creciente resonancia de los aleluyas, que se elevan como Jesús de entre los muertos.

Estos tiempos tienen un gran poder, como lo tienen los tiempos litúrgicos que preparan para la Navidad y la Pascua. Durante

el Adviento, añoramos y preparamos la llegada de la luz, lo que expresamos con los célebres cantos de este tiempo. Durante la Cuaresma viajamos con Jesús desde Galilea hasta Jerusalén, participamos en la Semana Santa con su inevitable clímax de muerte y resurrección. El propósito de la Cuaresma y del Adviento es convertirse en espacios sutiles.

Si tomamos en serio que un propósito primordial del culto es llegar a ser un espacio sutil, ello afectará a nuestra forma de realizar nuestras celebraciones litúrgicas. Como algunas otras denominaciones, la Iglesia Episcopaliana, a la que pertenezco, tiene un orden de culto relativamente fijo. Pero, aun así, hay que elegir ciertas cosas: la selección de himnos, los espacios de silencio a lo largo de la celebración, el que la liturgia sea cantada o rezada, el cuidado con que son leídos los textos del Leccionario. En general, la palabra hablada es el camino menos efectivo para abrir el corazón. A no ser que se trate de poesía o de historias, tiende a dirigirse a la cabeza, y tenemos que poner atención en nuestra mente. Por supuesto, los sermones y las lecturas son importantes, pero todo lo que sea posible del resto de la celebración debe diseñarse para que pueda convertirse en espacio sutil.

Además de las prácticas comunitarias de la Iglesia, las prácticas individuales también pueden convertirse en espacios sutiles. Esta es una de las principales funciones de la oración: convertirse en un espacio sutil en el que se abra nuestro corazón. Aunque esto puede ocurrir en el contexto de la oración vocal, en la que hablamos con Dios, Dios es especialmente el objetivo de la oración realizada en el silencio interior. El silencio se convierte en espacio sutil en el que nos sentamos en presencia de Dios: «Quédate quieto, y sábete que yo soy Dios».

Así pues, una función principal de muchas otras prácticas cristianas es convertirse en espacios sutiles: confección de periódicos, retiros, peregrinaciones, ayunos, etc. Su objetivo es aportar intención y atención para abrir el corazón.

En sentido comprehensivo, esa apertura del corazón es el propósito de la espiritualidad, tanto de nuestras prácticas comunitarias como individuales. La vida cristiana trata de «romper la cáscara del corazón», de abrir el yo al Espíritu de Dios, pasando

tiempo en espacios sutiles, esos lugares y prácticas a través de las que nos abrimos y nos alimentamos con el Misterio en el cual vivimos, nos movemos y existimos.

El corazón abierto

¿Qué implican los corazones abiertos? ¿Cómo somos y cómo son nuestras vidas cuando nuestros corazones están abiertos? Lo contrario de las características del corazón cerrado descritas al comienzo de este capítulo. Pero, en vez de repasar toda la lista, voy a ofrecer algunos ejemplos.

Un corazón abierto y «ver» van juntos. Vemos más claramente cuando nuestros corazones están abiertos, vemos la persona que está justo delante de nosotros, vemos el paisaje desplegarse ante nosotros. Vamos de la oscuridad a la luz, de la noche al día, cuando «vemos con los ojos de nuestro corazón iluminado» (Ef 1,18). Un corazón abierto y la iluminación van juntos.

Un corazón abierto está vivo ante el prodigio, ante la pura maravilla del ser. Resulta notorio que el mundo «es», que nosotros estamos aquí y lo podemos experimentar. El mundo no es ordinario. De hecho, lo que es notable es que alguna vez nos lo parezca. Un corazón abierto sabe lo que es el «asombro radical» [5].

Un corazón abierto y la gratitud van juntos. Podemos sentirlo en nuestros cuerpos. En los momentos de mi vida en que me he sentido más agradecido he llegado a notar mi pecho henchido y casi estallando.

Un corazón abierto, la compasión y la pasión por la justicia van juntos también. Un corazón abierto siente el sufrimiento y el dolor del mundo y responde a ello. La compasión y la pasión por la justicia son los impulsos éticos e imperativos que van con un corazón abierto. De hecho, son el fruto principal del Espíritu: «Sed compasivos como Dios es compasivo», dijo Jesús. Y Pablo dijo lo mismo con palabras diferentes: «Quedan la fe, la esperanza y el

[5] A. Heschel, *Man in not alone*. Nueva York, Farrar Stanusand Giroux, 1951, esp. pp. 11-17.

amor; de estas tres; la más importante es el amor» [6]. El objetivo de la vida cristiana, de la vida en Cristo, es convertirse en seres cada vez más compasivos.

La devoción cristiana a través de los siglos ha anhelado tener un corazón abierto, un corazón nuevo, un corazón transformado. Dicho con palabras de una canción, recuerdo de la niñez:

A mi corazón, a mi corazón,
ven a mi corazón, Señor Jesús.
Y ven hoy, ven a quedarte,
ven a mi corazón, Señor Jesús.

En oraciones llamadas «colectas», usadas al principio de las celebraciones en muchas denominaciones, rezamos pidiendo la venida del Espíritu a nuestros corazones.

Y el corazón es el tema de una conmovedora plegaria de Daj Hammarskjöld, un diplomático sueco que fue Secretario General de la ONU a mediados del siglo XX. Era también un cristiano místico, aunque pocos lo sabían durante su vida. Escribía un diario que fue descubierto después de su muerte en una misión para el mantenimiento de la paz en el Congo. En él escribió:

Danos corazones puros, para que podamos verte.
Corazones humildes, para que podamos oírte.
Corazones de amor, para que podamos servirte.
Corazones de fe, para que podamos mantenernos en ti [7].

La vida cristiana tiene que ver con un corazón nuevo, un corazón abierto, un corazón de carne, un corazón compasivo. La vida cristiana trata sobre el Espíritu de Dios, que abre nuestros corazones en espacios sutiles.

[6] Lc 6,36; 1 Cor 13,13. Para el uso de «compasivo» en este pasaje de Lucas, cf. cap. 6, n. 30.

[7] D. Hammarskjöld, *Markings*. Trad. inglesa W. H. Auden / L. Sjoberg. Londres, Faber and Faber, 1964, p. 93.

9

PECADO Y SALVACIÓN. TRANSFORMAR EL CORAZÓN

«Pecado» y «salvación» son dos palabras muy familiares para los cristianos. Cargadas de significados en múltiples niveles, han sido centrales en el vocabulario cristiano desde sus comienzos. Sin embargo, ambas son a menudo pobremente comprendidas. Algunas formas de entenderlas oscurecen sus significados, e incluso los trivializan [1].

Pensar sobre el pecado

Empezamos con el pecado. El lenguaje sobre el pecado –y sobre el perdón– domina la imaginación cristiana. Su carácter central en el pensamiento y la práctica cristianos es evidente. Casi todas las celebraciones litúrgicas cristianas incluyen una confesión de los pecados. Quienes crecimos en el luteranismo, como es mi caso, decíamos todos los domingos por la mañana: «Dios todopoderoso, Creador y Redentor nuestro, nosotros, pobres pecadores, te confesamos que somos por naturaleza sucios y pecadores, y que hemos pecado contra ti de pensamiento, palabra y obra. Por eso huimos para refugiarnos en tu infinita misericordia, buscando e implorando tu gracia...».

Los católicos, hasta hace poco debían hacer confesión formal a un sacerdote antes de recibir la eucaristía. Y aunque denominacio-

[1] He tratado algunos temas de este capítulo en algún lugar más, especialmente en los últimos capítulos de *Meeting Jesus again for the first time*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1994, y en *The God we never knew*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997. Para ver mi tratamiento de los relatos del Génesis, en particular sobre «la caída», cf. *Reading the Bible again for the first time*, o. c., cap. 4.

nes con más libertad litúrgica (como presbiterianos, baptistas, metodistas y otros protestantes) no tienen unos ritos tan formalizados para la confesión, el pecado todavía pesa mucho. Desde la ventajosa posición de otras religiones, el énfasis cristiano en el pecado resulta extraño. Como dice esa amistosa broma budista: «Vosotros, los cristianos, debéis de ser gente muy mala, porque siempre estáis confesando vuestros pecados» [2].

Y no es solo la confesión litúrgica lo que proporciona una posición central al pecado. En la versión más familiar del Padrenuestro rezamos por el perdón de nuestros pecados (o transgresiones). El pecado es el problema del que necesitamos librarnos. Es comúnmente entendido como la causa de la muerte de Jesús: él murió por nuestros pecados. De hecho, en muchas formas de cristianismo, podríamos no haber sido perdonados si no hubiera sido por el sacrificio de Jesús en la cruz. El pecado es, pues, la razón de la encarnación. Si no hubiésemos pecado, ni la vida ni la muerte de Jesús habrían sido necesarias. Dios no habría necesitado «enviar a su queridísimo y único Hijo». Así pues, durante siglos, los cristianos han considerado aquello que nos separa realmente de Dios como «pecado».

En las recientes décadas, en ciertas Iglesias, el pecado no ha sido tan subrayado. Algunos acogen con satisfacción este cambio. Otros se preguntan sobre él y lamentan la pérdida preguntando: «¿Qué es lo que ha ocurrido con el pecado?» [3]. En la medida en que esta lamentación pone de relieve una disminución del sentido de que algo va «mal» en nosotros, resulta razonable. Efectivamente, hay mucho de malo en nosotros. Como dice un relato favorito de la niñez de mi mujer: «"Algo no está bien", dijo la señorita Clavell en mitad de la noche».

La percepción de la señorita Clavell es compartida por la Biblia. Es inequívoca sobre el hecho de que algo ha ido mal. Usando

---

[2] No puedo recordar dónde leí u oí esto. Sí recuerdo que no parecía malintencionado.

[3] *Whatever became of sin?* Nueva York, Hawthorne, 1973, es el título de un libro del psiquiatra K. MENNENGER. La pregunta ha sido recogida por unos cuantos escritores cristianos.

las palabras de Frederick Buechner al describir el argumento central de la Biblia:

> Creo que es posible decir que, a pesar de toda su extraordinaria variedad, la Biblia se mantiene unida gracias a su argumento central. Se trata de algo que puede afirmarse con sencillez: Dios crea el mundo; *el mundo pierde el rumbo;* Dios trata de restaurar la gloria del mundo para la que fue creado [4].

El mundo se pierde. Nosotros también. La pregunta que planteo en la primera parte de este capítulo es si «pecado» es la mejor forma de llamar al error y por qué estamos perdidos. El lugar predominante que ocupa el lenguaje sobre el pecado y el perdón en el «imaginario» cristiano, ¿es realmente útil e importante? ¿Ilumina u oscurece el significado de la vida cristiana?

¿Qué es el pecado?

El significado de la palabra «pecado» tiene varios matices. Cuando preguntaba a grupos de cristianos qué pensaban cuando oían la palabra «pecado», su asociación más común era «desobediencia». Para la mayoría, lo primero que les viene a la mente es que pecado es «desobedecer las leyes de Dios», «romper las reglas», «ser malo», incluso aunque pueda significar algo más que eso. Ello no es sorprendente, desde luego. Pronto aprendemos a guardar las normas en la vida. Y las normas son importantes. No podríamos vivir juntos sin ellas.

Entre esas normas, si crecimos como cristianos, están las leyes de Dios, incluyendo, por ejemplo, los diez mandamientos. El pecado es nuestro fallo a la hora de guardar la ley de Dios. El problema en el jardín del Edén fue la desobediencia; Eva y Adán desobedecieron la orden que les dio Dios. Las leyes de Dios se extienden a menudo a los pensamientos, por lo que la pasión y el deseo sexual son tan pecado como el asesinato o el adulterio. Se trata de «pecados», en plural, entendidos como actos erróneos específicos (exteriores o interiores).

---

[120] F. BUECHNER, «The Good Book as a good book», en *The Clown in the Belfry: Writings on Faith and fiction*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1992, p. 44.

En la historia del pensamiento cristiano, el pecado también ha sido pensado en formas más centradas en la raíz, no tanto en ese plural de los comportamientos específicos, sino como un «estado» o «condición» que produce las conductas concretas que llamamos comúnmente pecados. Esto sería «pecado» en singular. Dos teólogos de mediados del siglo XX, Reinhold Niebuhr y Paul Tillich, ilustran las formas profundas de ver el «pecado en su raíz». Ambos se remontan muy atrás en la tradición cristiana.

Para Reinhold Niebuhr, heredero de una escuela de pensamiento que se remonta por lo menos a Agustín, el pecado radical es «orgullo», *hybris*, por usar el termino griego. *Hybris* es autocentramiento. Pone nombre a la principal autopreocupación que fluye inevitablemente de nuestra naturaleza de criaturas finitas, que son también conscientes de su finitud y de su vulnerabilidad. El resultado es que nos asalta la ansiedad muy pronto en la vida y desde ese estado pasamos al autocentramiento [5]. Las conductas más específicas, que normalmente denominamos pecados, se desprenden de ese autocentramiento básico.

Para Paul Tillich, el significado etimológico de pecado es «separación», ruptura. El término que usa Tillich para este estado es «extrañamiento» (o alienación), deliberadamente escogido para sugerir el estar *separado de aquello a lo que se pertenece*. Nuestras vidas están separadas de Dios. Vivimos un exilio al este del Edén. Y nuestra sensación de separación conduce a centrarse en el yo o en el mundo (o en ambos) más que en Dios, y a las conductas más específicas las llamamos, habitualmente, pecados [6]. Tillich subraya

[5] Esta visión de la naturaleza humana es esencial en la obra de Niebuhr y está descrita por entero en el doble volumen *The nature and destiny of man*. Nueva York, Scribner, 1941-1943. Todavía recuerdo vivamente la excitación con la que leí estos dos volúmenes como estudiante graduado con veintitrés años.

Encontré que eran los análisis de la naturaleza humana y de la historia más intelectualmente provocativos que había encontrado nunca, y recuerdo que pensé que cualquiera que los leyera quedaría convencido de la verdad de la percepción cristiana de la condición humana.

[6] P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. 2. Chicago, University of Chicago Press, 1957, pp. 44-59 (ed. española: *Teología sistemática*. Salamanca, Sígueme, 1981). Él habla luego de alienación como «incredulidad» (significando falta de confianza), *hybris* (orgullo) y «concupiscencia», que él define como deseo ilimitado de arrastrar hacia el propio yo la totalidad de lo real (p. 52).

la importancia de este pecado radical, sugiriendo que «pecado» sea usado solo en singular y nunca en plural.

Algunas veces el pecado radical es calificado como «deslealtad» hacia Dios. Este es el pecado como *no* «amar al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, toda tu fuerza y toda tu mente», sino dedicar ese amor a alguien o algo diferente. Así, el pecado primero es «idolatría» y «adulterio», en el sentido empleado en el capítulo 2: centrarse en algo distinto de Dios. A veces la raíz del pecado es vista como falta de confianza en Dios, como «no fe» [7].

Todas estas formulaciones son correctas y sabias, me parece a mí. Cada una capta una amplia dinámica presente en lo que somos. El problema es la desobediencia. El problema es la alienación. El problema es el orgullo. El problema es la infidelidad. El problema es la falta de confianza. Y todas estas realidades se complementan muy bien. La historia del pecado en el pensamiento cristiano está llena de sabiduría.

¿Es el término «pecado» el mejor para nuestro problema?

Volvamos ahora a la pregunta: ¿es el término «pecado» el mejor para abarcar con toda amplitud y calificar nuestro problema? ¿O entenderíamos mejor el problema –y su solución– si usáramos imágenes múltiples para hablar de él?

Para evitar un posible malentendido, quiero subrayar que el asunto no consiste en si existe en nosotros algo seriamente malo. Si decir «somos todos pecadores, somos todos malos» es nuestra manera de decir que «algo no es correcto, algo está radicalmente mal, estamos perdidos», estoy de acuerdo. El problema, aun siendo literativo, es si pecado es la forma más útil para denominar lo que está mal.

[7] Un «caso-estudio» perfectamente legible y profundo de las dimensiones social y espiritual del pecado que incluye una integración de Tillich y Niebuhr se puede encontrar en el relato que hace L. GILKEY de su experiencia como prisionero civil en un campo de concentración en China durante la Segunda guerra mundial, *Shantung Compound*. Nueva York, Harper & Row, 1966. Un reciente libro sobre el pecado es el de Ted PETERS, *Sin: radical evil in soul and society*. Grand Rapids, Eerdman, 1994.

Planteo esta pregunta porque la Biblia tiene muchas y muy ricas imágenes para nombrar nuestro problema, una de las cuales es pecado. Es una imagen importante. En la Biblia hebrea, las tres palabras más comunes que se traducen por «pecado» aparecen casi mil veces [8]. Pero hay otras imágenes para la condición humana.

Por enumerar algunas, aunque no todas: estamos ciegos, exiliados, en cautiverio; tenemos el corazón cerrado, tenemos hambre y sed; estamos perdidos. Cada una de estas imágenes que se aplican a nuestro problema tiene otra imagen correlativa; esto es, cada una lleva consigo un remedio, una solución. Si estamos ciegos, necesitamos ver; si exiliados, necesitamos regresar; si estamos cautivos, necesitamos la liberación; si tenemos el corazón cerrado, necesitamos tener el corazón abierto; si estamos hambrientos y sedientos, necesitamos comer y beber; si estamos perdidos, necesitamos un camino, necesitamos ser encontrados.

De modo que también «pecado» tiene una imagen correlativa en la Biblia y en el «imaginario» cristiano: «perdón». Por eso, cuando «pecado» monopoliza el tema, la lógica de la imagen sugiere que la solución sea el «perdón». Cuando «pecado» se convierte en una especie de «talla única» para clasificar cualquier aspecto negativo de la condición humana, el perdón se convierte también en «talla única» para designar cualquier remedio. Y ese es el problema. Cuando el asunto es la ceguera, no necesitamos el perdón, sino la visión. Si el tema es el cautiverio, lo que necesitamos no es el perdón, sino la liberación, etc.

---

[8] Pueden verse detalles en «Sin, sinners (OT)», escrito por R. C. COVER, en D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, VI. Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 31-40. A menudo se destaca que una palabra bíblica común para pecado significa errar el blanco (como un arquero puede fallar el objetivo). Aunque esto es verdad, hasta ahora he sido incapaz de ver mucha profundidad en esto. ¿Cuál es el blanco que fallamos? En algunas enseñanzas cristianas, el blanco parece ser la perfección. Puesto que ninguno de nosotros es perfecto, en este sentido todos somos pecadores. Ahora bien, ¿es necesario pensar que realmente debemos ser perfectos? ¿Es una meta alcanzable? ¿Debemos estar disculpándonos constantemente ante Dios por no ser perfectos? ¿O el evangelio cristiano consiste en que Dios nos acepta en medio de nuestra imperfección y nos proporciona los medios para superar nuestra ceguera, exilio, esclavitud, corazones cerrados, etc.?

Por ilustrarlo con una historia: en una celebración de la iglesia, hace un par de años, me topé otra vez con la forma en que el lenguaje del pecado y del perdón domina el pensamiento cristiano. Acababa de predicar un sermón sobre «el corazón cerrado» y sobre nuestra necesidad de «un corazón abierto». En la oración pastoral después del sermón, uno de los clérigos oró así: «Te pedimos, Señor, que nos perdones por nuestros corazones cerrados». Y pensé: «Está bien, pero no ha captado el meollo. Si tenemos el corazón cerrado, no necesitamos tanto el perdón cuanto que nuestros corazones se abran».

Desde luego se puede argüir que el pecado está con frecuencia implicado en otras imágenes de la condición humana de la Biblia. Nuestra ceguera puede ser resultado de nuestros actos; puede llegar a ser voluntaria, un negarnos a ver. Nuestra alienación puede llegar a endurecerse por la forma en que vivimos; con frecuencia no perdonamos nuestro egocentrismo. Pero muchas de estas realidades no son simplemente (o no son en absoluto) producto de nuestros actos. La alienación, el nacimiento del yo separado, es consecuencia natural del crecimiento; no puede ser evitado. Por la misma razón desarrollamos unos corazones cerrados, una concha alrededor del yo. Hay un sentido en el que estamos cegados a causa de la impronta cultural en nuestra psique y en nuestra percepción. En cierto sentido, caemos en cautiverio sin que tengamos culpa. Es el resultado inevitable de crecer.

La historia del cautiverio de Israel en Egipto es particularmente reveladora aquí. No hay indicios de que la historia de la esclavitud de los hebreos fuera por su propia culpa. Lo que necesitaban en Egipto no era perdón, sino liberación. Algunas veces he resaltado que si Moisés hubiera ido a Egipto y hubiera dicho a los esclavos israelitas: «Hijos míos, vuestros pecados están perdonados», ellos habrían dicho: «Bueno, eso está bien, pero nuestro problema es la esclavitud». Por supuesto, podemos aumentar o no el sufrimiento del cautiverio por nuestras acciones u omisiones. Pero en un importante sentido no podemos evitar el cautiverio mismo, o el exilio, o la ceguera, o desarrollar corazones cerrados.

El mensaje de pecado y perdón no afronta estos temas demasiado bien. Hasta el punto de que somos responsables de estas

condiciones, el mensaje del perdón significa que somos aceptados por Dios, aunque nuestros corazones estén cerrados, aunque estemos cautivos, aunque seamos egocéntricos, etc. Este mensaje es verdadero e importante.

Pero el perdón no afronta los problemas mismos. Podemos rezar: «Perdónanos nuestra ceguera», pero, si somos ciegos, necesitamos ver, el perdón no nos ayuda a ver. De la misma manera, si nuestro problema es un corazón cerrado, un cautiverio o un exilio, necesitamos algo más que el perdón.

Por tanto, de nuevo la pregunta: ¿deberíamos usar «pecado» como la designación hegemónica, como el común denominador, como el diagnóstico radical de lo que nos perturba? ¿O deberíamos emplearlo como una denominación más dentro de las muchas imágenes bíblicas que hay para eso que nos perturba? Por razones sobre todo prácticas, me inclino a considerar el término como una descripción-paraguas para el problema humano. Quedaría como una forma de hablar sobre lo que está mal.

Estoy persuadido de que nuestra comprensión del corazón, de la visión cristiana, de la vida, queda enriquecida con el uso de múltiples imágenes bíblicas que describen el problema humano y su remedio. El problema no es simplemente que hayamos sido malos, rebelándonos contra Dios (aunque pueda ser verdad), sino que estamos ciegos, exiliados, perdidos, separados, centrados en nosotros, heridos, enfermos, paralizados, cautivos, etc. El perdón no se dirige a estos asuntos. Pero las imágenes centrales de la vida cristiana como «camino» sí: es un camino de regreso del exilio, de reconexión; es un camino de liberación de la esclavitud; es un camino en el que recuperamos nuestra visión; un camino para tener nuestros corazones abiertos, gastando tiempo en espacios sutiles; un camino que conduce de un estado de pérdida a encontrar y ser encontrados.

Concretamente, tomar en serio todas estas múltiples imágenes bíblicas afectaría a las palabras que empleamos en el culto. Pecado y perdón pasarían a ser solo una forma de hablar de nuestro problema. El elemento litúrgico prácticamente universal de la «confesión de los pecados y la absolución» podría ser reemplazado por o completado con una «declaración de lo que nos perturba y la promesa de Dios a

nosotros» [9]. Un domingo, la declaración podría subrayar el pecado; otro domingo la esclavitud; otro, la alienación; otro más, la ceguera, y así sucesivamente. O muchas de las imágenes podrían combinarse en una declaración única. Así también las liturgias de la eucaristía podrían modificarse para que el lenguaje del sacrificio no subraye el pecado y el perdón de forma casi exclusiva.

Hay por lo menos dos razones más para usar «pecado» como una más entre varias imágenes, más que como la imagen comprensiva para nuestro problema. La primera es que «pecado», algunas veces (y quizás a menudo), no encaja muy bien con lo que es nuestra experiencia. Ya he mencionado que «pecado» no habría sido una buena descripción de los apuros de los esclavos hebreos en Egipto. Pues lo mismo para nosotros.

Para muchos, el tema central existencial no es un sentido de pecado. Sin embargo, aunque el lenguaje del pecado pueda no resultar vigoroso para ellos, el otro lenguaje sobre ceguera, exilio, alienación, corazón cerrado o cautiverio cultural sí puede hablar poderosamente. También para algunos, el tema no está en su propio pecado, sino en su victimización por otros. Por ejemplo, ¿qué significa el lenguaje del pecado y el perdón para las víctimas de la violencia doméstica? Aunque en algún momento puedan necesitar perdonar los malos tratos para poder seguir adelante con sus vidas, un énfasis en el pecado puede llevarles a centrarse en lo que han hecho para causar el abuso de que han sido objeto. Para ellas, el mensaje que necesitan oír no es que hayan pecado y necesiten el perdón, sino que la voluntad de Dios no es que vivan acosadas y oprimidas bajo un faraón. El deseo de Dios es su liberación y su seguridad.

La otra razón es que «pecado» se entiende a menudo en el cristianismo popular de forma individualista, oscureciendo la realidad del «pecado social» [10]. Un énfasis en el pecado lleva, con frecuencia, a una introspección sobre lo que he hecho mal. Por supuesto

---

[9] No estoy sugiriendo que estas sean palabras exactas, como si se tratara de «titulares litúrgicos». Espero que se puedan encontrar frases más elegantes. Pero sí estoy sugiriendo la idea que está detrás de esas palabras.

[10] En un nivel teológico más sofisticado, pecado no se entiende solo de forma individual. Por ejemplo, Tillich y Niebuhr tienen ambos un fuerte sentido de las consecuencias sociales del pecado, o del «pecado social».

que semejante introspección puede ser de gran ayuda, pero difuminará el hecho de que mucho sufrimiento humano no es debido a los pecados individuales, sino a los colectivos. Por ejemplo, cuando se subraya que Jesús «murió por nuestros pecados» (o sea, por tus pecados y los míos), nuestros pecados son considerados responsables de la muerte de Jesús.

Pero no fueron los pecados individuales los que causaron la muerte de Jesús. Él no fue ejecutado por pensamientos impuros de adolescentes o por nuestras diarias decepciones y egoísmos. El asunto no es que esto no importe. El asunto es que no fueron causa de la muerte de Jesús. Más bien Jesús fue muerto por lo que podría ser llamado «pecado social», es decir, por el sistema de dominio de su época. La común visión individualista del pecado domestica normalmente la pasión política de la Biblia y de Jesús.

El propósito de estas sugerencias no es debilitar la noción de pecado, sino un enriquecimiento de nuestra comprensión de la condición de la que necesitamos liberarnos. Es muy valioso el uso de la rica multiplicidad de imágenes de la Biblia. Fijarla sobre todo en el pecado constituye un empobrecimiento de nuestra visión.

Salvación

Al igual que la palabra «pecado», la palabra «salvación» tiene una gran carga y múltiples facetas. Y como la palabra «pecado», su asociación más común esconde más que ilumina la riqueza de significados del término en la Biblia y en la tradición cristiana. La salvación es asociada a menudo con «el cielo» o con «ir al cielo». La pregunta «¿estás salvado?» con mucha frecuencia significa «¿tienes confianza en ir al cielo cuando mueras?». La salvación tiene que ver con el otro mundo.

¿Salvación como cielo?

Hace un año, en un viaje para dar unas conferencias, tuve que responder a una pregunta de la siguiente manera: «Si tuviera que hacer una lista con las diez peores contribuciones del cristianismo a la religión, estaría en ella el énfasis que ha puesto siempre el cristianismo popular en el después de la muerte». Desde entonces he recibido numerosas cartas y correos electrónicos preguntándome: «¿Cuáles son las otras nueve?». Bien, pues no tengo una lista, pero sí puedo ofrecer tres razones de por qué hice esa observación.

La primera ya la he mencionado en el capítulo primero. Siempre que se subraya la vida después de la muerte, el resultado casi invariable es que convierte al cristianismo en una religión de obligaciones. Si hay un cielo, no parece justo que todo el mundo consiga ir allí sin más, por lo que se debe hacer algo que separe a los que consiguen ir de los que no, es decir, algo que creemos o que hacemos. La segunda razón es que ese tipo de énfasis crea una distinción entre el grupo de los «de dentro» y el de los «de fuera»; están los que se han salvado y los que no lo consiguieron. La tercera razón es que dicho énfasis en el después de la vida centra nuestra atención en el mundo por venir, más que en la transformación en este mundo.

Mi crítica de lo que ocurre cuando se subraya el más allá no implica ninguna negación de su realidad. Mi idea es, más bien, destacar lo que ocurre cuando se convierte al cielo en el centro y cuando la salvación se identifica prácticamente con ir al cielo.

La salvación en esta vida

Las visiones bíblicas de la salvación se centran en este mundo, no en el futuro. Aunque la salvación sea central en la Biblia, el cielo como vida después de la muerte no lo es. Desde hace mucho tiempo, la corriente principal de estudios teológicos y bíblicos ha venido reconociendo que la creencia en una vida posterior no surgió hasta casi el final de la escritura de la Biblia hebrea. La primera referencia no ambigua tiene lugar en el último capítulo de Daniel, que es visto por la mayoría de estudiosos como el último documento de la Biblia hebrea, escrito en torno al año 165 antes de nuestra era. Aunque los autores de los Salmos y otros libros rezan a menudo para ser rescatados de la

muerte, no hay una afirmación clara del más allá hasta el citado Daniel [11].

Eso significa que, durante todos los siglos anteriores al periodo bíblico, la gente en el antiguo Israel no creía en la vida después de la muerte. Por decir lo obvio: «ir al cielo» no pudo haber sido su razón para tomar en serio a Dios. Añadiendo otra observación evidente: aunque ellos hablaban y escribían sobre la salvación, esta no pudo significar «ir al cielo».

En la época de la actividad pública de Jesús, dos siglos después de Daniel, una mayoría de judíos sí creía ya en el más allá. Una razón importante de ese crecimiento fue la experiencia continuada de opresión y persecución. De hecho, la creencia en un más allá dentro del judaísmo se originó en un contexto de martirios que empezó en tiempos de Daniel. Los mártires judíos –y había muchos– estaban siendo sacrificados por poderes foráneos debido principalmente a su profunda lealtad a Dios y a la Torá. Y si eran justamente aquellos que rechazaban comprometer su lealtad a Dios los que estaban siendo asesinados, ¿cómo puede uno reconciliar esto con la justicia de Dios? Y así nace la noción de «un después de la vida» como compensación a los que fueron martirizado por su lealtad a Dios. La posibilidad se extendió más allá de los mártires a otros muchos.

Jesús mismo parece haber creído en un más allá, pero no habla mucho de ello. Con mucha frecuencia, en el evangelio, el tema es sacado por otra persona. Y cuando Jesús habla de ello, no está claro si debemos entenderlo como una «información» que proporciona sobre el más allá o como un ataque a las nociones excesivamente seguras sobre cómo sería en realidad [12]. En cualquier caso, está claro que su mensaje no era realmente sobre cómo lograr ir al cielo. Era un mensaje de transformación en este mundo y el reino

[11] La noción de resurrección aparece en documentos más primitivos; la más famosa es quizá Ez 37: la visión del «valle de los huesos secos» que son unidos y revestidos con carne. Pero esa es una metáfora para la nación de Israel (o Judá) reconstruida más allá de la experiencia de la derrota, la cautividad y el exilio en el período babilónico (siglo VI a. C.). Es, pues, una esperanza corporativa, no la afirmación de una futura existencia para individuos fallecidos.

[12] Tres ejemplos: Mc 12,18-27; Mt 25,31-46; Mt 8,11-12 = Lc 13,28-30.

de Dios en la tierra. Si además creyó en el cielo, eso no sería destacable. Pero Jesús no estaba muy preocupado por la vida después de la muerte, fuera la suya propia o la de otros.

Los que escribieron el Nuevo Testamento (y, por tanto, el primitivo movimiento cristiano para el que escribían) creían en el más allá. Pablo hablaba de estar con Cristo para siempre:

> Escuchad, os contaré un misterio. No moriremos todos, pero todos seremos transformados en un abrir y cerrar de ojos con la última trompeta. Pues la trompeta sonará y los muertos resucitarán para siempre, y nosotros seremos transformados... Entonces, el dicho que está escrito será cumplido: «La muerte ha sido absorbida por la victoria» (1 Cor 15,51-52.54).
>
> Porque, para mí, vivir es Cristo y morir una ganancia. Si voy a vivir en la carne, significa trabajo fructífero para mí; y no se cuál prefiero. Estoy cogido seriamente entre los dos; mi deseo es marchar y estar con Cristo, porque eso es mucho mejor (Flp 1,21-23).
>
> Y así estaremos con el Señor para siempre (1 Tes 4,17).

En el evangelio de Juan, «la vida eterna» es un tema principal. Y la Biblia cristiana concluye con una magnífica visión de la nueva Jerusalén en los últimos capítulos del Apocalipsis. En esa ciudad de luz, todas las lágrimas serán enjugadas y la muerte no tendrá lugar.

Pero, aunque la afirmación de un más allá se encuentra en el Nuevo Testamento, no parece haber sido el mensaje principal del primitivo cristianismo. Pablo afirma una supervivencia después de la muerte, sin embargo sus cartas sugieren que su principal énfasis estaba en una nueva vida «en Cristo» en esta vida, una metáfora que tiene dimensiones personales y sociales. Implica morir y resucitar con Cristo y formar parte del «cuerpo de Cristo», una nueva realidad comunitaria. Las alegrías que celebra son conocidas en esta vida: libertad, paz, amor, gozo. Cuando leemos a Pablo con atención, en su contexto del siglo I, no da la impresión de ser un predicador que proclama: «He aquí lo que debes hacer para conseguir el cielo». Habla sobre todo de la nueva vida en el ahora.

Lo mismo ocurre en el evangelio de Juan, aunque afirma la vida después de la muerte, su expresión «vida eterna» no significa primordialmente eso [13]. Esta frase traduce una frase griega que, a su vez, expresa una idea judía: «La vida de la era que ha de venir». Vida eterna significa eso. Así, por ejemplo, Jn 3,16 podría traducirse:

> Porque tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su único Hijo; todo el que crea en él, no perecerá, sino que tendrá *la vida de la era que ha de venir.*

Otra conexión importante: en Juan, «vida eterna» se emplea a menudo en tiempo presente. «La vida de la era futura» *ha llegado.* Está aquí. Vida eterna no se refiere a un tiempo sin fin después de la muerte, sino a algo que puede ser conocido ahora. «Esto *es vida eterna*», afirma Juan, y añade «conocer a Dios» (Jn 17,3). Conocer a Dios en el presente es experimentar la vida del mundo futuro. Para Juan es una realidad presente, aunque implique también un destino futuro. Podemos conocerla ahora, experimentarla ahora. El asunto es que incluso el lenguaje de Juan sobre la «vida eterna» tiene una fuerte dimensión presente.

Así pues, la salvación en la Biblia es principalmente un fenómeno de este mundo. Tiene lugar aquí. Pero, ¿qué es? La raíz de la palabra nos ayudará. Procede de una palabra latina que significa «totalidad» o «curación» (la misma raíz de la que procede la palabra *salve*, algo que cura). En su más amplio sentido, salvación significa, por tanto, volverse una totalidad y ser curado. El lenguaje de la «totalidad» sugiere movimiento más allá de la fragmentación, y el lenguaje de la «curación» sugiere ser curado de las heridas de la existencia.

Los significados de salvación son sugeridos también por las imágenes correlativas de la condición humana y los remedios. La salvación es:

- luz en nuestra oscuridad,
- visión para el ciego,
- iluminación,

[13] La expresión «eternal life» es utilizada por la Revised Standar Version, «everlasting life», por The King James Version.

- liberación para los cautivos,
- retorno del exilio,
- curación de nuestras dolencias,
- comida y bebida,
- resurrección de entre los muertos,
- nacer de nuevo,
- conocer a Dios,
- llegar a ser «en Cristo»,
- hacerse bueno con Dios («justificado»).

En la Biblia, la salvación es todo lo anterior.

Relatos de salvación

Los significados bíblicos de la salvación son sugeridos también por lo que he llamado en otro sitio los «macro-relatos» de la Escritura [14]. Estas historias conforman la Biblia hebrea en su conjunto y, debido a la importancia de esta para los primitivos cristianos, también el Nuevo Testamento.

El primero de estos relatos es la historia del éxodo de Egipto. Constituye una imagen del problema humano como cautiverio y esclavitud. Aunque hubo un faraón histórico, el faraón es también una metáfora de lo que nos mantiene prisioneros, interna y externamente. Nuestro problema es que vivimos en Egipto, la tierra de esclavitud. La vida en Egipto está marcada por el duro trabajo. Es una vida de hierbas amargas y raciones escasas; consigues lo suficiente para sobrevivir, pero eso es todo. Es una vida de impotencia y victimización.

La solución es, naturalmente, la liberación, el éxodo, una «salida», como sugiere la raíz de la palabra griega. Pero la liberación no es el final de la historia. Ella nos conduce al desierto. El desierto no es solo un lugar de libertad más allá de la domesticación cultural, sino también un lugar inseguro donde estamos tentados de erigir un becerro de oro tras otro. El relato del éxodo abarca una larga travesía por el desierto –cuarenta años– culminando

[14] *Meeting Jesus again*, cap. 6.

con la entrada en la tierra prometida, el lugar de la presencia de Dios. La historia de la salvación empieza en el cautiverio y termina en la tierra prometida de Dios, una tierra que mana leche y miel.

El segundo es el relato del exilio en Babilonia, que presenta el problema humano como un exilio. Anticipado en el relato del jardín del Edén, que termina con nosotros viviendo nuestras vidas al «este del Edén», está basado en la experiencia judía del exilio en Babilonia en el siglo VI antes de nuestra era. La vida en el exilio de Babilonia era como vivir bajo un imperio ajeno. Es una historia de separación de la propia patria y de añoranza de esta, y está marcada por la pena, la nostalgia, la rabia y la desesperación. Psicológica y espiritualmente, el exilio conlleva la condición de una alienación. Una sensación de ser cercenado de un núcleo de significados y energías. La solución es un viaje de retorno, un viaje para el que Dios invita y da fuerza. El viaje, el «camino», una vez más conduce a través del desierto para allí ser alimentados por Dios. La historia de la salvación es una historia de reconexión con el Uno en quien vivimos, nos movemos y existimos, ese «Uno» que ha estado siempre aquí, aunque hayamos estado separados.

El tercero es el que llamo el relato del templo [15]. Representa el problema humano como pecado e impureza. A diferencia de los dos primeros, que están basados en la memoria histórica de la esclavitud en Egipto y el exilio en Babilonia, esta historia se centra en una institución que se llama el templo de Jerusalén, como lugar de sacrificio por los pecados y las impurezas. Aunque pecado e impureza no eran lo mismo, ambos impedían la entrada a la presencia del Dios santo, y ambos eran tratados con el sacrificio en el templo. Psicológica y espiritualmente, esta historia se dirige a nuestra sensación de estar sucios y manchados, de ser pecadores e indignos. La historia de la salvación es, pues, una historia de ser limpiado, perdonado y aceptado.

Es este tercer relato el que ha dominado el cristianismo popular durante siglos y el paradigma antiguo hasta nuestros días. Y aunque sigue teniendo fuerza para algunos, otros se sienten más

[15] En *Meeting Jesus again* lo llamé «relato sacerdotal». Quiero decir lo mismo.

fuertemente atraídos por las historias de esclavitud y éxodo, exilio y retorno.

Llamativa, aunque no sorprendentemente, la visión sobre Jesús del Nuevo Testamento está en correlación con los macro-relatos de la Biblia hebrea. La historia de Jesús se convierte así en una historia de salvación:

- Jesús como liberador tiene su hogar metafórico en el relato del éxodo: él es el que ha de venir para liberar a los cautivos. El evangelio trata de la liberación. La salvación es liberación.
- Jesús como «el camino» tiene su lugar metafórico en el relato del exilio: en su vida, muerte y resurrección encarna el camino del retorno. El evangelio trata de la vuelta al hogar. La salvación es una vuelta al hogar.
- Jesús como sacrificio tiene su hogar metafórico en el relato del templo: su muerte, como el sacrificio por los pecados «de una vez por todas», sustituye al templo y al sacrificio en el templo. El evangelio trata del perdón y la aceptación. La salvación tiene que ver con el perdón y la aceptación.

Los significados de la salvación son también sugeridos por imágenes más específicas de Jesús. Cada una habla de nuestro problema y de su remedio. La salvación como:

- la luz en nuestra oscuridad: Jesús es la luz del mundo,
- la satisfacción de nuestra hambre: Jesús es el pan de la vida,
- la calma de nuestra sed: Jesús es agua viva,
- la búsqueda del camino: Jesús es el camino, la puerta,
- la conexión con la fuente de vida: Jesús es la vid,
- nacer de nuevo: Jesús es la senda de morir y resucitar,
- nueva vida fuera de la muerte: Jesús es la vida y la resurrección,
- la curación: Jesús es el único que nos hace completos,
- la entrada a la presencia de Dios: Jesús es el nuevo templo, aunque es también el sacrificio.

Todas estas, tanto las historias como las imágenes, son metáforas de la salvación. De forma más sencilla: la salvación significa

ser salvados de nuestra propia condición. Pero esas imágenes lo presentan con más riqueza, sugiriendo los múltiples matices de esta afirmación, con muchas facetas, de la transformación de nuestras vidas en este mundo.

La salvación es algo social y al mismo tiempo personal

La salvación es personal, esto apenas necesita ser dicho. Estamos acostumbrados a oírlo en términos personales. Por ejemplo, al leer la sección anterior, sospecho que la mayoría pensaría cómo conectar esas imágenes con su propia experiencia de esclavitud, ceguera, alienación, indignidad, etc. Eso es correcto. También yo me aplico todo eso. Sin duda se aplican a nuestras vidas de una forma poderosa.

Lo que sí necesita ser subrayado es que la salvación en la Biblia es también social. La historia del antiguo Israel es una historia de la creación de un nuevo pueblo, de una nación, de una comunidad. La salvación tiene que ver con la vida en común. La salvación tiene que ver con la paz y la justicia dentro y fuera de la comunidad. Tiene que ver con el *salom*, una palabra con connotaciones no solo de paz como ausencia de guerra, sino con la paz como la totalidad de una comunidad que vive junta en paz y en justicia. La salvación no es nunca un suceso individual en la Biblia hebrea.

El énfasis en la salvación social continúa en el Nuevo Testamento. En las enseñanzas de Jesús, la salvación social se expresa en la metáfora teopolítica que está en el corazón mismo de su actividad: el reino de Dios [16]. También para Pablo la salvación es social (tanto como personal). Él estaba creando nuevas comunidades «en Cristo» cuyas vidas en común encarnaban una visión alternativa a la del imperio. Y esas –el movimiento en torno a Jesús, las comunidades de Pablo y todas las comunidades cristianas primeras de las que tenemos noticia– eran comunidades de pan, no solo de Espíritu. Comida y Espíritu, pan y aliento: compartir las necesidades de la vida en una nueva comunidad que trascendía los límites convencionales de este mundo, todo en alianza con un Señor alternativo. La

[16] Cf. capítulo 7.

Biblia no trata de la salvación de los individuos en el cielo, sino de una nueva realidad personal y social en medio de esta misma vida.

Salvación y respuesta

La salvación viene de Dios, aunque implique una respuesta por nuestra parte. Es Dios el que liberó a los esclavos de Egipto, Dios quien creó un camino de retorno, Dios quien proporcionó una manera de superar nuestros pecados e impurezas. Dios, que es fuente de luz, de curación, etc.

Pero la salvación siempre requiere de nuestra respuesta. Si los esclavos de Egipto no hubieran respondido al mensaje de que Dios les estaba liberando, todavía podrían estar allí. Si los exiliados en Babilonia no se hubieran puesto a caminar para recorrer el camino de retorno, todavía estarían allí. Si el ciego Bartimeo no hubiera gritado: «Hijo de David, ten compasión de mí», todavía estaría ciego. Sin nuestra respuesta, poco o nada cambiará en nuestras vidas o en la vida del mundo. La salvación es obra de Dios, pero nosotros debemos responder.

Hace unos pocos de años, en una conferencia, el arzobispo Desmond Tutu citaba a san Agustín: «Dios no será posible sin nosotros, igual que nosotros sin Dios» [17]. La frase se aplica tanto a la dimensión personal como a la social de la salvación. Sin nosotros, sin nuestra respuesta, Dios no nos transformará ni nos rescatará, ni como individuos ni como sociedades. Nosotros sin Dios no podemos lograr la transformación. Pero Dios sin nuestra respuesta no provocará esa transformación.

Pecado, salvación y arrepentimiento

Trivializar el pecado es verlo en sentido individualista como una «ruptura de la ley de Dios» y, por tanto, como algo que merece su castigo. En realidad, es una noción mucho más rica y más percep-

[17] D. Tutu, en M. Borg / R. Mackenzie (eds.), *God at 2000*. Harrisburg, PA, Morehouse, 2000, p. 131.

tiva. La trivialización de la salvación es verla como algo que tiene que ver con unos individuos que «van al cielo» porque han creído o hecho lo que es debido. Pero, en realidad, es una noción más rica, más «pro-vida» y más útil. En el sentido más rico de estas palabras, la vida cristiana conduce del pecado a la salvación, de vivir dentro de nuestra condición a vivir en una relación transformadora con Dios.

En el «imaginario» cristiano, la palabra «arrepentimiento» pertenece al mismo vocabulario que «pecado» y «salvación». Necesitamos arrepentirnos de nuestros pecados para poder salvarnos. Correctamente entendido, esto es válido. Pero también el arrepentimiento ha sido trivializado. En la mente de muchos cristianos, la primera asociación la tiene con la culpa introspectiva. Significa sentir verdaderamente lo que has hecho o dejado de hacer, sintiéndote horriblemente mal por lo mala persona que eres.

Pero el significado bíblico de «arrepentimiento» no es principalmente el de contrición, sino el de resolución. En la Biblia hebrea, arrepentirse significa volver a Dios, su hogar metafórico es el exilio, arrepentirse significa volver del exilio, volver a conectar con Dios, hacer la travesía del desierto que conduce de Babilonia a Dios. En el Nuevo Testamento, arrepentimiento sigue teniendo el mismo significado que tiene en la Biblia hebrea. El evangelio de y sobre Jesús lo entiende como un seguir el camino de Jesús. Nuestro evangelio más antiguo, el de Marcos, empieza con el lenguaje del exilio: «Preparad en el desierto el camino del Señor». La historia de Jesús viene a continuación. El camino es el camino de Jesús, la senda de morir y resucitar, y este es el camino del retorno.

Pero el arrepentimiento tiene en el Nuevo Testamento un matiz adicional en su significado. La raíz griega de la palabra le hace significar «cambio de mentalidad». Cambia la mentalidad que te han dado y que has recibido. Cambia la mentalidad conformada por la cultura para adquirir una nueva «en Cristo».

El arrepentimiento es la senda de la salvación. Es la senda de la reconciliación, de la transformación, de nacer de nuevo, del morir y resucitar; la senda de la respuesta al mensaje del reino de Dios: «Jesús vino a Galilea proclamando...: "El tiempo está cumplido; el reino de Dios está cerca. Arrepentíos"» (Mc 1,14-15). El reino está cerca: cambia tu mentalidad. Arrepentimiento, igual que pecado y salvación, es algo a la vez personal y social.

La salvación y el más allá

Ahora bien, ¿qué hay de una vida después de la vida? Es una de las diez preguntas que con más frecuencia me plantea la gente de los grupos, fundamentalmente cristianos, a los que hablo. La pregunta parece surgir no de una gran preocupación esencial, sin la que el cristianismo no tendría sentido, sino del intento de descubrir dónde encaja dentro de la visión cristiana de la vida. Por hablar muy personalmente, yo no tengo la clave de lo que pasa después de la muerte. Dicho esto, sin embargo, tengo algo más que decir.

Estoy intrigado por la investigación que se ha venido llevando a cabo sobre experiencias cercanas a la muerte. De la gente que ha estado cerca de la muerte, aproximadamente el cuarenta por ciento relatan un esquema común: la sensación de viajar por un túnel, un punto de luz, la sensación de estar en presencia de una realidad de amor, muy a menudo acompañada por la percepción de estar fuera del propio cuerpo. Esto último incluye a veces la sensación de poder contemplar el propio cuerpo desde un punto exterior a él. Un número significativo de informes incluyen detalles sobre lo que estaba sucediendo, detalles que la persona no hubiera podido testimoniar desde dentro de su propio cuerpo. Para mí, esta es la parte más impresionante de la experiencia. Todos los demás rasgos podrían achacarse a un tipo de regresión al momento inicial del nacimiento. Pero si nuestra conciencia y percepción pueden estar separadas de nuestros cuerpos, aunque sea momentáneamente, entonces la moderna conexión de carácter intrínseco entre cerebro y consciencia queda puesta en cuestión. Y nosotros no tenemos ni idea de lo que es posible después de la muerte.

Sin embargo, tampoco tengo ni idea de lo que esto puede significar para la vida más allá de la muerte. Sí sé bastante sobre las

diversas maneras en que los cristianos han pensado o creído sobre ella y también de los creyentes de otras religiones. Algunos cristianos han creído que estamos simplemente muertos hasta la segunda venida de Jesús, la resurrección de todos los muertos y el juicio final. Esta era la creencia dominante en los primeros mil años de cristianismo. Pero alrededor del año 1000, la creencia comenzó a desplazarse hacia el juicio en el momento mismo de la muerte. Además la mayoría de los cristianos a través de la historia han creído en al menos tres estados posibles posteriores a la muerte: el cielo, el infierno y el purgatorio. Solo los protestantes, un pequeño porcentaje del total de los cristianos que han existido, han rechazado el purgatorio. ¿Están en lo cierto? Y aunque asociamos la reencarnación sobre todo con las religiones asiáticas, algunos cristianos a través de la historia y hasta nuestros días creen en la reencarnación. De modo que, si hay vida después de la muerte, ¿se trata de una reencarnación o de un inmediato cielo, infierno o purgatorio?

Más allá de esto, ¿supone el cielo la supervivencia de la autoconciencia personal? De ser así, ¿se trata de algo deseable o no? Los mejores momentos de mi vida han sido aquellos en que me he sentido completamente atrapado en la experiencia de que la autoconciencia –la conciencia de ser un yo separado– ha desaparecido momentáneamente. Un cielo en el que sé que yo soy «yo», ¿supondría un estado de cosas superior o inferior?

¿Implica el cielo la reunión con la familia? Algunas veces los sermones fúnebres lo sugieren. De ser así, ¿se trata de una buena o de una mala noticia? Para aquellos que han tenido una vida familiar llena de amor y comprensión, sí puede ser una buena noticia. Pero, para aquellos para los que la familia ha sido fuente de todo tipo de miserias, sería difícil considerarlo como una buena noticia. ¿La eternidad con estos compañeros? Y si se sugiriera: «Bien, todo eso quedará perfeccionado», ¿seguirán siendo entonces las mismas personas?

No veo forma de decidir entre estas diferentes maneras de imaginar lo que pueda haber después de la muerte. Tampoco puede uno resolver este asunto, creyendo una u otra. Claro que cada uno puede pensar lo que quiera, pero creer que tal o cual cosa resuelven el caso nada tiene que ver con que realmente sea así.

Por ello no veo una razón convincente para pensar que una manera concreta de ver la vida después de la muerte sea la que en realidad vaya luego a ser. ¿Quién puede saberlo? ¿Cómo podemos saber algo sobre ello? Las diferentes visiones se anulan unas a otras, aunque se unan también en una sinfonía que afirma un «algo más».

Y la sensación de un «Más» es la base de nuestra esperanza, y aún más de nuestra confianza. Vivimos en Dios. Nos movemos en Dios. Tenemos nuestro ser en Dios. Y cuando morimos, no morimos (encaminándonos) hacia la nada; morimos (encaminándonos) hacia Dios.

La salvación es «el sueño de Dios» [18]. Es el sueño para la tierra. Y es un sueño para nosotros. Trata acerca del nacer de nuevo y acerca del Reino de Dios. La salvación tiene que ver con la transformación de la vida, individual y colectiva, aquí y ahora. Y la Biblia habla de esas dos transformaciones como una experiencia del presente y como una esperanza para la historia y para más allá de la historia.

Y lo hace con un leguaje metafórico y poético, que es el único lenguaje que tenemos para hablar de lo que haya al final de la historia y más allá de esta.

Jesús dijo: «Os digo que muchos vendrán de oriente y de occidente y comerán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios» [19]. Este es, pues, un reino más allá de la historia que trasciende a las generaciones y al propio tiempo.

En el Apocalipsis, los magníficos capítulos finales hablan de la nuevo Jerusalén, la Ciudad Santa que desciende del cielo a un mundo que se ha convertido en nuevo. En esta ciudad, que aparece como contraste con Roma y los imperios de este mundo, todas las lágrimas serán enjugadas, la muerte ya no existirá, no habrá más pena, llanto ni dolor. Será una ciudad de luz [20].

---

[18] Debo la frase al título de un hermoso libro de V. Dozier, *The dream of God: a call to return*. Boston, Cowley, 1991.

[19] Mt 8,11, con el «cielo» de Mateo (su sinónimo de Dios) cambiado a «Dios».

[20] La visión conclusiva está en Ap 21,1-22,5. Otras parecidas están en 21,1-2.4 y 22,5.

Así también Pablo habla de esta esperanza en lenguaje poético que no puede ser unificado dentro de un sistema, incluso aunque nombre el sueño de Dios y nuestro sueño. Él afirma la salvación de toda la creación: «Sabemos que toda la creación ha estado sufriendo con dolores de parto hasta ahora; y no solo la creación sino nosotros mismos, que tenemos los primeros frutos del Espíritu, gemimos interiormente mientras esperamos la adopción y la redención de nuestros cuerpos. Pues en la esperanza estamos salvados» (Rom 8,22-24).

Para Pablo, nuestra esperanza y la promesa de Dios es que «Dios puede ser todo en todos».

> Entonces vendrá el final, cuando Cristo entregue el reino a Dios Padre, después de que Cristo haya destruido todos los poderes y toda autoridad y poder. Pues Cristo debe reinar hasta que haya sometido a todos sus enemigos. El último enemigo a destruir es la muerte... Así Dios podrá ser todo en todos (1 Cor 15,24-26.28).

¿Qué quiere decir esto? No lo sabemos; como mucho podemos atisbar algo. Por citar el rapsódico lenguaje de Pablo una vez más: «*De momento* vemos borrosamente, como en un espejo, pero *luego* veremos cara a cara. *Ahora* solo conozco una parte; mas luego lo conoceré por entero, aun habiendo sido yo plenamente conocido» (1 Cor 13,12). Somos ya conocidos por Dios. Ahí radica nuestra esperanza, pues el conocimiento de Dios es para siempre.

La salvación trata de la vida con Dios, la vida en presencia de Dios, ahora y siempre.

10

EL CORAZÓN DE LA CUESTIÓN. LA PRÁCTICA

¿Qué significa amar a Dios? En su reciente e importante libro *T Silent Cry*, con el provocativo subtítulo *Mysticism and Resistanc* Dorothee Sölle comenta que nosotros, los cristianos, hemos si muy buenos proclamando el amor de Dios por nosotros, pero tan buenos a la hora de subrayar la importancia de nuestro am a Dios [1].

¿Qué significa amar a Dios? Todos sabemos que tanto la Bibl hebrea como el propio Jesús nos encargan y nos ordenan «amar Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con todas tus fuerzas, co toda tu mente y todo tu ser» [2]. Desde luego, es el «mayor mand miento». Pero, ¿qué significa hacer todo eso?. En una palabra, si nifica «práctica». Amar a Dios significa prestar atención a Dios y lo que Dios ama. La forma en que podemos hacerlo es a través la práctica.

Tal como he sugerido a lo largo de este libro, el cristianismo un «camino», una senda, una forma de vida. La práctica tiene qu ver con la forma de vivir el camino cristiano. Y la «práctica» deb ser enseñada como algo plural: la práctica tiene que ver con la prácticas, es decir, con los medios a través de los que vivimos vida cristiana.

El cristianismo occidental moderno, especialmente el protes tantismo, no ha hecho de la práctica algo central. La cosa es mu diferente en las otras religiones. El judaísmo, especialmente el o todoxo, es sobre todo algo que tiene que ver con la práctica, se guir el «camino de la Torá». En el centro del ser budista está

[1] D. Sölle, *The silent cry: mysticism and resistance*. Trad. inglesa de B. y M Rumscheidt. Minneapolis, Fortress Press, 2001, pp. 1-2.

[2] Dt 6,5; Mc 12,30; Mt 22,37; Lc 10,27.

«óctuple sendero», que es todo él práctica. Y lo mismo los musulmanes: de los cinco «pilares» del islam, cuatro tienen que ver con la práctica, uno de los cuales es rezar cinco veces al día. Me han dicho que las cinco oraciones juntas llevan unos cuarenta minutos, y a menudo me he preguntado cómo cambiaríamos los cristianos si empleáramos cuarenta minutos diarios en orar.

Una razón importante por la que el protestantismo ha dedicado poca atención a las prácticas cristianas tradicionales se remonta al tiempo de la Reforma, que contrapuso agudamente «la fe» y «las obras». Somos salvados por «la fe», no por «las obras». A muchos protestantes, las prácticas les suenan como «obras». Pero el objeto de las prácticas no es conseguir la propia salvación por acumulación de méritos por nuestras obras. Más bien la práctica se refiere a prestar atención a Dios.

Una segunda razón es que en buena parte del cristianismo moderno la fe terminó siendo comprendida como creencia y, por tanto, no implicaba una acción. Pero si consideramos seriamente que la fe no tiene que ver, esencialmente, con las creencias, sino con «amar a Dios», entonces la fe y la práctica no son opuestas. Más bien la práctica es cómo amamos a Dios[3].

Hay todavía otra razón para la falta de atención a las prácticas espirituales en concreto. La idea de que Dios es una realidad que puede ser conocida (y no solamente creída) se ha convertido en algo bastante ajeno al mundo moderno y a gran parte de la teología moderna. Hay mucha incertidumbre sobre la realidad de Dios. Sus formas más escépticas llevan a una visión del cristianismo como algo fundamentalmente ético. En formas más genéricas, la forma de vida cristiana se convierte en «ser bueno», «ser agradable» y querer a la gente. En una versión más fuerte puede convertirse en pasión por la justicia. Pero, sea en formas genéricas o fuertes, vivir la vida cristiana es entendido básicamente como la forma de comportarse en el mundo. Sin embargo, históricamente, la práctica cristiana se refiere a nuestras relaciones con Dios y con el prójimo, al Espíritu y a la conducta, a Dios y al mundo.

---

[3] Cf. la sección final del cap. 2.

Un signo alentador de renovación en la Iglesia de Norteamérica es la recuperación de la práctica como algo central en la vida cristiana. Esa recuperación va del brazo con la visión relacional y transformacional de la vida cristiana que está en el corazón del paradigma emergente. Si la vida cristiana se basa en la relación y la transformación, la práctica ocupará una posición central.

Por práctica entiendo todo lo que los cristianos hacen en común o individualmente como forma de atención a Dios. Lleva consigo ser parte de una comunidad cristiana o una Iglesia, y participar en su vida común como tal comunidad. Incluye el culto, la formación cristiana, las obligaciones colectivas de hospitalidad y compasión, el ser alimentado por la comunidad cristiana. Incluye las devociones, especialmente la oración y la lectura de la Biblia. E incluye amar todo lo que Dios ama a través de practicar la compasión y la justicia en el mundo.

Los objetivos de la práctica

Para hacer una lista de los objetivos de la práctica en la vida cristiana, quiero referirme a ellos detalladamente; la práctica tiene que ver con:

- prestar atención a Dios,
- la formación del carácter y de la identidad cristianas,
- el alimento,
- la compasión y la justicia,
- vivir «el camino».

La práctica consiste en prestar atención a Dios. Con más concisión y amplitud: este es su objetivo central. Como he mencionado en un capítulo anterior, la visión relacional de la vida con Dios es análoga, en un sentido importante, a las relaciones humanas: crece y se profundiza en la medida que le prestamos atención. Lleva consigo atender a las relaciones, dedicarles tiempo, dedicarse a ellas y cuidarlas, valorarlas e, idealmente, disfrutarlas.

Es importante prestar atención a nuestra relación con Dios, porque nosotros mismos, como individuos, somos en último tér-

mino relacionales. No es que primero nos convirtamos en seres y luego tengamos relaciones. Más bien estamos constituidos por nuestras relaciones, que nos forman y conforman. De modo que prestar atención a nuestras relaciones con Dios también nos configura.

La práctica pretende formar la identidad cristiana. Para los recién llegados a la Iglesia, el proceso es la formación inicial de la identidad cristiana. Para los cristianos veteranos implica la profundización –y a veces reforma– de la identidad cristiana. La identidad es simplemente (y no tan simplemente) nuestra percepción de quiénes somos. Por usar el título de un poema de búsqueda escrito por Dietrich Bonhoeffer en una prisión nazi: «¿Quién soy yo? ¿Quiénes somos nosotros?».

Todos nosotros tenemos ya una identidad, aunque pueda ser difícil darle un nombre preciso. Adquirimos el sentido de quiénes somos a partir de nuestra socialización y de nuestro desarrollo vital, desde las relaciones y fuerzas que nos dieron forma y continúan haciéndolo. Estas incluyen las relaciones con familia y amigos, los efectos de la escuela y el trabajo, y quizá la Iglesia y también el impacto de la más vasta cultura en que vivimos. La cultura produce un gran efecto en nosotros. Nuestra cultura nos bombardea con mensajes que conforman nuestro sentido de quiénes somos y los valores que importan. En Estados Unidos, los valores centrales de nuestra cultura son tres: ser atractivo, tener éxito y ser rico. Para muchos de nosotros, el sentido de quiénes somos depende de cómo resulta la comparación con esos valores que operan en nuestro psiquismo y con los otros mensajes que vamos recibiendo sobre quiénes somos y qué debemos ser.

Así pues, no importa lo buenos que fueran nuestros padres, crecimos heridos. Nuestra socialización y vida en la cultura confiere identidades conflictivas. No solo estamos incompletos, sino que muchos de nosotros tienen un bajo sentido (a veces desesperadamente bajo) de la propia valía. Como resultado, todos necesitamos la formación de una identidad nueva.

La formación de la identidad cristiana también implicará siempre una transformación de la identidad, de una proporcionada por el mundo a una identidad en Dios, en Cristo. La vida cristiana

versa sobre la «conversión». Y esta no se refiere principalmente a conversión al cristianismo desde otra religión (o desde ninguna religión). Es más bien un proceso continuo que sigue a lo largo de toda la vida cristiana[4].

La formación de la identidad cristiana implica al «yo» en su nivel más profundo, el corazón. Se dirige a la que es quizá nuestra más profunda herida psicológica: el sentimiento de no ser «suficiente». Esta sensación de «no dar la talla» es a veces resultado de una versión del mensaje cristiano basada en requerimientos y recompensas, que subraya que «todos somos pecadores», mucho más que el amor de Dios. Pero no son solo aquellos que crecieron con un Dios que agitaba su dedo amenazante los que se sienten inferiores a lo que deberían ser. Incluso en el mundo secular, muchos sienten a menudo que no son «lo suficiente». Es el resultado de la interiorización de los estándares de identidad y de valor que emanan del mundo en que vivimos.

Dirigirse a este profundo sentido de la identidad, a esta falta de autovalía, es básico para la formación de la identidad cristiana. De hecho, es el más básico mensaje del evangelio. Para expresarlo en palabras sencillas y familiares:

Has sido creado por Dios.
Eres hijo de Dios.
Eres amado por Dios.
Eres aceptado por Dios.

El mensaje cristiano es que estas declaraciones son incondicionalmente definitorias. Por supuesto, si no vemos esto, si no lo interiorizamos, nada significativo cambiará en nuestras vidas. Pero cuando sí lo hacemos, y con profundidad, este mensaje básico no solo nos libera de preocuparnos por todo el tema de «dar la talla»,

---

[4] El título del libro de J. Wallis da en el clavo: *Call to conversión*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1992. Está dirigido a los cristianos. Así también W. James en *The varieties of religious experience* habla de «conversión» no como un cambio de religión, sino como algo que sucede dentro de una tradición; el proceso de cambiar de un yo dividido a uno integrado, proceso por el que el «Más» se convierte progresivamente en el centro de la propia vida.

sino que también es profundamente igualitario. Lo que es cierto para nosotros, también lo es para todos los demás.

La formación de la identidad cristina implica también algo más específico. Su objetivo es no solo otorgar una identidad conformada por nuestra aceptación por Dios, sino interiorizar una identidad cada vez más moldeada por la tradición cristiana. Usando un lenguaje que también utilizaré en el próximo capítulo, ser cristiano significa vivir dentro del cristianismo como una «tradición cultural y lingüística». Es un poco como ser parte de un grupo nacional, con su lenguaje, su cultura y su *ethos*. Ser francés significa vivir en el mundo lingüístico cultural francés, un *ethos* francés.

Así también, ser cristiano significa vivir dentro de un mundo cultural y lingüístico cristianos, un *ethos* cristiano, y estar cada vez más moldeado por él. En esto la Biblia juega un papel especial. Sus relatos, su visión y sus sueños van a dar forma a nuestra percepción de quién es Dios, quiénes somos nosotros y sobre qué va la vida. De forma más completa, la formación de la identidad cristiana significa vivir dentro de la tradición cristiana en su conjunto, como una metáfora y un sacramento de lo sagrado.

La práctica persigue la formación del carácter cristiano. El carácter, el tipo de persona que hemos sido moldeados para ser, es la base de la ética. Sea cual sea nuestra conducta estará en función del tipo de persona en que nos hayamos convertido o lo estemos haciendo. Carácter e identidad están íntimamente relacionados: la interiorización de una más profunda identidad cristiana moldea el carácter.

La formación del carácter tiene lugar también a través de los actos compasivos. Tales acciones no solo son buenas por derecho propio, sino que también contribuyen a la formación del carácter. Nos convertimos en aquello que hacemos. La formación del carácter mediante la práctica también va a implicar la interiorización de las clásicas virtudes cristianas: prudencia, justicia, fortaleza, templanza, fe, esperanza y amor. Carácter y virtudes van juntos [5].

[5] Para un sabio y perspicaz tratamiento de las clásicas virtudes cristianas, cf. M. Gomes, *The God life*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2002, esp. pp. 211-343.

El proceso de la identidad cristiana y la formación del carácter conduce de una identidad limitada a otra mayor, desde un «yo» limitado a uno más amplio. El yo con el que comenzamos es el resultado de lo que nos ha sido dado y de lo que nos han hecho, el yo herido, el falso yo, el pequeño yo de la cultura. Nuestro carácter se moldea al entrar en una identidad más amplia y en un yo mayor mediante la vida «en Cristo». La práctica es la manera de que esto suceda. El Espíritu de Dios funciona con la práctica.

El resultado será una creciente «contraidentidad» a la formada por la cultura. Ahora bien, si contraidentidad parece un término excesivamente agresivo, podemos hablar de una «identidad alternativa». El carácter y los valores que nos proporciona nuestra cultura son muy diferentes del carácter y los valores cristianos. La formación cristiana lleva a una identidad en Dios como se revela en la Biblia y en Jesús, y no en la cultura. De forma más breve, la propia identidad estará cada vez más en Cristo que en el yo o en el mundo. La formación cristiana, pues, implica la transformación intrínseca del carácter.

La práctica tiene que ver con el alimento. La práctica no es simplemente algo que hacemos. Es más bien un alimento. Esto sucede en las prácticas cristianas colectivas como el culto y las prácticas devocionales individuales. Hablando por mí mismo, aunque reflejando la experiencia de muchos, el culto cristiano me alimenta. La oración diaria me alimenta. El tiempo devocional con la Biblia me alimenta diariamente. Los retiros y las peregrinaciones me alimentan. Prestar atención a mis sueños y a la prensa me alimenta. Somos alimentados por la práctica. Y, por emplear una de las imágenes centrales de la Biblia sobre la condición humana, estamos hambrientos y sedientos. Aunque como práctica tiene que ver con prestar atención a Dios, también nos alimenta y nos educa.

La práctica puede convertirse en espacio sutil (a veces tan sutil que nunca olvidamos la experiencia). Otras veces podemos no ser conscientes de algo sutil, pero la práctica, no obstante, tiene su efecto. El Espíritu actúa en nosotros, aunque no nos demos cuenta. La práctica es un sacramento de lo sagrado.

La práctica tiene que ver con la compasión y la justicia. La compasión y la justicia son los principales frutos de la ética en la vida cristiana. Son centrales en nuestra atención a Dios, que no consiste solo en amarlo a él, sino en amar todo lo amado por Dios y en apasionarse por aquello que apasiona a Dios. La práctica tiene que ver con hacerse más compasivo y con hacer justicia. Después diré algo más sobre todo esto en este capítulo.

Resumiendo, *la práctica* tiene que ver con vivir «el camino». El objetivo y el propósito de la práctica es la doble transformación en el centro de la vida cristiana: nacer de nuevo, abrir el corazón, morir a una vieja identidad y renacer a una nueva; y en apasionarse por la pasión de Dios: una vida de justicia y compasión para el mundo. La práctica tiene que ver con prestar atención a Dios y con vivir la senda cristiana.

Las prácticas: formación y alimento

Cambiamos del singular «práctica» al plural «prácticas», como medios más específicos para servir a estos objetivos.

Ser parte de una Iglesia. En mi opinión, la práctica individual más importante es formar parte de una comunidad que te alimenta, incluso forzándote. Algunos ya están implicados en una Iglesia así. Pero si no se está en ninguna Iglesia o se forma parte de una que deje hambrientos e insatisfechos, es importante encontrar una que eduque y profundice el recorrido cristiano. Es importante encontrar una que alegre el corazón para poder levantarse el domingo por la mañana llenos de la anticipación del salmista: «Qué alegría cuando me dijeron: Vamos a la casa del Señor» (Sal 122,1). Lógicamente, escoger una iglesia no se hace sobre todo para sentirse bien, pero la iglesia está para alimentarnos, no para enfadarnos o aburrirnos. Si una iglesia produce dolor de cabeza, podría ser hora de cambiar.

El tipo de comunidad cristiana que nos vaya a educar dependerá de nuestros antecedentes y de los distintos temperamentos psicológicos. Algunos cristianos son alimentados con el culto sacramental y litúrgico, otros por un culto más informal o contemporáneo, algunos otros por el culto carismático, y otros aún por un culto lleno de silencio. Por tanto, nuestras necesidades intelectuales y devocionales varían. Algunos cristianos necesitan una iglesia que se dirija tanto a la cabeza como al corazón, y viceversa.

Formar parte de una Iglesia es importante por muchas razones. La participación en el culto es vital para la formación cristiana. Con él interiorizamos la tradición a través de la liturgia, los himnos, las lecturas de las Escrituras y la predicación. Nos unimos en la alabanza a Dios. Alabanza es *doxología*, y no solo nos arrastra fuera de nosotros mismos, sino que también es profundamente subversiva: la doxología afirma que solo Dios es la fuente de todas las bendiciones, que Dios es el Señor, y que los señores de este mundo no lo son. Con el culto entramos en un espacio sutil en potencia. Con el culto recibimos alimento.

Formar parte de una comunidad cristiana proporciona un escenario para la educación cristiana. Ello es importante tanto para los niños como para los adultos. En relación con los niños, a menudo se me pregunta: «¿Cómo educamos a nuestros hijos en la Iglesia?». No soy un experto ni tengo experiencia en esta área, pero me permito ofrecer unas cuantas observaciones de carácter general. En primer lugar, es importante que los niños no sean enseñados de tal forma que cuando sean mayores tengan que desaprender muchas de las cosas enseñadas. No debemos poner obstáculos innecesarios en su camino. Segundo, hay un número creciente de excelentes cursos en la escuela dominical (escuela parroquial) y que reflejan el paradigma emergente. Tercero, tan importante como buenos cursos es tener buenos profesores que los impartan. Si estos maestros de la escuela dominical todavía operan en función del paradigma antiguo, aunque los cursos sean muy buenos, entonces, por buenos que sean los cursos, los muchachos seguirán siendo formados en una comprensión literal-realista del cristianismo, sea en su forma más fuerte o más suave.

Finalmente, no debemos aceptar que los niños sean básicamente literalistas. A los niños pequeños les gustan mucho los libros con animales o juguetes parlantes, etc., y los más mayores

disfrutan con las fantasías. Ellos no suelen rechazar simplemente tales historias como «tontas». Cuando los niños preguntan sobre una historia bíblica si es esa una historia verdadera, podrían estar preguntando: «¿Ocurrió de verdad?». Pero normalmente se ven satisfechos con una respuesta como: «Bien, no sé si ocurrió o no, pero sí sé que es una historia importante y verdadera».

La educación es importante también para los adultos, particularmente en nuestro tiempo de transición y cambios. Para muchos en la Iglesia, la educación incluye la reeducación de una forma de ver el cristianismo aprendida de niños a otra que resulta convincente para un adulto de principios del siglo XXI. Esta es una necesidad imperiosa en nuestro tiempo. Como decía en algún capítulo anterior, es difícil entregar el propio corazón a algo que la cabeza rechaza.

La educación de adultos incluye normalmente clases en la iglesia, sean los domingos por la mañana o entre semana por la tarde. Aunque está bien que las iglesias ofrezcan cursos de temas como ser padres o tener relaciones, el corazón de la educación cristiana debe ser muy relevante para la formación del carácter y la identidad cristianas: la Biblia, la teología, las vidas de los cristianos, la espiritualidad, la preocupación del cristianismo por el mundo, cristianismo y pluralismo religioso, etc.

La educación de adultos también puede tener lugar en pequeños grupos reunidos en hogares o en la iglesia y que se centran a menudo en la lectura en común y discusión de libros: esos grupos de lectura no necesitan «expertos» o personal directivo de la Iglesia. Si los libros son accesibles a lectores adultos normales, sin entrenamiento concreto en teología, todo lo que se necesita es un compromiso por parte del grupo y que se faciliten las discusiones en este. Los grupos reducidos pueden ser también algo más que educativos. Los grupos de estudio de la Biblia y los grupos para compartir la fe combinan formación con alimento e intimidad. De hecho, el movimiento de los grupos pequeños es, cada vez más, parte de la vida de la Iglesia en América.

Pertenecer a una Iglesia también supone tener oportunidades para la práctica colectiva de la compasión y la justicia. Eso incluye el cuidado de la gente dentro de la Iglesia, los programas de

alcance de la Iglesia para los que están «al otro lado de la puerta» y el apoyo o defensa de la justicia.

Mi intención aquí no es ofrecer una lista completa de los objetivos de la Iglesia. Es más bien ilustrar sobre por qué ser parte de una Iglesia es importante para la formación y la vida cristianas. Es la práctica fundacional. Necesitamos ser parte de una comunidad de memoria que afirme una visión de la vida muy diferente de la que ofrece la cultura moderna. Una Iglesia que es fiel a Dios es una comunidad de resocialización.

Oración. Al acercarnos a las prácticas cristianas de carácter más individual, la oración se presenta como central. Igual que las otras prácticas, la oración consiste, sobre todo, en prestar atención a Dios. Hay tres tipos principales de oración cristiana: la primera es la oración *vocal*, en la que nos dirigimos a Dios con palabras, sean en voz alta o en silencio. Tradicionalmente se cuentan cinco categorías de oración vocal: la adoración o alabanza, la acción de gracias, la confesión, la intercesión y la petición.

Dos de estas categorías de oración vocal, la petición y la intercesión, resultan problemáticas a muchos cristianos modernos. Son oraciones en las que pedimos algo para nosotros, para otros o para el mundo. Irónicamente, estas son también, probablemente, las formas más comunes de orar. Son como una lista de deseos dirigida a Dios, y a ciertos cristianos les parece «estúpido». Después de todo –dicen–, Dios conoce nuestras necesidades y deseos, por lo que ¿para qué necesitamos contárselo? Aún más importante, para su mentalidad, es la problemática idea de Dios que presupone casi siempre semejante forma de oración, al sugerir una noción casi mágica de Dios, que interviene y contesta a las oraciones.

La noción intervencionista de Dios no solo es difícil en sí misma, sino también un enorme problema ante la legión de peticiones o preguntas no contestadas. Piénsese en los que rezaron para la liberación del Holocausto, todos los que oraron por la paz en medio de la guerra, todos los que pidieron ser curados, y cuyas oraciones no tuvieron respuesta. Por ello, muchos cristianos de primera línea tienen problemas hoy con este tipo de oración.

Yo simpatizo con ese problema, y, como decía en el capítulo 4, ni creo ni puedo creer que Dios sea intervencionista. Y, sin embargo, hago oración de petición e intercesión constantemente, es decir, «diariamente»: por mí, por mi familia y amigos, por la gente que se ha encomendado a mi oración, por la paz y la justicia, etc. ¿Por qué, si Dios no es intervencionista?

Lo hago por varias razones (si es que «razón» es la palabra adecuada aquí)[6]. La oración de petición e intercesión resultan algo natural; parecen una forma natural de expresar el cariño, la cercanía, la importancia de alguien o de algo para los propios sentimientos. No hacerlo parecería una ausencia de amor. Como destaca la autora Anne Lamott, las dos oraciones más comunes son: «Ayúdame, ayúdame, ayúdame», y «Gracias, gracias, gracias»[7].

Además, creo que las oraciones para la curación tienen efecto algunas veces, y quizá otros tipos también. Los datos estadísticos de los efectos de la oración en las curaciones son muy interesantes, aunque no sean concluyentes[8]. Tenemos buenas razones para afirmar que las curaciones paranormales han ocurrido a lo largo de la historia y continúan ocurriendo hoy, muchas de ellas incluyendo como un factor la oración. De modo que creo que este tipo de cosas sucede.

Sin embargo, rechazo el uso del intervencionismo como explicación. También descarto el uso de explicaciones psicosomáticas. Desde luego, algunas son psicosomáticas: cuerpo y mente están relacionados de formas que todavía no entendemos totalmente. Sin embargo, algunas curaciones no se explican tan fácilmente. El asunto está en que tanto el intervencionismo como la explicación psicosomática pretenden saber demasiado. Ambos dicen conocer el «mecanismo» que interviene en la relación entre el que reza y la curación. Yo, desde luego, no tengo la clave para descifrar ese mecanismo, y prefiero no tenerla[9].

---

[6] También trato este tema en *The God we never knew*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997, cap. 5.

[7] A. Lamott, *Traveling mercies*. Nueva York, Random House, 1999, p. 82.

[8] L. Dossey, *Healing words*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1993.

[9] Un libro muy útil y de fácil lectura sobre cómo funciona la oración en un contexto no intervencionista es el de M. H. Suchocki, *In God's presence: theological reflections on prayer*. San Luis, Chalice, 1996.

Y esto me lleva a mi última razón para seguir haciendo oraciones de petición e intercesión. Negarse a hacerlas por no poder imaginar cómo funciona la oración sería un acto de soberbia intelectual: si no soy capaz de imaginar cómo funciona algo, entonces no puede funcionar. Pensar de este modo indica algo más que un poquito de *hybris*.

Pero, aparte de su eficacia, la petición y la intercesión sirven al objetivo central de la oración: la intimidad con Dios. Así, idealmente, la oración vocal en su conjunto tiene que ver con la intimidad. Y la oración vocal puede ser íntima en un sentido más específico que el simple hablar con Dios sobre el día que estamos viviendo. No tiene que ser una confesión de este tipo: «Esto es en lo que he fallado»; sin embargo, sí puede ser contar con sencillez, como se haría con un confidente íntimo, los propios pensamientos sobre el transcurso del día, sobre las preocupaciones y deseos para uno mismo y para los demás. Evidentemente, alguien podría decir: «Pero Dios ya conoce todo sobre mi día»; esto, sin embargo, supone no caer en el meollo del asunto, es decir, afirmar lo obvio: mostrarse íntimo es parte de tener una relación íntima. Nuestra relación con Dios se profundiza a través de ese tipo de intimidad, a través de la revelación, a través de la conversación. Haciendo todo esto empleamos tiempo en la relación, nos acordamos de ella, la recordamos.

La segunda y tercera categorías de la oración cristiana son la *meditación* y la *contemplación*. Aunque han sido esenciales en la historia de la tradición cristiana, en el cristianismo occidental moderno se han visto postergadas. Hasta hace poco, la práctica de la meditación y la contemplación tenía lugar, sobre todo, en las órdenes religiosas. Ahora están siendo recuperadas por laicos y clérigos tanto protestantes como católicos. Lo que tienen en común es que no tratan de hablar a Dios, sino de escucharlo. Y lo hacen de formas diferentes.

Meditación. La meditación implica reflexionar sobre una imagen o una frase sentándose con ella, manteniéndola dentro y permaneciendo con ella. Un ejemplo clásico es la «meditación ignaciana», llamada así por san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús en el siglo XVI. Con gran concisión propor-

ciona una estructura para meditar sobre imágenes de un texto bíblico. Entramos en el texto y sus imágenes se convierten en un medio para que el Espíritu nos hable.

Otro ejemplo clásico de meditación es la *lectio divina*. Puede llevarse a cabo tanto individualmente como en grupos. Consiste en meditar sobre un texto bíblico hasta que emerge una frase o una palabra, quedándose con ella durante todo el ejercicio y quizá más allá de su término. En sentido informal, esto es lo que sucede con una buena parte del tiempo privado de devoción con la Biblia. Muchos de los que nunca oyeron hablar de *lectio divina* sin embargo la practican.

Contemplación. La contemplación es la oración y práctica del silencio interior. El objetivo de la contemplación es sentarse en silencio en presencia de Dios, de «lo que es». La contemplación incluye normalmente la repetición silenciosa de un *mantra*, que puede ser una única palabra o una o varias frases breves. Ahora bien, las palabras del *mantra* no exigen que se medite sobre ellas; al revés, se usan para proporcionar a la mente un centro, para que el resto del yo se sumerja en el silencio. Su objetivo es llevar a uno más allá de toda imagen y palabra. En último término, la oración contemplativa se propone descender al nivel más profundo del yo, del corazón, donde nos abrimos al océano del ser que es Dios.

En el ámbito cristiano se está redescubriendo en nuestro tiempo el recurso cristiano a la oración contemplativa. Una de las formas más comunes es la llamada *centering prayer* (oración centrante), relacionada especialmente con el monje benedictino contemporáneo Thomas Keating [10]. Hay otras formas también. Muchas Iglesias ofrecen cursos de oración contemplativa y en la mayor parte del país se pueden encontrar talleres para practicarla.

Una disciplina diaria. Es de un gran valor establecer una práctica diaria regular, un tiempo específico, reservado diariamente, para prestar atención a Dios. Para algunos cristianos, estamos en una época de oración contemplativa. Para otros, nuestra época

[10] Cf. su *Intimacy with God*. Nueva York, Crossroad, 1997, y *Open mind, open heart*. Nueva York, Continuum, 1997. «Contemplative Outreach» es una organización que promueve la enseñanza y práctica de la oración centrante.

combina la oración y la dedicación a la lectura cristiana (principalmente la Biblia). En mi caso, hago «lectura de mañana», que siempre incluye oración y el leccionario con textos de la Biblia para el día, con una lectura devocional tomada de la historia de la tradición cristiana [11]. Durante ese tiempo, no estoy para información o análisis, sino tranquilamente, sin prisa, silenciosa y receptivamente. Me alimenta. Mi día empieza con un recuerdo de Dios. Una práctica diaria es importante para la transformación y para el alimento cristiano.

La práctica en el día a día de la vida. Hay muchas formas de recordar a Dios en el curso del día y de la semana, incluyendo las oraciones breves o rituales de uno u otro tipo. Un libro reciente describe una variedad de estas prácticas:

- honrar el cuerpo incluyendo, por ejemplo, lavarse la cara «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»;
- aprender a decir no para poder decir sí a Dios;
- practicar la hospitalidad individualmente y como Iglesia;
- cantar juntos y en solitario; ¡hasta las canciones que cantamos en silencio pueden moldear nuestras vidas!;
- llevar la economía doméstica minimizando incluso la cantidad de este tipo de problemas en nuestras vidas;
- testimonio: contar la propia historia y escuchar la de los demás;

[11] Hay diversas fuentes para una lectura diaria de la Escritura. En mi propia denominación, *The book of common prayer*. Nueva York, Oxford University Press, 1979, pp. 934-995, proporciona una lista de textos bíblicos para leer cada día del año. Los dos volúmenes de *Daily office book*. Nueva York, Church Publishing, 1986, 2002, incluyen los propios textos bíblicos. Hay muchas colecciones de lecturas de las tradiciones posbíblicas. Dos de ellas que he encontrado muy útiles son R. SCHMIDT (ed.), *Glorious companions: five centuries of anglican spitituality*. Gran Rapids, Eerdman, 2002, y R. J. FOSTER / J. B. SMITH (eds.), *Devotional classics*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1993. También me he sentido alimentado por D. HAMMARSKJÖLD, *Markings*. Trad. inglesa de W. H. AUDEN / L. SJOBERG. Londres, Faber and Faber, 1964, y por varios de los libros de F. BUECHNER. Su *Listening to your life*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1992, contiene lecturas breves para cada día del año. Finalmente, las colecciones de sermones constituyen un excelente material de lectura diaria. Muchos tenemos favoritos. Los míos incluyen colecciones de Barbara Brown Tylor, Martin Luther King Jr. y Paul Tillich.

– «guardar el sábado» como un día completo a la semana o guardar «momentos sabáticos a lo largo de nuestras jornadas» [12].

Todas estas prácticas y otras más pueden formarnos, moldearnos y alimentarnos.

La amistad cristiana. Por amistad cristiana no me refiero a tener amigos que sean cristianos, sino a las prácticas más específicas de «compañerismo cristiano», teniendo uno o más amigos con quienes compartir con intimidad el propio recorrido cristiano. En el cristianismo celta, esta forma de amistad es llamada *anamchara.* En uno de sus libros, Frederick Buechner recuerda haber escuchado de pasada una conversación durante su visita a una universidad evangélica en la que un estudiante preguntaba a otro qué había hecho Dios en su vida últimamente [13]. La amistad cristiana proporciona un contexto en el que preguntas así pueden ser planteadas, debatidas y estudiadas, así como también rezadas.

Practicar la compasión y la justicia

Prestar atención a Dios significa practicar la compasión y la justicia. Ellas son la pasión de Dios. Amar a Dios significa participar en la pasión de Dios. Y esta no es la redención y la salvación (por usar dos palabras que significan lo mismo) de los individuos *sacándolos del mundo,* sino la redención y la salvación *del mundo.* Dios ama al mundo, no solo a ti, a mí y a nosotros.

La práctica de la compasión y la justicia es importante tanto dentro como fuera de la comunidad eclesial. Dentro de la Iglesia,

[12] D. C. Bass (ed.), *Practicing our faith.* San Francisco, Jossey-Bass, 1997. Para más información sobre la recuperación de la «observancia del sábado» en nuestras vidas, dominadas por el trabajo, cf. especialmente W. Muller, *Sabbath: finding rest, renewal and delight in our busy lives.* Nueva York, Bantam, 1999. Tratamientos útiles de la práctica específica cristiana aparecen en M. Thompson, *Soul feast.* Lousville, KY, Westminster John Knox, 1995, y en T. Edwards, *Living in the presence.* San Francisco, Harper & Row, 1987.

[13] F. Buechner, *Telling secrets.* San Francisco, HarperSanFrancisco, 1991, pp. 81-82.

la compasión será la principal virtud que dé forma a las relaciones de unos con otros. Entre otras cosas, compasión significa inclusividad y una preocupación inclusiva. La justicia es la forma social o sistémica de la compasión. Así, dentro de la Iglesia, justicia significa una preocupación por las estructuras o sistemas de la Iglesia, gobierno y organización. Por usar un ejemplo de la historia reciente, la ordenación de mujeres era (y es) un asunto de justicia. En nuestro tiempo, la situación de los homosexuales en la Iglesia es un tema de justicia, como lo es el tema del papel de los laicos en el gobierno de la Iglesia católica.

Más allá de la Iglesia, la práctica de la compasión significa tanto la caridad como la justicia. La distinción entre ambas es importante. Hace doscientos años, un activista cristiano y autor llamado Vida Scudder relató las tres vías con que los cristianos pueden responder a la creciente toma de conciencia sobre el sufrimiento humano: filantropía directa, reforma social y transformación social. La primera significa dar directamente a los que sufren, la reforma social consiste en crear y apoyar organizaciones para el cuidado de aquellos, y la transformación social tiene que ver con la justicia: cambiar la sociedad para que las estructuras no privilegien a unos y causen sufrimiento a otros [14].

Las dos primeras tienen que ver con la caridad, la tercera con la justicia. Las tres son importantes. La caridad siempre es buena y será siempre necesaria, pero históricamente los cristianos han sido generosos en las dos primeras y cicateros en la tercera. Una razón es que la caridad nunca ofende; la pasión por la justicia, a menudo sí. Parafraseando al obispo católico Dom Helder Cámara, de Brasil: «Cuando daba comida al pobre me llamaban santo; cuando pregunté por qué había tantos pobres me llamaron comunista».

La caridad significa ayudar a las víctimas. La justicia pregunta: «¿Por qué hay tantas víctimas?». Y luego trata de cambiar las causas de la victimización, esto es, la forma en que está estructurado el sistema. La justicia no es el César aumentando sus dones caritativos, ni Pilato aumentando su diezmo. La justicia es

[14] V. Scudder, en *Glorious companions,* p. 222.

la transformación social. Tomar en serio la visión política de la Biblia significa practicar la transformación social.

Se dice de los cristianos de nuestro tiempo que están politizados. Esto no significa que todos estemos llamados a actuar como activistas políticos. Usando una expresión de Pablo, hay un cuerpo y muchos miembros, un Espíritu y muchos dones. Pero todos estamos llamados a ser políticos en el amplio sentido de ser conscientes del impacto de los sistemas en las vidas de las personas, y de la pasión de Dios por los que están en desventaja y convertidos en víctimas por los sistemas. Como discutíamos en el capítulo 7, la práctica de la justicia implica incrementar la toma de conciencia dentro de la Iglesia sobre los efectos de los sistemas sociales (económicos, políticos y convencionales) en la vida de la gente y luego actuar desde esa conciencia de maneras apropiadas para lo que es cada uno.

En particular, necesitamos desarrollar una cercanía imaginativa con el pobre, la mayoría de nosotros no solemos hacer eso. No es que seamos mala gente, sino que nos cuesta imaginar lo difícil que puede ser la vida para los que carecen de recursos. Para la mayoría, el pobre no es alguien al que se conoce personalmente, ya sea un desamparado o un trabajador pobre. Nuestras vecindades están cada vez más separadas por los ingresos. También lo están nuestras Iglesias, no por designio, sino por las circunstancias. Y cuando viajamos podemos ver gente pobre, e incluso sentir curiosidad por ellos y emocionarnos con ellos. Pero no conocemos sus vidas.

Esto no es algo por lo que haya que sentirse culpable, como si hubiéramos sido malos otra vez y necesitáramos el perdón. Es más bien algo que requiere una respuesta activa por nuestra parte. El incremento de la conciencia sobre el compromiso con los pobres puede llevarse a cabo, hasta cierto punto, a través de la educación y la lectura. Por ejemplo, leer un libro como *Nickel and Dimed*, de Barbara Ehrenreich, en un ambiente de grupo puede ser un buen ejercicio de concienciación [15].

Otro ejemplo: los ingresos medios de las familias en los Estados Unidos son de aproximadamente 40.000 dólares anuales, lo

[15] B. EHRENREICH, *Nickel and Dimed*. Nueva York, Henry Holt, 2001.

que significa que la mitad de las familias gana más que eso y la otra mitad gana menos. Una clase de educación de adultos o un grupo de estudio de una comunidad relativamente rica podría preguntarse una serie de cuestiones imaginando que viviera en un área metropolitana del país con unos ingresos antes de impuestos de 40.000 dólares anuales o menos. ¿Hipoteca o alquiler? ¿Pago del coche? ¿Atención de guarderías o colegios, si trabajan los dos, padre y madre (como casi siempre)? ¿Colegio privado o público? ¿Comida? ¿Vestido? Luego deben tratar de imaginarse viviendo con 20.000 dólares anuales. Esta cantidad es lo que gana una pareja trabajando los dos a tiempo completo, con el salario mínimo, y también durante un año. Imaginar todo esto puede ablandar nuestros corazones y llevarnos a una nueva forma de ver las estructuras político-económicas en que vivimos.

La actividad más efectiva para una concienciación es el contacto directo con el pobre y el disminuido. Esto puede llevarse a cabo por el voluntariado en Iglesias u otras agencias de ayuda al necesitado, sea local o foráneo, o a través de respetables y serias asociaciones con congregaciones de personas de muy bajos ingresos. Con ese tipo de experiencias aprendemos que la diferencia entre «nosotros» y «ellos» no consiste en la dureza del trabajo de la gente, sino en algo más fortuito y a la vez más concerniente al sistema. La concienciación consiste en aprender sobre la gente y sobre la forma en que el sistema afecta a sus (o nuestras) vidas.

Para reflexionar sobre ejemplos concretos: al menos en las sociedades democráticas, la práctica de la justicia puede afectar al sentido de nuestro voto. Hay temas de justicia en las elecciones locales, estatales (o autonómicas) y nacionales. La adecuación de fondos para la escuela pública es un tema de justicia, simplemente por ser esa la única opción educativa para los niños cuyos padres no pueden costearse la escuela privada. Lo mismo en relación con los fondos para el cuidado de la salud pública, medicinas etc., para todos aquellos que no tienen seguros privados; también el apoyo adecuado a los física o mentalmente disminuidos o incapacitados. La necesidad de un salario vital es un tema de justicia. La política de impuestos también lo es. La política internacional, económica y

militar es otro tema de justicia. Los cristianos han de ser reflexivos ante las posiciones políticas de los candidatos a los que darán su voto, por el efecto que luego tendrá este en las medidas que afectarán a todos en relación con estos temas.

La práctica de la justicia también debería afectar a nuestras contribuciones económicas. Utilizando un número arbitrario, nosotros, como cristianos, podríamos decidir dedicar el 50% de nuestra contribución total a las organizaciones cuyo objetivo es cambiar el mundo para que sea más justo. La mayoría de nosotros no hacemos eso. La mayor parte de lo que damos va a nuestra caridad particular: la Iglesia, el arte, los museos, la comunicación pública, las universidades, las misiones de rescate, etc. Todas son causas que valen la pena y merecen apoyo, pero no tienen que ver con la justicia.

Volviendo al lenguaje de Vida Scudder, algunas organizaciones tratan de preocuparse de o cuidar a los que sufren, y otras por transformar las condiciones que produce el sufrimiento. Las dos son importantes, y hay que apoyar a la segunda tanto como a la primera. Grupos o comités en las comunidades cristianas podrían hacer estudios para recomendar a sus comunidades algunas organizaciones humanitarias cuyo fin es la transformación, y no simplemente la ayuda, con lo importante que esta es. Idealmente, más que dividir lo que ahora damos, incrementaríamos el total de nuestras donaciones, de tal forma que, por usar una vez más un número arbitrario, el 50% iría destinado a apoyar un cambio del mundo.

El mundo tiene una necesidad muy grande de transformar los sistemas, pero también es importante, por ser una tarea tan enorme, no caer en la pasividad ni en el desánimo («sin corazón»). Ninguno de nosotros está obligado a saberlo todo sobre el tema y a poder hacer algo al respecto. Por usar una metáfora que debo a la teóloga contemporánea Sallie McFague, podemos pensar que esa tarea sería algo similar a la que llevaría a cabo un grupo de mujeres reuniendo retales para hacer un edredón de «retales». Ninguna es responsable de todo el edredón, sino que este es más bien producto de un grupo de gente trabajando junta. Lo importante es que cada uno de nosotros ponga su retal.

Así pues, la práctica de la compasión y la justicia es fundamental. Es algo que hay que hacer y, al mismo tiempo, algo que también es el principal fruto del Espíritu. Participamos en la pasión de Dios amando lo que Dios ama. Es el Espíritu, que es siendo encarnado en la vida de los cristianos.

Consideraciones finales

Una lista de prácticas puede parecerse a una lista de tareas que hay que hacer. La mayoría de nosotros estamos ya muy ocupados y podemos tener dificultades para sacar más tiempo y hacer aún más cosas. Pero aquellos que practican una o más de estas disciplinas con regularidad cuentan que se sienten alimentados por ellas y que tienen más energía y presencia que cuando no las practicaban. Además, no es necesario emprender todas al mismo tiempo. Las prácticas que he mencionado aquí no son una lista de obligaciones. Son más bien algo para profundizar en nuestra vida con Dios y en nuestro amor por Dios.

Un famoso pasaje del profeta Miqueas contiene una de las expresiones más condensadas de la fe bíblica. En pocas palabras combina la práctica de prestar atención a Dios con la bondad y la justicia. Miqueas pregunta: ¿qué es lo que os pide el Señor? Y responde:

> Hacer justicia,
> amar la bondad,
> caminar humildemente con tu Dios (Miq 6,8).

La praxis cristiana consiste en caminar con Dios, llegar a ser buena persona y practicar la justicia. No se trata solo de creer en Dios y ser una buena persona, sino de cómo se convierte uno en buena persona practicando el amor de Dios.

11

CORAZÓN Y HOGAR. SER CRISTIANO EN UNA ÉPOCA DE PLURALISMO

A lo largo de este libro he venido sugiriendo una forma de ser cristiano hoy. Utilizando los cinco adjetivos con que describía el paradigma emergente, diríamos que este implica una forma de ver la tradición cristiana histórica, metafórica y sacramental, e igualmente una forma de comprender la vida cristiana de manera relacional y transformadora.

En este capítulo quiero ir desde el «qué» hasta el «por qué»: desde *lo que significa ser cristiano* hasta el *por qué ser cristiano*. El cristianismo de mi niñez tenía una clara y obligada razón: era el único camino de salvación. Por decirlo con rudeza, uno se arriesgaba a ir al infierno si no era cristiano. Las probabilidades eran altas. Es difícil imaginar un mayor castigo o una razón más persuasiva.

Ahora bien, yo ya no creo eso; tampoco lo cree la mayoría de los cristianos en Norteamérica. Aunque hay más de una razón, una importante es nuestra creciente conciencia del pluralismo religioso. Sabemos no poco sobre las otras religiones: desde cursos en universidades hasta series de televisión y, cada vez más, a través del conocimiento en persona de gentes de diferentes religiones. Por supuesto, esto está ocurriendo también en Europa y en otras partes del mundo, pero yo me voy a centrar en el contexto norteamericano. ¿Por qué ser cristiano aquí?

Una afirmación esencial en este capítulo final es que comprendemos el cristianismo con más claridad cuando lo vemos dentro del contexto del pluralismo religioso. Este es, por un lado, un hecho demográfico de nuestro tiempo y, por otro, proporciona una forma nueva de ver las religiones (y el cristianismo entre ellas). Cuando vemos el cristianismo como otra religión más dentro del contexto de las muchas que hay, sabemos

más de su naturaleza y objetivos y comprendemos mejor «por qué ser cristiano». Mi respuesta tiene varios componentes básicos: la realidad demográfica del pluralismo religioso, una forma de ver las religiones a partir de la Ilustración, la comprensión de sus similitudes y diferencias y el papel de la religión en nuestra vida con Dios.

El pluralismo religioso

El horizonte religioso de Estados Unidos está cambiando con rapidez. Hemos sido históricamente cristianos, judíos y seculares, con los primeros dominando por completo en número a los otros dos. Pero en los últimos treinta y cinco años nos hemos convertido en la nación con más diversidad religiosa de todo el mundo. Esta es una de las afirmaciones más importantes del reciente libro de Diana Eck, profesora en Harvard y directora del Proyecto Pluralismo. En *A new religious America*, Eck describe la creciente presencia de las religiones no cristianas y del judaísmo en los Estados Unidos [1].

El acontecimiento clave que provocó ese crecimiento fue la Ley de Inmigración de 1965, que abrió las puertas del país a personas de naciones no europeas. El resultado fue un incremento espectacular del número de inmigrantes de Asia, Oriente Próximo y, en menor medida, África. La mayoría trajo consigo religiones diferentes al cristianismo y al judaísmo. Junto con sus hijos nacidos en Estado Unidos, desde 1965 han hecho del pluralismo religiosos un hecho en nuestra vida de hoy. Las estadísticas de Eck incluyen lo siguiente:

- Hay aproximadamente seis millones de musulmanes americanos. Eso es tanto como la suma de dos de las denominaciones históricas más influyentes: los presbiterianos y los episcopalianos. Hay (o muy pronto habrá) tantos musulmanes como judíos.

[1] D. Eck, *A new religious America*. San Francisco, HarperSanFranciso, 2001.

- Hay cuatro millones de budistas americanos y, aunque la mayoría son inmigrantes recientes con sus niños nacidos en América, muchos son americanos convertidos al budismo. Hay más budistas en Estados Unidos que presbiterianos o episcopalianos (por separado).
- En menor número, hay aproximadamente un millón de hinduistas en Estados Unidos (tantos como la Iglesia de Cristo Unida o la Iglesia Cristiana de los Discípulos de Cristo). Hay también unos trescientos mil sijs.
- Además, el fenómeno de la diversidad religiosa no está confinado a las mayores áreas metropolitanas. Gentes con religiones distintas del cristianismo y el judaísmo se encuentran en ciudades regionales medianas y pequeñas, e incluso en áreas rurales. Eck escribe sobre una enorme mezquita en Toledo (Ohio); un gran templo hindú en Nashville (Tennessee); un templo budista camboyano y un monasterio en las tierras agrícolas de Minessota; un *gurdwara* sij en Freemont (California); centros musulmanes, budistas e hinduistas en Salt Lake City y en Dallas; comunidades budistas camboyanas en Iowa y en Oklahoma; y centros de retiro budista-tibetano en Vermont y Colorado. Eck comenta: «Esta es una realidad asombrosamente nueva. Nunca hemos estado aquí antes» [2].

Todo esto es muy diferente del mundo de mi niñez. Hace casi cincuenta años, un libro sobre diversidad religiosa en Estados Unidos llevaba el título de *Protestantes, católicos y judíos* [3]. Los musulmanes, budistas e hinduistas no estaban en la foto. Y en la pequeña ciudad en la que crecí, la diversidad religiosa consistía en católicos y protestantes, la mayoría de los cuales eran luteranos. Pero ahora estamos experimentando un pluralismo religioso mayor que el que pudo experimentar antes cualquier generación cristiana desde los comienzos del cristianismo.

[2] *Ibid.*, p. 5.

[3] W. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*. Chicago, University of Chicago Press, 1983 (publicado por primera vez en 1955).

Un segundo grupo de estadísticas subraya el hecho y el impacto del pluralismo religioso. Según una encuesta hecha en Estados Unidos en 2002[4]:

- el 94% conocía personalmente a alguien de religión cristiana;
- el 51% conocía personalmente a alguien de religión judía;
- el 28% conocía personalmente a alguien de religión musulmana;
- el 17% conocía personalmente a alguien de religión hinduista o budista.

La encuesta incluía también preguntas para medir la aceptación del pluralismo religioso: «¿Deben los cristianos intentar convertir a otros de distinta fe o dejarlos en paz?» El 22% dijo «convertir» y el 71% «dejarlos en paz».

A la afirmación: «Todas las religiones tienen elementos de verdad», el 78% contestó «sí».

A la afirmación: «Mi religión es la única verdadera», solo respondió «sí» el 17%.

Por supuesto, las encuestas de opinión pública no establecen la verdad; solamente muestran lo que cree la gente. Y esta no solo indica que hay muchos que conocen a personas de otras tradiciones, sino también que la mayoría han abandonado la idea de que solo una religión es la verdadera.

El hecho del pluralismo religioso en nuestra sociedad crea una exigencia de comprender a las otras religiones y a los que las practican. Esa comprensión ya no es, sobre todo, un interés intelectual en las religiones de las que hemos oído, pero que podemos no encontrar nunca, sino una necesidad enormemente práctica. El imperativo ha cobrado importancia y urgencia a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.

Además, la necesidad existe por otras razones distintas a las culturales y políticas. Para aquellos de nosotros que somos cristianos, entender a las otras religiones puede enriquecer la comprensión del cristianismo y de lo que significa ser cristiano. El pluralismo religioso puede ayudarnos a ver mejor nuestra propia tradición.

[4] La encuesta fue encargada conjuntamente por *Religion and Ethics Newsweek* y *U.S. News and World Report*, y divulgado en *The Christian Century* (8-15 de mayo de 2002), p. 16. Incluía 2.002 adultos.

Tres formas de ver las religiones

Amplío mi enfoque sobre cómo ha sido vista la religión en la cultura occidental en la era moderna. A grandes rasgos hay tres maneras de ver la religión (o religiones) que han surgido a partir de la Ilustración del siglo XVII. Describir esas opciones proporcionará también una concisa introducción a la naturaleza y función –la esencia y el objetivo– de la religión.

La visión absolutista de la religión

La visión absolutista de la religión afirma que la religión propia es la única verdadera. Para la mayoría de los lectores de este libro resultará familiar en su versión cristiana; también se da en las formas judía y musulmana, aunque históricamente mucho menos frecuentemente que en el cristianismo[5]. Para los absolutistas, la verdad exclusiva de la religión propia está basada en la infalible revelación de Dios. Él ha revelado su propia voluntad en las Escrituras de esa tradición como en ningún otro lugar. Esto es esencialmente lo que he llamado el paradigma antiguo cristiano, especialmente en su forma más dura. En contra de cualquier otra pretensión –sea religiosa o secular–, esta religión (la nuestra) es la verdadera. Desde esta perspectiva, solo una religión puede ser la buena.

[156] Para un estudio sobre el fundamentalismo en las tres religiones, cf. especialmente K. ARMSTRONG y su impresionante e importante libro *The battle for God*. Nueva York, Knopf, 2000.

La visión reduccionista de la religión

La visión reduccionista reduce la religión a un invento del hombre. Ve a todas las religiones como construcciones o proyecciones humanas. Fueron creadas por nosotros, en parte por la ignorancia sobre cómo son las cosas y también para servir a importantes necesidades psicológico-sociales. Esta es la visión dominante tanto en la cultura como en el mundo académico secular. Los factores psicosociales que generan las religiones incluyen el deseo de:

- explicaciones (la religión como «ciencia primitiva»),
- protección contra la vulnerabilidad y la muerte,
- reforzamiento del orden social al otorgarle la sanción divina,
- significado.

Y quizá se podrían incluir también otros deseos como el de cantar y bailar en alabanza a la creación. Pero sean cuales sean los factor que se pueden incluir en la lista, la verdad final es que «es todo obra nuestra». La religión queda reducida a construcción humana debida a factores psico-sociales. Por tanto, para la visión reduccionista, todas las religiones están construidas sobre una equivocación, porque Dios no existe, ni lo sagrado, ni algo «Más».

Aunque este reduccionismo rechaza la fundación misma de las religiones, los reduccionistas en sí pueden apreciar la religión. Algunos admiran su contribución al pensamiento, la sabiduría, la ética, el arte, la música, la arquitectura, etc. Otros la descalifican, bien sea educadamente o desde la grosería. Pero tanto para los reduccionistas que la aprecian como para los que la desprecian, ninguna religión es buena y ninguna es verdadera. Todas están equivocadas, al margen de lo hermosas, elegantes o compasivas que puedan ser.

Buena parte del conflicto sobre la religión en el Occidente cristiano de la era moderna ha tenido lugar entre las dos visiones, absolutista y reduccionista de la religión. A partir del siglo XVII, los cristianos empezaron a sentirse amenazados por el surgimiento del secularismo y respondieron insistiendo en la verdad absoluta del cristianismo. En el siglo XIX, muchos protestantes empezaron a afirmar la infalibilidad de la Biblia, y la Iglesia católica romana afirmó explícitamente la infalibilidad de la autoridad del papa. Tanto el absolutismo como el reduccionismo son productos de la modernidad. Y para mucha gente moderna parecen las dos únicas opciones.

La visión sacramental de la religión

Hay una alternativa a las dos primeras formas de ver la religión. Dentro de la modernidad está surgiendo una tercera visión de la religión y las religiones. Contempla las religiones como sacramentos de lo sagrado. Y, como tales, no son «lo absoluto». Más bien, como el pan y el vino de la eucaristía, son productos finitos, medios finitos de mediación de lo sagrado. En esto consiste la comprensión sacramental del cristianismo que he venido describiendo en este libro.

Aunque no siempre llamada así, esta forma de ver la religión es compartida por muchos estudiosos del pluralismo religioso, otros provenientes del mundo académico religioso y, cada día más, por las Iglesias más importantes. Siete afirmaciones describen esta visión de la religión y las religiones.

La primera ve a las religiones como *creaciones humanas*. En esta, las cosas son como en la segunda opción, la visión reduccionista. Las Escrituras, las enseñanzas, las doctrinas son productos humanos. Expresando esta visión ampliamente aceptada con una frase del teólogo de Harvard Gordon Kaufman, las religiones son «construcciones humanas imaginativas» [6]. Aquí imaginativa no significa «fantasiosa», sino «creativa», llena de imágenes que vienen de y se dirigen a la imaginación humana, esa facultad nuestra dentro de la cual residen nuestras imágenes de la realidad.

La segunda afirmación, a diferencia de la segunda opción, destaca que las religiones son productos humanos que *responden a experiencias de lo sagrado*. Aunque son construcciones humanas, no son simplemente proyecciones humanas erróneas generadas

[6] G. KAUFMAN, *Essay on Theological Method*. Misoula, MT, Scholars Press, 1975, 1979; ID., *The Theological Imagination*. Filadelfia, Westminster, 1981; ID., *God-Mistery-Diversity*. Minneapolis, Fortress Press, 1996.

por necesidades psico-sociales. Desde luego han sido moldeadas, y a veces distorsionadas, a menudo de forma muy destructiva, para servir a los deseos humanos, pero en último extremo no están construidas sobre un error. Las religiones son productos humanos creados en respuesta a lo sagrado, en la cultura particular en que cada una apareció. Así pues, la visión sacramental de la religión afirma con rotundidad la realidad de Dios, de lo sagrado, de algo «Más». Sin este algo «Más» no habría nada que mediar.

Para la tercera afirmación, las religiones son *tradiciones lingüístico-culturales*, una expresión usada por el teólogo de Yale George Lindbeck para expresar otra noción ampliamente aceptada[7]. Según yo entiendo la frase, se refiere tanto al origen como a la función de las religiones. Cada religión se origina dentro de una cultura particular y usa el lenguaje de esa cultura para expresarse, aunque se vea obligada también a desafiar algunas convicciones dominantes en esa cultura. Aún más importante: la afirmación se refiere a la función de la religión; es decir, una religión que sobrevive al tiempo se convierte en una tradición lingüístico-cultural por derecho propio, y ser parte de esa religión es vivir dentro del mundo lingüístico-cultural creado por ella. Significa vivir dentro de sus Escrituras, su lenguaje, sus historias, sus enfoques, sus rituales, sus prácticas; en un sentido comprehensivo, vivir dentro de su *ethos*.

Por usar una analogía solo parcialmente adecuada, y como sugerí también en el capítulo anterior, ser cristiano (o musulmán, judío, etc.) es un poco como ser francés (o coreano, o etíope, etc.). Ser francés implica saber el idioma francés, pero también mucho más: hay un *ethos* cultural y un mundo lingüístico incluido en el ser francés. También ser cristiano significa vivir dentro del *ethos* de un mundo cultural y lingüístico cristiano.

La cuarta afirmación: las religiones duraderas del mundo son «tradiciones de sabiduría», una expresión de Huston Smith, el historiador de las religiones quizá más conocido de hoy. Sabiduría y conocimiento no son términos idénticos. La sabiduría está más en

[7] G. LINDBECK, *The nature of doctrine*. Filadelfia, Westminster, 1984. Estimo mucho este importante y esclarecedor libro, aunque Lindbeck y yo diferimos sobre un elemento fundamental de su argumentación.

la base. Tiene que ver con las dos preguntas más importantes de la vida: «lo real» y «el camino». ¿Qué es lo real? Y ¿cuál es el camino? ¿Cómo hemos de vivir? Profundamente arraigadas en el pasado, las religiones que han pasado el examen del tiempo son depositarias de esa sabiduría. Aunque contienen ideas de un tiempo muy anterior –algunas de las cuales, según nuestro punto de vista, están equivocadas o son ya inaplicables–, encierran también la sabiduría del pasado sobre «lo real» y «el camino». Articulan una visión que puede librarnos de la visión parcial y provinciana de una modernidad plana (*flatland modernity*)[8].

Para la quinta afirmación, las religiones son *tradiciones estéticas*. Todas las religiones duraderas han valorado y creado belleza: en su música, poesía, relatos, arte, arquitectura, culto y ritos. Ellas contemplan la belleza como una mediación de «lo real».

La sexta: las religiones son *comunidades para la práctica*. Todas ellas proporcionan medios prácticos para vivir la vida religiosa: los «espacios sutiles» y las prácticas de culto, oración, actos compasivos y prácticas espirituales más específicas.

La séptima afirmación, y conectada directamente con la sexta: las religiones son *comunidades para la transformación*. Las religiones son «medios para una transformación decisiva»[9]. Tienen el muy práctico propósito de transformar el «yo» y el mundo: la transformación del yo, de una vieja forma de ser a una nueva, y la del mundo a través de la compasión. Estas dos transformaciones son esenciales para todas las religiones duraderas.

[8] *Flatland* se refiere a una visión de la realidad que niega la trascendencia, «el Más». Es el título de un libro escrito a finales del siglo XIX que nos invita a imaginar Flatland: un universo bidimensional habitado por figuras bidimensionales (cuadrados, triángulos, círculos, rectángulos, etc.). Un día, una esfera pasa por este mundo de dos dimensiones. El autor nos invita a imaginar lo que los habitantes de Flatland experimentarían y cómo luego lo explicarían en un contexto bidimensional. Las implicaciones «reduccionistas» serían ofrecidas de inmediato. La analogía con las explicaciones reduccionistas de la religión en el Occidente moderno son evidentes: a menudo nosotros tratamos de explicar el sentido humano del Absoluto dentro del contexto del universo del espacio-tiempo de la materia y la energía, psicología y sociología. El libro es *Flatland*, cuya autoría formal es de «A. Square», y realmente de E. A. ABBOTT. Nueva York, New American Library, 1984, publicado originalmente en 1884.

[9] F. J. STRENG, *Understanding Religious Life*. Encino, CA, Dickenson, ²1976, p. 7.

Estos siete aspectos están incluidos en la visión de la religión como sacramento. El objetivo de la religión es mediar en lo sagrado y, al hacerlo, informar, engendrar y alimentar una relación transformadora con «el (algo) Más». Las religiones duraderas comparten estas características. Cada una es un sacramento sólido y magnífico de lo sagrado, «un medio finito para hacer de mediador de lo sagrado, un tesoro en vasijas de barro» [10].

Caer en la cuenta de todo esto nos ayuda a comprender el pluralismo religioso, aunque también nos ayuda a comprender el cristianismo. Todas y cada una de las religiones duraderas son mediaciones de «el absoluto», pero no son el propio «absoluto». Para aplicar esta idea al hecho cristiano, lo importante no es creer en el cristianismo como la única revelación absoluta y adecuada de Dios. Lo importante, más bien, es vivir dentro de la tradición cristiana entendiéndola como un sacramento de lo sagrado, una mediación del absoluto a quien llamamos «Dios» y a quien conocemos de una manera decisiva en Jesús. El cristianismo no es el absoluto, pero apunta a él y funciona como una mediación suya.

¿Entonces son iguales todas las religiones?

Hay una aceptación fácil y casi indiferente del pluralismo religioso en nuestro tiempo. Algunos dicen: «Las religiones son todas una misma cosa», simplemente caminos distintos que van al mismo sitio. Correctamente entendida, la frase contiene algo de verdad. Pero tal como se entiende normalmente es demasiado simple. Lo hace normalmente gente a la que la religión importa poco; para esas personas no tiene sentido gastar energía en ver si una religión es mejor que otra ni formar parte de ninguna. Y el lugar al que esas diversas religiones conducen es a menudo llamado «cielo», por lo que son consideradas como vías hacia el otro mundo, no realmente como algo de esta vida y de la transformación de este mundo.

La afirmación es demasiado simple por otra razón también. Las religiones no son todas «la misma cosa». Aunque las más

[10] Una frase de Pablo en 2 Cor 4,7.

importantes tengan en común muchos elementos, en aspectos importantes pueden ser muy diferentes. Por decirlo de forma elemental: son a la vez parecidas y distintas. Es importante reconocer ambas cosas.

Sus similitudes en términos de función sacramental ya han sido descritas. Aquí ofrezco un pequeño resumen con cinco puntos que recogen sus parecidos más importantes:

1. Todas afirman «el Más», «lo real», «lo sagrado»; y también que lo sagrado puede ser conocido, no de forma completa o exhaustiva, pero sí en el sentido de poder ser experimentado. Las religiones están fundadas en destellos y visiones de lo sagrado, experiencias de ver y religar.
2. Todas afirman un camino, una senda; y todos esos caminos son variantes reconocibles de uno solo. Como se sugería en el capítulo 6, el camino de la cruz, el camino del Tao, el camino de Buda, el del islam, el del judaísmo, todos hablan del mismo sendero: el de la muerte de la vieja identidad y el nacimiento otra vez a una nueva identidad y una nueva forma de ser. Y todas se refieren a la misma transformación del yo.
3. Todas proporcionan medios prácticos (las prácticas de culto, rituales, oración, etc.) para recorrer el camino, viviéndolo, y poder experimentarlo como sagrado.
4. Todas ensalzan la compasión como la primera virtud ética de la vida. Vemos esto no solo en sus enseñanzas, sino también en los santos de las diversas tradiciones, que son normalmente encarnaciones de la compasión.
5. Todas contienen una colección de creencias y enseñanzas. Estas incluyen normalmente las Escrituras, lo que los cristianos llaman comúnmente «doctrinas», así como enseñanzas éticas. Por decirlo más sencillamente: todas las religiones están puestas en palabras.

Y, sin embargo, no son todas iguales. Son muy diferentes, tanto como la cultura y la historia que les dieron forma. Cada una tiene un mundo lingüístico-cultural propio y distinto, con sus propias historias, ritos, prácticas y *ethos*. Asistir a un culto en un templo hindú o en una sinagoga judía es una experiencia muy diferente a hacerlo en una mezquita o en una iglesia cristiana.

Como una manera de pensar sobre las semejanzas y diferencias entre las religiones, sugiero tres aproximaciones complementarias. Todas expresan el mismo punto de vista. William James, en su *The varieties of religious experience*, incluye algunos comentarios sobre las religiones del mundo. Basándose en sus estudios sobre la experiencia religiosa, concluye que las religiones del mundo alcanzan su mayor similitud en las experiencias que relatan, el camino que enseñan, las prácticas necesarias y las conductas que propician: el fruto de la compasión. Estas son las primeras cuatro semejanzas que sugiero.

Y son más diferentes, concluye, en sus creencias y en sus doctrinas (nuestro quinto punto anterior). Cuando uno piensa sobre ello, es lo que realmente se podría esperar, puesto que las creencias y las doctrinas son lo que está más afectado por las particularidades de la cultura y el lenguaje. Lo más afectado es aquello que se expresa en palabras. Para James, sus palabras difieren, pero sus formas de ver la realidad y las vidas de las que son mediadoras son similares.

Junto con otros, Huston Smith usa la expresión «la tradición primordial» como un concepto clave para pensar en las semejanzas y diferencias entre religiones. Su tradición primordial es un conjunto de ideas esenciales que subyace en todas las religiones duraderas. Este conjunto esencial tiene dos vertientes: la primera es una comprensión múltiple de la realidad: lo real incluye algo más que el mundo espacio-temporal de materia y energía. La segunda es una comprensión múltiple del yo: somos algo más que nuestros cuerpos y cerebros, y estamos abiertos, en nuestra profundidad, a ese océano del ser que llamamos Dios, Espíritu, Alá, etc. Las religiones duraderas son todas expresiones diferentes de esta sabiduría primordial, es la esencia central que subyace en sus diferentes expresiones.

Una tercera forma de expresar la misma idea, relacionada estrechamente con las anteriores, consiste en las expresiones «centro interior esencial» y «forma externa». El centro esencial, el corazón de la religión, es la experiencia de lo sagrado, de «lo real», del «Más». La forma externa es la expresión particular de la religión: incluye las particularidades del culto, de las palabras (Escrituras, historias, enseñanzas) en que se articula la tradición, de las reuniones en común para la práctica, etc. Las religiones son, pues, semejantes en sus centros esenciales interiores y diferentes en sus formas externas [11].

Volvamos a la afirmación «las religiones son todas iguales, solo caminos distintos que van al mismo sitio». Ahora estamos en disposición de ver su verdad, al tiempo que sus limitaciones. Usando la metáfora de los caminos que suben a una misma cima montañosa, las religiones duraderas son caminos que suben la misma montaña. Imaginemos una montaña ancha en su base y afilada en su cima, con el pico desapareciendo en las alturas del aire, del espacio, del vacío. En la base, los senderos están muy separados (las formas externas). Pero, al subir, esos senderos se van acercando hasta converger en la cima. Y luego, por supuesto, desaparecen [12]. Y el lugar adonde llevan, la cima, no es el cielo, sino «lo sagrado». Las religiones no están primordialmente enfocadas a la vida futura ni a los caminos que llevan a esta, sino a una vida centrada en lo sagrado, pero aquí y ahora.

Significativamente, la forma externa es importante. El pluralismo religioso más serio (a diferencia del más frívolo) implica el reconocimiento de que las formas externas de las religiones son muy diferentes. Respetar la integridad de las otras requiere ese reconocimiento. Aunque podamos afirmar que los seres humanos son todos iguales en algún sentido esencial, el no reconocimiento de que ser francés o iraquí es diferente de ser inglés o americano es no aceptar la diferencia del otro. Por lo que también en las religiones ser musulmán, judío, cristiano o budista significa ser diferentes unos de otros. No solo las religiones son diferentes; noso-

---

[11] Numerosos estudiosos emplean este lenguaje, y no estoy seguro de si se le puede adjudicar a uno en concreto. René Guénon y Frithjof Schuon usan la expresión «centro (interior) esotérico» y «formas (exteriores) exotéricas». Seyyed Hossein Nasr hace extensivo el uso de la idea en su brillante *Knowledge and the sacred*. Albany, University of New York Press, 1989.

[12] Debo la metáfora de los caminos y la montaña a Seyyed Hossein Nasr, que a su vez sigue a M. Palis, *The way and the mountain*. Londres, Peter Owen, 1991, primera edición de 1960, un libro ya agotado que no pude localizar a tiempo para leerlo al escribir este.

tros podemos aprender a apreciar y degustar sus diferencias. El mundo es más rico debido a su variedad de tradiciones lingüístico-culturales distintas.

Adicionalmente, las formas externas son importantes por razones tanto positivas como negativas. Negativamente: cuando se subrayan las formas externas, las diferencias entre las distintas religiones resaltan más que sus semejanzas. Cuando las formas externas (especialmente las Escrituras y las doctrinas) se absolutizan, como ocurre en el fundamentalismo, el resultado inevitable es el exclusivismo religioso. El auténtico diálogo se vuelve imposible, el objetivo pasa a ser la conversión y los conflictos son con frecuencia el resultado. Nuestro tiempo refleja esto último, como dice el título de un reciente libro: *El choque de los fundamentalismos* [13].

Positivamente, las formas externas importan porque son sacramentos de lo sagrado. Funcionan como mediaciones de lo sagrado y son también mediaciones del camino. En un sentido primordial son el camino: medios prácticos para vivir la vida con y en Dios.

Este punto es importante debido al contraste contemporáneo entre espiritualidad y religión. La mayoría de nosotros hemos oído decir: «Yo soy espiritual, pero no religioso». Sabemos lo que se quiere decir: hay un interés y una sensibilidad espiritual, pero no se forma parte de ninguna religión concreta. Y ese contraste contiene también a menudo un juicio de valor: la espiritualidad es «buena», la religión, «mala» o, al menos, innecesaria. La primera es vista como personal, la segunda como institucional, y vivimos una época en la que hay muchos que no valoran tanto lo institucional.

En un sentido importante, las religiones son «instituciones». Sus formas externas –Escrituras, ritos, enseñanzas, prácticas, organización– están en gran medida institucionalizadas. Son tradiciones, y estas son intrínsecamente «instituciones». La religión es una «religión organizada».

---

[13] T. Ali, *The clash of fundamentalisms: crusades, jihad and modernity*. Londres - Nueva York, Verso, 2003. El título se hace eco y rivaliza con el de un libro muy conocido sobre el conflicto entre el islam y Occidente llamado *The clash of civilizations*, de S. Huntington. Nueva York, Simon & Schuster, 1998 (ed. española: *¿Choque de civilizaciones?* Madrid, Tecnos, 2002).

Pero el contraste entre espiritualidad y religión es, al mismo tiempo, innecesario y poco prudente. Por usar una analogía que debo a Huston Smith: la religión es a la espiritualidad lo que las instituciones de enseñanza son a la educación. Uno puede aprender sobre el mundo y conseguir su educación sin escuelas, libros ni universidades, pero es como reinventar la rueda en cada generación Las instituciones de enseñanza son la forma de trayectoria de la educación a través de la historia; y también la religión (sus formas externas) es el camino que usa la espiritualidad para su trayectoria en la historia [14]. La religión –sus formas externas–, y no solo la espiritualidad, es importante. Sus formas son vasijas de la espiritualidad, mediadoras de lo sagrado y del camino.

¿Por qué ser cristiano?

Vuelvo a la pregunta con la que empezaba este capítulo: «¿Por qué ser cristiano?». Durante siglos, la respuesta convencional cristiana ha sido que el cristianismo es el único camino a la salvación. En la Iglesia católica ha sido expresado con la frase latina *extra ecclesiam nulla salus est*, «fuera de la Iglesia no hay salvación». El Concilio Vaticano II (1962-65) se alejó de esta posición, aunque algunos planteamientos recientes en Roma han vuelto en aquella dirección.

Desde su nacimiento con la Reforma, los protestantes han rechazado la pretensión de la Iglesia católica de tener el monopolio de la salvación. Sin embargo, ellos también han pretendido ostentar un monopolio cristiano: «La salvación se da solo a través de Jesús. Y nosotros tenemos a Jesús». La mayoría de los premodernos y muchos de los modernos cristianos afirman alguna versión del «exclusivismo cristiano»: solo a través de Jesús puede uno salvarse.

Pero tomar el pluralismo religioso con seriedad exige poner al exclusivismo cristiano radicalmente en cuestión y, a mi juicio, ne-

---

[14] Para todo este asunto, cf. H. Smith, *Why religion maters?* San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001.

garlo. Es imposible para muchos de nosotros creer que solo los cristianos pueden estar en relación salvífica con Dios. El conocimiento de otras religiones, y especialmente el trato con personas pertenecientes a ellas, lo han hecho imposible. Además, hay una razón de sentido común para rechazar el exclusivismo cristiano. Cuando pensamos en esa pretensión exclusivista vemos que se trata de algo bastante extraño. ¿Tiene algún sentido que «el Más» a quien llamamos el Creador de todo el universo haya escogido ser conocido solo por una tradición religiosa, que afortunadamente es la nuestra? [15]

Y hay una razón específicamente cristiana para rechazar el exclusivismo cristiano: el clásico énfasis cristiano en la gracia. Si uno debe ser cristiano para tener una buena relación con Dios, entonces existe una obligación, por lo que ya no podemos hablar de gracia, aunque podamos usar su lenguaje. Si nuestra relación con Dios se basa en la gracia, no se puede fundamentar en requerimientos u obligaciones, ni siquiera en la obligación de ser cristiano. Por supuesto, profundizar en la relación dependerá de si prestamos atención a ella, pero la relación no tiene que ver con exigencias.

Así pues, mis razones para ser cristiano no tienen nada que ver con que ese sea el único camino. Estoy convencido, como alguien que ve el cristianismo desde el paradigma emergente, de que Dios, lo sagrado, «el Más» es conocido en todas las principales tradiciones religiosas, no solo en la nuestra. Así pues, si yo pensara que tenía que creer que el cristianismo fuera el único camino, no podría ser cristiano. Además, me parece que ver las semejanzas entre el cristianismo y las otras religiones añade credibilidad al cristianismo, más que amenazar su solvencia.

Cuando el cristianismo es visto como una de las grandes religiones del mundo, como una de las formas clásicas de la tradición primordial, como un destacado sacramento de lo sagrado, entonces tiene una gran credibilidad. Pero cuando el cristianismo pretende ser la única religión verdadera, pierde buena parte de aquella. Las semejanzas son, me parece a mí, causa de regocijo, no de alarma.

[15] Un tratamiento insuperable de la teología cristiana y el pluralismo religioso lo ofrece P. F. Knitter, *No other name?* Maryknoll, NY, Orbis, 1985.

En este contexto, ¿qué ocurre con los pasajes del Nuevo Testamento que proclaman a Jesús como el «único camino»? Debemos recordar que son relativamente pocos. Además, otros pasajes, tanto en la Biblia hebrea como en el Nuevo Testamento, sugieren una visión más amplia de la presencia y la accesibilidad de Dios. Pero los pasajes del «único camino» están ahí, quizá el más famoso sea Jn 14,6: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie llega a Dios sino por mí». También es muy conocido el de Hch 4, que dice de Jesús: «No hay salvación en ningún otro, porque no se nos ha dado otro nombre bajo el cielo por el que podamos ser salvados». Podemos entender estas citas como expresiones tanto de verdad como de devoción.

Verdad. El sendero de Jesús es *el camino*: la senda de muerte y resurrección, de morir a una vieja identidad y nacer otra vez a una nueva (que subyace en el corazón del cristianismo *y* de otras religiones). Este es «el camino» expresado en forma cristiana. Para nosotros, los cristianos, Jesús es *el camino*, aunque no sea la única expresión de ese camino.

Devoción. Decir: «Jesús es el único camino», es también una forma de lenguaje devocional. Es el lenguaje de la gratitud y del amor. Es como el lenguaje usado por los amantes, cuando dicen: «Eres la persona más hermosa del mundo». ¿Literalmente la más hermosa? ¿De veras? Este tipo de lenguaje es como «la poesía de la devoción y la hipérbole del corazón» [16]. La poesía puede expresar la verdad del corazón, pero no es doctrina. Y un tipo de lenguaje así, cuando no se endurece con la doctrina, puede continuar expresando la devoción cristiana. Haciéndome eco de Krister Stendahl otra vez, podemos cantar nuestras canciones de amor a Jesús con puro abandono, sin necesidad de hacer de menos a otras tradiciones religiosas.

Entonces, ¿por qué ser cristiano? Aquí ofrezco mis propias razones, mi propio testimonio. Sospecho que es compartido por muchos.

[16] Debo la cita a J. Hick, pero no puedo localizar el libro o ensayo de donde la tomé hace más de una década. Hick es un cristiano, filósofo de la religión, y un enormemente lúcido autor de muchos libros. Articula un punto de vista muy compatible con este capítulo. Cf., por ejemplo, *God has many names*. Filadelfia, Westminster, 1982; *The fith dimension*. Oxford, Oneworld, 1999, y *An interpretation of religion*. New Haven, Yale University Press, 1989.

La primera es la importancia de formar parte de una comunidad religiosa y de una tradición de prácticas. Se trata, realmente, de un conjunto de razones que serían también motivos para un profundo compromiso en cualquier otra religión importante. Aunque uno pueda relacionarse con Dios sin participar en comunidades o en tradiciones, la comunidad y la tradición tienen importancia, porque son mediaciones para esa relación y la alimentan.

Necesitamos una senda. Sin ella estamos perdidos. La comunidad y la tradición articulan, dan cuerpo y nutren esa senda. Proporcionan medios prácticos para emprender el camino, no como exigencias para entrar en el otro mundo, sino como senda de reconexión y transformación en esta vida.

La comunidad religiosa y la tradición nos ponen en contacto con la sabiduría y la belleza del pasado. Son comunidades de memoria. Hay un gran valor en estar en contacto con el pasado. No solo contiene sabiduría, sino que también puede librarnos del provincianismo del presente, de nuestra forma limitada de ver las cosas, a la que raramente reconocemos como una forma de ceguera. Hay mucho que decir a favor del hecho de formar parte de una tradición de siglos y no de una recién formada.

Y aunque todas las tradiciones tienen sus monstruos y han sido a veces tergiversadas de formas muy crueles, también han incubado vidas llenas de compasión, valentía y alegría. Los santos de las tradiciones son los personajes más notorios que nunca han existido. La visión de una vida articulada por las tradiciones es tan atractiva como importante, no solo para nosotros en cuanto individuos, sino también en cuanto que compartimos la tierra.

Todas estas son algunas de mis razones para ser cristiano, aunque no sean razones para ser específicamente cristiano. Sobre todo son razones para ser religioso: para formar parte de una comunidad de memoria y de praxis. Es importante formar parte de una tradición y vivir más profundamente la vida de la que ella misma es mediadora.

Cuando una cristiana en búsqueda preguntó al Dalai Lama si debía hacerse budista, su respuesta, que voy a parafrasear, fue: «No, hazte más profundamente cristiana; vive con más profundidad dentro de tu propia tradición». Huston Smith dice lo mismo

con la metáfora de cavar un pozo: si lo que buscas es agua, es mejor cavar un pozo de veinte metros de profundidad que cavar cinco pozos de cuatro metros cada uno. Viviendo más profundamente dentro de nuestra propia tradición como un sacramento de lo sagrado terminamos estando centrados en aquello a lo que la tradición apunta y en lo que vivimos, nos movemos y existimos.

Un cristiano es alguien que hace esto dentro del contexto de la tradición cristiana, lo mismo que un judío es quien lo hace dentro de la tradición judía, un musulmán en la suya, etc. Y no puedo creer que Dios se preocupe por la tradición a la que cada uno pertenecemos. Todos son caminos de relación y de transformación.

Entonces, ¿por qué ser cristiano? En mi caso, por todas las razones citadas y por más.

Para mí, la tradición cristiana es algo familiar; es «mi hogar». En ella nací y en ella crecí. Sus historias, expresiones, música y *ethos* me son familiares. Ella me alimentó, aunque haya tenido que desaprender algunas de las cosas que allí me enseñaron.

En la edad adulta he crecido apreciando su extraordinaria riqueza: su antigüedad y sabiduría; la belleza de su lenguaje, música o formas de culto; su pasión por la justicia y la compasión; la gozosa bondad de sus vidas más notables. Su culto me alimenta; sus himnos me conmueven; sus escritos y su teología ocupan mi imaginación y mi pensamiento; sus prácticas me moldean. Para mí es un medio para lo bueno, lo verdadero y lo hermoso; y a través de todo esto es un medio de lo sagrado. Para mí es un sacramento de lo sagrado.

Y es mi hogar. Me resulta familiar en un sentido en que ninguna otra religión podría hacerlo. Sé que otras religiones podrían haber sido un hogar para mí; si hubiera nacido budista, musulmán o judío, por ejemplo, estoy casi seguro de que todavía lo sería. Y me doy cuenta de que algunos que crecieron cristianos fueron tan maltratados por la experiencia que el cristianismo nunca podría ser para ellos un hogar, a no ser un hogar del que uno tiene que escapar. Para ellos será necesaria otra forma de ser religioso. Pero, para mí, el cristianismo es mi hogar como no podría serlo ninguna otra tradición. Para mí, el *ethos* del cristianismo –su visión y forma de vida, sus escritos, su culto, su lenguaje, su música, su pensamiento, su visión, etc.– es mi hogar.

Y no necesitamos sentir que nuestro hogar es superior a cualquier otro para amarlo. Un himno del siglo XX, *This is my song*, expresa este amor por el hogar con mucha fuerza. Con la maravillosa melodía del «Finlandia», de Sibelius, canta al amor que sentimos por nuestra patria-hogar.

Esta es mi canción, oh Dios de todas las naciones,
una canción de paz para las tierras lejanas y para la mía.
Este es mi hogar, el país donde está mi corazón;
aquí están mis esperanzas, mis sueños, mi cueva sagrada;
pero otros corazones laten en otras tierras
con sueños y esperanzas tan elevados y reales como los míos.
Los cielos de mi país son más azules que el océano,
y la luz del sol brilla sobre el trébol y el pino;
pero otras tierras también tienen rayos de sol y trébol,
y los cielos son azules por doquier como los míos.
¡Oh Dios de todas las naciones, escucha mi canto!
Una canción de paz para sus tierras y las mías [17].

Solo necesitamos sustituir la palabra «religiones» por «naciones», «tierras» y «país». Las religiones son hogares, y para mí el cristianismo es un hogar.

Y hogar es algo más que familiaridad y comodidad. A veces sentimentalizamos el hogar, «iré a casa por Navidad», «no hay un sitio como el hogar para las vacaciones», «hogar, dulce hogar». El hogar es eso.

Pero el hogar es también crecer, madurar, aprender y vivir una forma de vida que uno pueda llevar a lo ancho del mundo. El cristianismo es una forma de vida; ese es su corazón. Ser cristiano significa vivir el camino dentro de esta tradición. En el corazón del cristianismo está el camino del corazón: una senda que nos transforma en el nivel más profundo de nuestro «ser». En el corazón del cristianismo está el corazón de Dios: una pasión por nuestra transformación y por la transformación del mundo. En el corazón del cristianismo está la participación en la pasión de Dios.

---

[17] Letra de la canción de Ll. STONE, 1934.

ÍNDICE

PRÓLOGO. ¿QUÉ SIGNIFICA SER CRISTIANO HOY? 7

1. El corazón del cristianismo en una época de cambio 11
Una época de cambios y conflictos 12
Una época de cambio de paradigma 15
Un cuento de dos paradigmas 16
Resumen de las diferencias entre los paradigmas 26
Tendiendo puentes 28
Conclusión. Una conversación sin fin 30

PARTE PRIMERA. REVISANDO LA TRADICIÓN CRISTIANA

2. La fe. El camino del corazón 35
El carácter central de la fe 37
Cuatro significados de la fe 38
Volviendo a la fe como assensus 49
Volviendo a la fe como creencia 51

3. La Biblia. El corazón de la tradición 55
La Biblia como producto histórico 57
La Biblia como Escritura Sagrada 59
La metáfora como puente 69
La Biblia como sacramento 70
La Biblia y la vida cristiana 72

4. Dios. El corazón de la realidad 75
La realidad de Dios 75
Dos conceptos de Dios 79
Dios personal 86
El carácter de Dios 89

5. Jesús. El corazón de Dios 95
Una vieja imagen de un Jesús no convincente 96
El Jesús prepascual y el pospascual 97
La naturaleza de los evangelios 99
El significado de nuestro lenguaje cristológico 102
Mirando al Jesús prepascual 105
La muerte de Jesús: la cruz en la historia y en la teología ... 108
Fe en la cruz 113
Jesús como metáfora y sacramento de Dios 114

PARTE SEGUNDA. UNA NUEVA VISIÓN DE LA VIDA CRISTIANA

6. Renacer. Un corazón nuevo 119
Renacer: su carácter central en el Nuevo Testamento 120
Nacer de nuevo: morir y resucitar 122
Nacer de nuevo: ¿por qué lo necesitamos? 130
Nacer de nuevo: el proceso 135
Nacer de nuevo: intencionalidad 138
La nueva vida 139

7. El Reino de Dios. El corazón de la justicia 143
Un énfasis descuidado: la pasión de Dios por la justicia ... 143
La pasión de Dios por la justicia en la Biblia hebrea 146
La pasión de Dios por la justicia en el Nuevo Testamento 148
Significados para nuestro tiempo 158
Conclusión 166

8. Espacios sutiles. Abrir el corazón 167
El corazón: una metáfora del yo 167
El corazón cerrado 169
Espacios sutiles 172
Espacios sutiles y prácticas cristianas 175
El corazón abierto 180

9. Pecado y salvación. Transformar el corazón 183
Pensar sobre el pecado 183
¿Qué es el pecado? 185

Salvación 192
Pecado, salvación y arrepentimiento 201

10. El corazón del asunto. La práctica 207
Los objetivos de la práctica 209
Las prácticas: formación y alimento 214
Practicar la compasión y la justicia 222
Consideraciones finales 227

11. Corazón y hogar. Ser cristiano en una época de pluralismo 229
El pluralismo religioso 230
Tres formas de ver las religiones 233
¿Entonces son iguales todas las religiones? 238
¿Por qué ser cristiano? 243

COLECCIÓN GS

Sociedad y Reino de Dios, JOSEP MARIA ROVIRA BELLOSO
Lo impuro, JEAN GUITTON
La propuesta moral de Juan Pablo II, MARCIANO VIDAL
Análisis de la sociedad y fe cristiana, JOSÉ MARÍA MARDONES
Ética civil y religión, ADELA CORTINA
¿Hacia una guerra de religión?, ROGER GARAUDY
¿Tolerancia o apostasía?, CARLOS DÍAZ
Raíces bíblicas de la fe cristiana, RAFAEL AGUIRRE
El arte y la belleza de Dios, RICHARD HARRIES
Religión y mundo moderno, LLUIS DUCH
Elogio de la conciencia, PAUL VALADIER
El hombre imaginario, ANTONIO BLANCH
"Clérigos" en debate, JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS / CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO / ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Ser cristiano en una cultura posmoderna, JUAN MARTÍN VELASCO
Religión, JACQUES DERRIDA / GIANNI VATTIMO (eds.)
Religión sin religión, MARIANO CORBÍ
Presencia elusiva, GABRIEL AMENGUAL
El Señor de los ejércitos, XABIER PIKAZA
No olvidemos el Vaticano II, GUSTAVE MARTELET
La experiencia bíblica, ANTONIO BENTUÉ
El seguimiento de Cristo, UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
Podremos vivir juntos, ALAIN TOURAINE
Teología de la liberación en América Latina, JON SOBRINO
Dios en los límites, JOSÉ ALVILARES
La palabra partida, ELMAR SALMANN
La anarquía de los valores, PAUL VALADIER
Feminismo y ética, MARCIANO VIDAL
Religiones públicas en el mundo moderno, JOSÉ CASANOVA
Un cristianismo de futuro, PAUL VALADIER
Moral de interrogaciones, JUAN MASIÁ
En el umbral del mañana, JOSÉ MARÍA MARDONES

El hombre, animal no fijado, CARLOS DÍAZ
El hombre y la religión, JUAN MARTÍN VELASCO
El espíritu de la letra, ANTONIO BLANCH
Modernidad y cristianismo, ANTOINE VERGOTE
Sobre la hospitalidad, FRANCESC TORRALBA (2ª ed.)
Don Quijote y san Francisco: dos locos necesarios, JOSÉ ANTONIO MERINO (3ª ed.)
"No olvidéis la hospitalidad" (Heb 13,2). Una exploración teológica, FRANCESC TORRALBA
La parra y la higuera. Historias y personajes de la Biblia, VARIOS AUTORES
El desafío ecológico. Creación bíblica y bomba atómica, XABIER PIKAZA
Moral social samaritana. I. Fundamentos y nociones de ética económica cristiana, JOSÉ IGNACIO CALLEJA
La interioridad: un paradigma emergente, VARIOS AUTORES
La sanación espiritual. El sentido de la enfermedad, MAXIME GIMENEZ
Moral social samaritana. II. Fundamentos y nociones de moral política cristiana; JOSÉ IGNACIO CALLEJA
Introducción a la bioética, JOSÉ RAMÓN AMOR PAN (2ª ed.)
¿Hay lugar para Dios hoy?, JOSÉ MARÍA MARDONES (coord.)
Diálogo entre religiones. Identidad y apertura, CARMEN APARICIO

¿Cuál es el corazón del cristianismo? ¿Qué significa ser cristiano hoy? En este libro se ofrecen dos respuestas bastante diferentes a estas preguntas. La primera es una visión antigua del cristianismo; la segunda, una visión emergente. Ambas están presentes hoy en las diversas Iglesias, dividiendo profundamente a los cristianos. Vivimos un tiempo de conflicto y de cambio en la Iglesia.

Esta segunda forma de comprender el cristianismo, el «paradigma emergente», ha sido desarrollada durante unos cien años llegando a ser recientemente uno de los mayores movimientos arraigados dentro de las principales Iglesias. Positivamente es el producto del encuentro del cristianismo con el mundo moderno y posmoderno, incluyendo ciencias, estudios históricos, pluralismo religioso y diversidad cultural. Menos positivamente es el producto de nuestro conocimiento de cómo el cristianismo ha contribuido al racismo, sexismo, nacionalismo, exclusivismo y otras ideologías perniciosas.

Este libro trata de describir esta forma emergente de comprender el cristianismo. Está escrito principalmente para aquellos para los que la antigua visión del cristianismo ya no funciona.

«Tengo la esperanza de que esta conjunción de estudio, experiencia y memoria pueda resultar útil para aquellos que intentan comprender cómo van las cosas en las Iglesias hoy y tratan de profundizar en su propia comprensión del cristianismo y de la vida cristiana. Por usar palabras que debo a mi esposa Marianne, este es un libro para "amantes de la fe y para aquellos que buscan la fe para amar"».

PPC

108895

ISBN 84-288-1991-2

9 788428 819916