

---

**Pero ¿qué ocurrió realmente?  
El obispo Spong se pregunta por lo sucedido realmente en la Resurrección  
John Selby SPONG**

## I. PRESENTACIÓN

Antonio CARRASCOSA MENDIETA

El texto que ofrecemos de John S. Spong es un texto peculiar por tres razones[1]. Lo es por lo que tiene de novedoso dentro del discurso religioso habitual; lo es –y mucho más– por ser de un obispo de una iglesia cristiana; y también por ser de un tono distinto dentro del conjunto al que pertenece. Estas tres razones creemos que justifican sobradamente una presentación.

El objetivo de este trabajo es, en primer lugar, situar el texto de Spong en el conjunto del libro al que pertenece y subrayar, además, la intención del mismo, que es ayudar al creyente que busca, dentro de la fe, entender y saber decirse a sí mismo y a los demás dicha fe en el lenguaje y las categorías de su tiempo. Los cuatro primeros apartados quieren cumplir este primer objetivo. El quinto apartado se sitúa en otra óptica: señalar, primero, algunas consideraciones críticas desde el punto de vista exegético, así como indicar, después, ciertos puntos de afinidad entre Spong y Légaut\*.

La figura de John Shelby Spong no es nueva en nuestra revista. En la revista «Cuadernos de la diáspora» (nº 10) y en RELaT, Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (nº 373), ya se publicó un fragmento de una obra suya anterior sobre las tradiciones recogidas en el Nuevo Testamento sobre el nacimiento y el origen de Jesús[2]. En la presentación de entonces ya se ofreció una información biográfica sobre el autor, a la que nos remitimos[3], y que completaremos con las últimas referencias bibliográficas, sobre todo, con algunas observaciones en relación con el tema de la Resurrección.

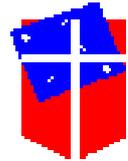
### Dos etapas en la obra de Spong

Podemos distinguir dos etapas en la trayectoria de J. S. Spong como escritor, aunque esta división sea un tanto artificial. Spong fue obispo de la iglesia episcopaliana en Newark (Nueva Jersey, Estados Unidos) durante veintiséis años, hasta que se jubiló en 1999. En el tiempo en que ejerció el episcopado, escribió más de diez libros y numerosos artículos, que le han convertido en uno de los autores cristianos más conocidos en el área lingüística inglesa. Hasta 1998, a las puertas de su jubilación, Spong se enfrentó a las cuestiones morales y de conocimiento que, como obispo, se le planteaban. El tema de fondo de todas estas cuestiones era la búsqueda de una comprensión de la revelación bíblica acorde con el universo mental de nuestra época; una comprensión que superase la lectura fundamentalista, tan frecuente en su



entorno, sin que esta superación supusiese abandonar la fe sino, por el contrario, reencontrarla en otro plano. Esta búsqueda le llevó a abordar temas de actualidad, considerados polémicos dentro del cristianismo, como, por ejemplo, los márgenes –o los extremos– de la figura histórica de Jesús, es decir, sus orígenes y su Resurrección, así como cuestiones éticas en torno a la sexualidad y a las fronteras de la vida. Como fruto maduro de este camino, Spang, a partir de su retiro, empezó una segunda etapa que podríamos denominar de síntesis, cuyo objetivo está consistiendo en repensar la imagen de Dios, la figura de Jesús, la plegaria y la Iglesia más allá del teísmo. Sus “Doce Tesis para una Nueva Reforma” pueden dar una idea suficiente de las inquietudes actuales de este obispo singular:

1. El teísmo, como forma de definir a Dios, ha muerto: ya no se puede pensar a Dios, con credibilidad, como un ser, sobrenatural por su poder, que habita en el cielo y está listo para intervenir periódicamente en la historia humana e imponer su voluntad. Por eso, la mayor parte del lenguaje teológico actual sobre Dios carece de sentido; lo cual nos lleva a buscar una nueva forma de hablar de Dios.
2. Dado que Dios no puede pensarse ya en términos teísticos, no tiene sentido intentar entender a Jesús como la encarnación de una deidad teísta. Por eso, la Cristología antigua está en bancarrota.
3. La historia bíblica de una creación perfecta y acabada, y la caída posterior de los seres humanos en el pecado, es mitología pre-darwiniana y un sin sentido post-darwiniano.
4. La concepción y el nacimiento virginales, entendidos literal y biológicamente, convierten a la divinidad de Cristo, tal como tradicionalmente se entiende, en imposible.
5. Los relatos de milagros del Nuevo Testamento no pueden interpretarse, en un mundo posterior a Newton, como sucesos sobrenaturales realizados por una divinidad encarnada.
6. La interpretación de la Cruz como un sacrificio ofrecido a Dios por los pecados del mundo es una idea bárbara basada en conceptos primitivos sobre Dios que deben abandonarse.
7. La resurrección es una acción de Dios: Dios exaltó a Jesús a la significación de Dios. Por consiguiente, no es una resucitación física ocurrida dentro de la historia humana.
8. El relato de la Ascensión supone un universo concebido en tres niveles y por eso no puede mantenerse, tal cual, en una época cuyos conceptos espaciales son posteriores a Copérnico.
9. No hay una norma externa, objetiva y revelada, plasmada en una escritura o sobre tablas de piedra, cuya misión sea regir en todo tiempo nuestra conducta ética.
10. La plegaria no puede ser una petición dirigida a una deidad teísta para que actúe en la historia humana de una forma determinada.
11. La esperanza de una vida después de la muerte debe separarse, de una vez por todas, de una mentalidad de premio o castigo, controladora de la conducta. Por consiguiente, la Iglesia debe dejar de apoyarse en la culpa para motivar la conducta.



12. Todos los seres humanos llevan en sí la imagen de Dios y deben ser respetados por lo que cada uno es. Por consiguiente, ninguna caracterización externa, basada en la raza, la etnia, el sexo, o la orientación sexual, puede usarse como base para ningún rechazo o discriminación.

Nota del autor: Estas tesis, que planteo para el debate, están inevitablemente formuladas de forma negativa. Es algo deliberado. Antes de que alguien pueda escuchar lo que es el cristianismo debe crear un espacio para esta escucha borrando las falsas concepciones del mismo. Mi libro Por qué el cristianismo debe cambiar o morir es un manifiesto que llama a la Iglesia a una Nueva Reforma. En él empecé a diseñar una visión de Dios que va más allá del teísmo, una comprensión de Cristo como presencia de Dios, y una visión de la forma que, en el futuro, pueden tener tanto la Iglesia como su liturgia...[4]

Estas doce tesis no son, ni mucho menos, "un brindis al sol", algo formulado a la ligera sólo por el prurito de ser moderno. Detrás de ellas hay muchos años de búsqueda y de fidelidad tanto en el orden personal como en el específicamente intelectual. El libro del que hemos escogido publicar un capítulo es, por ejemplo, el trabajo previo a las tesis 7 y 8, de la misma manera que el libro del que publicamos un capítulo hace siete años está en la base de la tesis 4. Tanto el libro del que el mismo Spong dice en su Nota que surgen las tesis (Por qué el cristianismo...) como, sobre todo, el inmediatamente posterior[5] buscan expresar una fe en Dios y en Jesús independiente del teísmo y son, por tanto, el trabajo que hay tras las tesis 1 y 2. Todo esto indica, como decimos, el largo itinerario, la lenta maduración que subyace tras estas tesis vigorosas, en cierto modo polémicas y radicales que, como el autor también indica en su nota, se ofrecen no como un punto de llegada sino como materia para el debate y la discusión y como punto de partida para una búsqueda posterior.

### Spong y la "doble verdad"

Hay un dato del autor que debe tenerse en cuenta desde el principio: Spong no es primeramente un teólogo o un exegeta erudito sino un pastor. Querer acercarse a su obra como a la de un teólogo o exegeta académico o universitario sería un error. Su interés como pastor de la Iglesia es ayudar al creyente a formular una fe acorde con su mentalidad, propia de su tiempo, y con el carácter adulto y maduro de su ser en otros terrenos; un ser que se sabe responsable, incompleto, en búsqueda, pero que sabe también su dignidad. Spong no escribe para el especialista bíblico sino para el cristiano que no termina de comprender los textos de su tradición dado que el universo mental al que pertenece es muy distinto. Esta preocupación es interna al movimiento de la fe que no quiere caer en la esquizofrenia de quienes viven lo religioso como una dimensión de su vida ajena al esfuerzo reflexivo y responsable que rige el resto de la misma.

Spong sabe que, en las distintas iglesias y a diferentes ritmos, los teólogos llevan siglo y medio respondiendo al reto de examinar las creencias, de diferenciar éstas de la fe y de dar a la fe un lenguaje inteligible en el universo mental actual. Los avances en materia bíblica permiten, en efecto, un acercamiento nuevo a los textos sagrados



del cristianismo. Sin embargo, esta manera nueva de interpretar la Biblia apenas llega a los cristianos de base de las distintas confesiones.

La razón de esta fractura no es la comprensible distancia que siempre hay entre especialistas y no especialistas en cualquier ámbito del conocimiento. Spong cree que, entre los responsables de las iglesias y entre los mismos teólogos y exegetas, existe el temor de que las perspectivas renovadas en la lectura e interpretación bíblica – patrimonio común ya de los estudiosos a pesar de las posturas diversas que existen entre ellos– provocarían, al llegar a los cristianos, un desmoronamiento insalvable de su fe[6]. Acostumbrados como están los fieles a sostener sus creencias sobre la base del literalismo bíblico y dogmático que hasta ahora se les ha inculcado con ahínco, ¿dónde iría a parar su fe si esta base literal se desmoronase? Ante este temor, los responsables de las iglesias, que no asumen a fondo la distinción entre fe y creencias, prefieren mantener lo que a Spong le parece una “doble verdad”: una verdad para los “especialistas”, teólogos, exegetas y gente informada, que asume, en mayor o menor medida, las exigencias del conocimiento crítico, y otra verdad para el “pueblo” al que se pretende mantener al margen, en un infantilismo impropio tanto de su madurez en otros terrenos como de la mentalidad de nuestra época.

Hay que reconocer, sin embargo, que muchos creyentes permanecen sin mayores problemas en este “infantilismo” que se ignora a sí mismo. Para ellos, no sólo Spong sino cualquier exegeta actual resultaría escandaloso e intolerable. Ahora bien, en el lado contrario, hay otros muchos cristianos a los que la lectura tradicional de la Biblia y la interpretación convencional de los dogmas les crean una tensión insostenible. Algunos de entre ellos permanecen en la iglesia con un sufrimiento, larvado o agudo, que sería evitable, y la mayoría, desgraciadamente, emigra silenciosamente y pasa a engrosar las filas de lo que Spong denomina la «asociación de antiguos alumnos del cristianismo».

La singularidad del obispo Spong y su misión como pastor incluye preocuparse de esta mayoría silenciosa, que considera importante para el futuro del cristianismo. Toda su obra es un intento de remediar esta fractura de la “doble verdad”, no sólo por mera honestidad intelectual –que también– sino por querer tomarse en serio la función de enseñar, inherente a la misión de un obispo. Spong es consciente de que mantener esta “doble verdad” está obrando, además, en contra de las Iglesias. Su preocupación es que los hombres y mujeres que quieren ser fieles a su tiempo y a su fe no tengan que elegir, erróneamente, entre abandonar la Iglesia por honestidad intelectual o seguir en ella al precio de hacer de sus creencias un feudo ajeno a la razón. La fe y la razón no son del mismo orden y, por tanto, no se excluyen. Sin duda, podremos discutir algunas de las interpretaciones de Spong, pero no podemos negarle su valentía y su responsabilidad. Otro sería el presente de nuestras iglesias si se diese, entre los responsables jerárquicos, un empleo honesto de la inteligencia, en el terreno de las fuentes y de las creencias, como el del obispo Spong[7].

Hacia una reconstrucción hipotética de los hechos



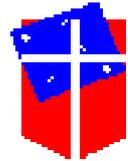
Spong no sólo se distancia de una perspectiva puramente académica por luchar contra la "doble verdad" sino por un segundo aspecto que el texto que presentamos refleja muy bien. Spong va un poco más allá de los resultados de la crítica académica y busca reconstruir, en un relato completo, aunque hipotético, qué serie de acontecimientos vivieron los discípulos, cuál fue el proceso, interior y exterior, en el que acaeció su certeza y evidencia de la Resurrección de Jesús.

En general, ante cualquier texto bíblico, es norma, entre los exegetas, conducir hacia una correcta interpretación de la experiencia creyente subyacente. Si se trata de un relato, habrá casos en los que el exegeta niegue la historicidad de lo narrado por razón de este objetivo. En dichos casos, en efecto, se esforzará por hacer ver que el mensaje de dicho texto no está vinculado a la verdad histórica de los hechos relatados. Pero, aunque pueda sugerir algunos hechos alternativos a los que ha declarado como no históricos, no se adentra en una reconstrucción hipotética completa de la serie de acontecimientos que pudieron suceder durante la experiencia de fe; experiencia que, posteriormente, llevó a la composición de dichas narraciones.

Es comprensible que la exégesis académica no quiera dar el paso de reconstruir ya que no es su labor. Entre otras cosas porque, para esta reconstrucción, hay que emplear un instrumento peligroso –aunque importante también en todo esfuerzo científico– como es la imaginación, la capacidad de representación. Spong, en cambio, dado que no es un exegeta sino un pastor, sí que da este paso. El obispo de Newark presenta, como veremos, una hipótesis que reconstruye los acontecimientos y las situaciones externas e internas que debieron de conducir a los discípulos a la experiencia de fe y, después, a la elaboración incipiente de los relatos recogidos luego en los Evangelios[8]. Spong nos devuelve una historia.

En el caso de la Resurrección de Jesús, son muchos los exegetas, de distintas tendencias y confesiones, que, desde hace decenios, coinciden en que los relatos de las apariciones no nos ofrecen una descripción de hechos sucedidos tal y como se narran. Lo verdaderamente importante de dichos relatos es la experiencia que vivieron los testigos. Esta experiencia fue evolucionando en su expresión, oralmente primero y por escrito después, hasta llegar a las narraciones de que disponemos. Como creyentes, no nos interesan tanto los detalles narrativos cuanto la experiencia original de los testigos; una experiencia que de fondo supone la afirmación de la realidad de Resurrección de Jesús en tanto que "exaltación a la derecha de Dios".

Entre los especialistas, es muy variada la comprensión de esta experiencia original, así como la atribución de historicidad a los distintos detalles de los relatos. Las posturas van desde los que niegan que las apariciones fueron constatables empíricamente hasta los que lo afirman. Para entender este carácter empírico, digamos que, entre los que afirman que las apariciones fueron constatables empíricamente, estas apariciones habrían podido ser registradas por una cámara fotográfica o por un magnetófono que, por hipótesis, hubieran podido encontrarse en el lugar de los hechos. Los que niegan este carácter a las apariciones suelen rechazar también la historicidad de la tumba vacía, mientras que, para los que lo afirman, la



tumba vacía es también un dato irrenunciable, consecuencia de la resucitación física de Jesús.

Ahora bien, ningún especialista –se sitúe en uno u otro extremo, o en una de las muy variadas posturas intermedias– se plantea una reconstrucción de la sucesión de hechos que ocurrieron en el entorno de los discípulos tras la muerte del Maestro. Parece lógico que no lo hagan los más favorables a la historicidad de lo que se narra en los textos pues, aunque no se aferren a una lectura literal de todos los detalles, nunca negarán el aspecto empírico de los hechos fundamentales: hubo una tumba, el cuerpo de Jesús no estaba allí y los discípulos fueron realmente testigos de unas apariciones objetivas y externas a ellos. Pero, ¿qué ocurre con los otros, con los que comprenden la experiencia de la Resurrección de Jesús no como un fenómeno observable empíricamente sino como una experiencia interior, y el sepulcro vacío como un relato simbólico? Tampoco los exegetas de esta línea suelen ir más allá de la simple negación de la literalidad de los relatos. A lo sumo remiten a una experiencia interior de los testigos sin concretar nada acerca de los acontecimientos que rodearon dicha experiencia.

Hay que tener, como decíamos, una vocación como la de Spong para ir un poco más allá. Ahora bien, ¿qué sentido tiene ensayar una reconstrucción histórica a sabiendas de que entrará en ella una dosis no pequeña de imaginación y de especulación? A mi juicio, este esfuerzo por insertar de nuevo la experiencia en un marco narrativo – conforme con determinados resultados de la crítica histórica– tiene sentido por dos cosas: por una parte, significa un trabajo de purificación de nuestra fe para centrarla en lo que es propiamente su objeto y no en los elementos accesorios, deudores de una cosmovisión determinada, hija de una mentalidad concreta; y, por otra parte, significa un esfuerzo por dar nuevo cuerpo a la fe conforme al estado actual de los conocimientos y hacerla no sólo comprensible sino capaz de ser vivida, imaginada y sentida a nuestro modo. Entre las muchas maneras de favorecer esta purificación y esta reformulación, un relato, una historia tiene la virtud de dotar de “naturalidad” a aquello que debió de ocurrir y que está en la base de la experiencia de la Resurrección de Jesús por parte de los primeros discípulos.

Es cierto que se corre el riesgo de que algunos detalles, hechos o secuencias de la narración puedan ser discutibles desde el punto de vista de la crítica histórica, como enseguida veremos; pero incluso estos elementos discutibles siempre favorecerán la impresión de que las experiencias de los protagonistas no están en un plano inaccesible a la razón del lector. A esto es a lo que llamamos “naturalidad”. Puede que no fuera exactamente así como nos lo narra el relato de Spong, pero lo que ocurrió fue así de “natural”. Esta “naturalidad” es la que intenta Spong transmitir en el capítulo que ofrecemos, en el que recoge, como decimos, algunos de los resultados de los estudios exegéticos actuales. El intento de Spong no es una especulación arbitraria y sin base alguna sino que se sustenta en unos determinados datos resultantes de la investigación bíblica reciente. Hubiera podido incorporar otros elementos; algunos de los que utiliza son objeto de discusión por algunos especialistas; pero los que utiliza



---

no cabe duda de que pertenecen a lo que es materia de intercambio libre entre los investigadores.

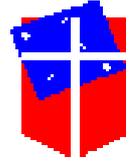
## Fundamentos exegéticos de la reconstrucción de Spong

Hasta aquí hemos presentado la figura de Spong, la intención que le guía, lo que le diferencia de los especialistas bíblicos y lo que, por eso, le caracteriza como pastor. Nos toca ahora enmarcar el texto de Spong en el contexto del libro al que pertenece. Esto, en cierta manera, ya lo hace el propio Spong pues el comienzo de su capítulo tiene algo de recapitulación. El "marco" que ofrecemos ahora pretende, sobre todo, resumir y enfatizar algunos aspectos de la reconstrucción de Spong

Hasta llegar a este capítulo 19, nuestro autor ha escrito 230 páginas. Su punto de partida es el de la moderna crítica bíblica: distinguir, en todo texto, entre el mensaje y la forma de expresarlo, entre la experiencia y la manera de contarla. Para nuestra mentalidad, educada en la ciencia y en la crítica, tal distinción es esencial. Los textos bíblicos intentan transmitir experiencias de fe sirviéndose de los modos y costumbres literarios de la época. Para una mentalidad premoderna, la forma es parte esencial del mensaje: por ejemplo, en los relatos de la Creación del Génesis, algunos elementos que pertenecen a la forma narrativa (secuencia temporal de seis días, orden en la creación de las diferentes creaturas, etc.) son tan esenciales como el poder creador de Dios, que es, propiamente, el mensaje. Con la llegada de la razón crítica y del progreso científico en todos los órdenes, muchos datos bíblicos ya no admiten una lectura literal, ni ser considerados como hechos históricos. Conservan, eso sí, la belleza de lo arcaico, del mito en cuanto historia. De este modo, no para negar el contenido de la fe sino para destacarlo, tenemos que distinguir entre la experiencia que se pretende transmitir y los medios de hacerlo; y, en muchos casos, está claro que los medios son unos relatos míticos (y por tanto, sin verdad histórica), lo cual no impide que su contenido sea verdadero en otro nivel: antropológico, filosófico, creyente.

Esta distinción entre una realidad, su experiencia y la expresión de dicha experiencia, formulada de muy diversas maneras, independientes de lo que consideramos hoy veracidad histórica, ha conducido a los especialistas bíblicos, durante el último siglo, a un trabajo de desmitologización de los textos con el fin de llegar al mensaje original[9]. Fiel a una larga tradición en este sentido, Spong insiste en que los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento son unos mitos, aunque específicos. Los mitos no son todos iguales; no es lo mismo uno griego que otro nórdico, uno caldeo que otro judío. Por tanto, para poder llevar a cabo este trabajo de distinción, es comprensible que tengamos que conocer muy bien las particularidades de los escritores bíblicos, su forma de componer sus mitos.

Aquí es donde Spong acude a una explicación clave en su obra: el midrásh. Para nuestro autor, el método midráshico constituye la forma principal de la Escritura sagrada. ¿En qué consiste este método? En resumen, es una manera de interpretar todo lo que ocurre en el presente conectándolo con un momento del pasado considerado sagrado. Esta conexión establecida por el midrásh no es sólo temática



sino también formal. El autor midráshico, al narrar el presente siguiendo el esquema de otras historias similares del pasado, conocidas de antemano por el lector, conecta el acontecimiento presente con aquél, y así favorece su comprensión y su inclusión en la cosmovisión religiosa judía[10].

Como bien señala Spong, el midrásh es mucho más que un mero recurso al pasado para interpretar el presente. Presupone una concepción del tiempo y de la verdad diferentes de las de la mentalidad moderna y occidental. En el universo mental israelita donde se forja la literatura midráshica, se entiende que Dios salva a su pueblo en una acción permanente y sostenida a lo largo de la historia. Tal como decíamos, para poder comprender cómo se actualiza esta salvación de Dios en un determinado hecho se recurre a otros hechos del pasado y se narra el hecho presente de un modo similar a como se presentaron los hechos antiguos. Para la comprensión midráshica, la realidad no es, en sentido estricto, una sucesión de hechos salvadores en el tiempo sino una misma salvación que se actualiza en distintos momentos de la historia; momentos que se pueden reconocer como salvíficos en la medida en que se atienen a unas claves conocidas por el lector. Un midrásh nos ayuda a comprender que una experiencia presente es salvadora (y por tanto verdadera) al conectarla con los símbolos y experiencias con las que se expresó en el pasado dicha salvación.

Para la mayoría de los especialistas bíblicos, el método midráshico es fundamental a la hora de comprender la literatura judía del tiempo en que se forja el Nuevo Testamento. Casi ningún exegeta excluiría hoy esta perspectiva para interpretar, por citar dos ejemplos muy claros, los relatos de la infancia de Jesús o los cuarenta días en el desierto. Pero Spong va más lejos al aplicar este método midráshico a los relatos de la Resurrección, algo no tan frecuente entre los biblistas. Nuestro autor cree haber hallado el camino particular para desmitologizar los relatos pascales. Lo importante en dichos relatos será, no tanto tener por históricos los detalles históricos o cronológicos cuanto descubrir qué permitió que unos determinados acontecimientos ocurridos en torno a la muerte de Jesús fueran conectados con la salvación sostenida de Dios a lo largo de la historia.

Para acercarse a lo que pasó con Jesús, los primeros capítulos del libro de Spong empiezan por examinar los testimonios más antiguos sobre la Resurrección, y luego sigue con el resto en el orden temporal en que fueron escritos. Yendo, pues, de los testimonios escritos en fecha más cercana a los hechos, a los escritos de fecha más lejana, descubre una progresiva adición de elementos en los relatos que le parece sumamente reveladora.

Spong empieza por Pablo, cuyas cartas auténticas son, ciertamente, los escritos más antiguos del Nuevo Testamento. Para el apóstol de los gentiles es Dios quien lleva la iniciativa en la Resurrección de Jesús que, siendo real, en ningún lugar se entiende en sentido físico, como un regreso de Jesús a este mundo después de su muerte. La Resurrección en Pablo consiste en el hecho, no constatable empíricamente, de la "exaltación" de Jesús, después de su muerte, a la presencia de Dios. Y esto vale para comprender tanto la propia experiencia de Pablo en el camino de Damasco como las apariciones de las que son testigos Cefas y los demás discípulos (1 Cor 15, 1-11).



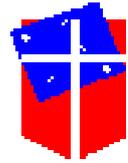
Estamos acostumbrados a leer a Pablo después de los Evangelios, y teniendo de fondo las narraciones evangélicas, lo cual nos hace tener aprioris en su lectura. A los primeros destinatarios de sus cartas, que no conocían los Evangelios dado que éstos se escribieron después[11], Pablo les habla de la Resurrección de Jesús no como un encuentro físico con él o como una vivificación de su cuerpo sino como una revelación, a los discípulos (primero, a Pedro, luego, a los doce y, luego, a quinientos y entre ellos a él), de que Jesús está junto a Dios. Tal es el núcleo de lo que se ha denominado después una "cristofanía". Para Pablo, Dios Padre es el actor principal de la Resurrección de Jesús, y éste es el sujeto pasivo de dicha acción divina. No hay rastro de la tumba vacía.

Spong expone a continuación cómo los Evangelios incorporaron algunos relatos historiadados de la resurrección, con un buen número de detalles que caían fuera de la primigenia descripción paulina. Marcos es el primero en hablar del sepulcro vacío y del hecho de que el poder de resucitar habitaba en el propio Jesús (Mc 16, 1-8). No obstante, Marcos no nos describe ninguna aparición. Simplemente remite a los discípulos a Galilea donde podrán encontrarse de nuevo con el Maestro (16, 8). Por consiguiente, el Evangelio más antiguo aún habla de la resurrección sin necesidad de encuentros físicos con él y conservando la localización en Galilea, muy importante para Spong[12].

Mateo refuerza la tradición de la tumba vacía con detalles sobre la custodia de la misma por soldados romanos (Mt 27, 62-66; 28, 11-15). Por otra parte, las apariciones empiezan a describirse como encuentros físicos. La primera aparición, de la que son testigos las mujeres, se localiza, además, ya en Jerusalén (28, 9-10), aunque la aparición a los discípulos se sigue situando en Galilea (28, 16-20).

Lucas, por su parte, resalta aún más lo físico del encuentro de los discípulos con el Maestro: Jesús camina con los discípulos y come con ellos (Lc 24, 13-35; 36-49). Además, Lucas distingue entre "resurrección" y "ascensión", con lo que introduce un período terreno intermedio hasta que el Jesús resucitado entra definitivamente en la esfera divina y se oculta y desaparece. Asimismo Lucas suprime toda referencia a Galilea pues todos los sucesos ocurren en Jerusalén. Por último, la tradición del sepulcro vacío se refuerza con la visión del mismo por Pedro (24, 12).

Como era de esperar en este aumento progresivo de detalles sensibles a medida que nos alejamos de los hechos, el autor del Cuarto Evangelio amplía el número de apariciones: a María Magdalena (Jn 20, 10-18), a los discípulos sin Tomás (20, 19-22), a los discípulos con Tomás (20, 24-29), y a los discípulos en la pesca milagrosa (21, 1-23). Además, introduce detalles para reforzar la corporeidad física del Jesús resucitado, tales como el hecho de poder tocar sus heridas (20, 27) y comer pan y pescado con ellos (21, 12-13). Con todo, Spong señala que el Evangelio de Juan conserva reminiscencias de lo más primitivo: primero, la localización en Galilea, donde ocurre la cuarta aparición, junto al lago; y, segundo, algo más importante: el lenguaje de la resurrección en clave de "exaltación", a la manera de Pablo, que recorre todo el Evangelio.



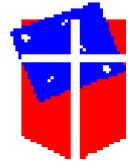
Según Spong, la elaboración paulatina de las narraciones, donde los elementos sensoriales y empíricos fueron tomando fuerza a medida que pasaban los años, fue para resaltar la realidad de la experiencia interior de los discípulos. Esta forma de resaltar la realidad de la experiencia tuvo, sin embargo, con el tiempo, una contrapartida. La insistencia en los elementos sensoriales y empíricos oscureció el hecho de que la experiencia fue interior y de que dichos detalles no pueden interpretarse literalmente. Para llegar a la experiencia originaria hay que preguntarse por qué escribieron los discípulos lo que escribieron, qué les llevó a crear este tipo de hechos contados, y, dando un paso más, cuáles fueron las imágenes interpretativas que utilizaron para construir los midrásh que conectaron la Resurrección de Jesús, tal como la contaron, con la fe inserta en una forma mental israelita de los discípulos.

Spong menciona tres imágenes típicas del Antiguo Testamento. En primer lugar, la del sacrificio expiatorio y de la víctima propiciatoria, recogida fundamentalmente en la Carta a los Hebreos: Dios hace entrar en su presencia al que se ha ofrecido a sí mismo como sacerdote y víctima a la vez. La segunda imagen es la del Siervo Sufriente del Segundo Isaías (capítulos 40-55). Los autores del Nuevo Testamento tuvieron que enfrentarse al desajuste radical entre la vida ejemplar de Jesús y su ignominioso desenlace. Más aún, tuvieron que interpretar como victoria de Dios lo que fue la derrota humana de su Maestro. Y la conexión de ésta con los poemas de Isaías les ayudaba a hacerlo. Finalmente, Spong menciona la imagen del Hijo del Hombre, un título cuyo significado es muy discutido, pero que parece ser el único que Jesús llegó a aplicarse. En la conciencia judía es una figura asociada al Juicio Final. Por eso habría ayudado a los primeros cristianos a interpretar la muerte de su Maestro como el momento definitivo del juicio de Dios.

Pero, como hemos señalado antes, Spong no se conforma con aclarar las interpretaciones y con exponer la función interpretativa de estas tres imágenes bíblicas sino que intenta indagar y reconstruir los hechos. Aunque los textos neotestamentarios apuntan a expresar la experiencia más que a informar de unos hechos históricos, podemos encontrar, en dichos textos, pistas sobre las circunstancias históricas iniciales que la elaboración paulatina de los relatos no ha borrado completamente. Estos detalles son los mimbres sobre los que Spong elabora su reconstrucción hipotética.

Spong se fija en cinco pistas en concreto. La primera es la localización: todo parece señalar que fue en Galilea –y no en Jerusalén– donde se fraguó la experiencia de la Resurrección. Tras huir de Jerusalén y regresar a su tierra, los discípulos permanecieron durante unos meses en Galilea donde vivieron una experiencia nueva que, sólo unos meses después, en la fiesta de los Tabernáculos, llevaron a Jerusalén. Como consecuencia, el sepulcro vacío no sería sino una leyenda posterior.

La segunda pista es la primacía de Pedro en la experiencia de la resurrección. Tanto los relatos del encuentro con Jesús resucitado como otros episodios evangélicos situados antes de la muerte de Jesús pero que, en su origen, debieron de ser efecto de encuentros posteriores (por ejemplo, la Transfiguración, o Jesús caminando sobre



las aguas) sitúan a Pedro en el origen de la fe en el Resucitado[13]. A juicio de Spong, Pedro fue quien tuvo una experiencia que luego compartirían los otros discípulos.

La tercera pista consiste en observar que el contexto de esta experiencia es la comida en común en recuerdo de Jesús. Los discípulos, aglutinados por Pedro, se debieron de reunir frecuentemente en Galilea en torno al pan y al pescado (quizás alguna vez también con vino, cuyo uso se reservaba a las fiestas), tal como les había enseñado el Maestro. Debió de ser en este contexto donde surgió la conciencia de que él vivía y seguía presente entre ellos.

Estas tres pistas acerca de los hechos originales establecen, según Spong, el marco natural y comprensible donde se gestó la experiencia de la Resurrección de Jesús por parte de los discípulos. Spong añade aún otras dos pistas que refuerzan, en cierto modo, las anteriores. La cuarta pista es que el "tercer día" no es una indicación temporal de tres días reales pues, en la tradición israelita, el "tercer día" apunta al momento decisivo y crítico de la consumación temporal, es decir, a lo que podríamos llamar el "final de los tiempos". Como consecuencia, la experiencia de la Resurrección se fue forjando progresivamente, durante un lapso de tiempo más amplio. En el contexto de todo lo anterior, la quinta y última pista resulta lógica y, de hecho, ya la hemos mencionado: la tradición funeraria de Jesús sería de carácter legendario. Lo más probable, en efecto, dado el conjunto de los datos en que se fija Spong, es que el emplazamiento de la tumba de Jesús fuese desconocido, de manera que las perícopas sobre el entierro y el sepulcro, en las que intervienen algunas mujeres y un par de hombres honrados, debieron de proceder de una leyenda que cuajó tardíamente.

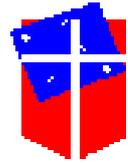
Con todos estos datos, Spong ha puesto las bases para iniciar su reconstrucción especulativa de los hechos. Llegados a este punto, su texto ha quedado suficientemente enmarcado. El lector hará bien en pasar a leerlo directamente y sacar sus propias conclusiones antes de volver a las apostillas que ofrecemos en el siguiente apartado, el último de nuestra presentación.

## Valoración crítica

Tal y como indicamos al principio, no quisiéramos concluir esta presentación sin ofrecer, a partir de nuestra simpatía básica por el texto de Spong, primero, algunas precisiones y apostillas al mismo, basadas en datos exegéticos que, a nuestro juicio, el autor no considera lo suficiente. En segundo lugar, señalaremos asimismo algunas afinidades entre el texto de Spong y la propuesta espiritual de Légaut.

Ciertamente, no es éste el lugar para una crítica académica de los fundamentos exegéticos utilizados por Spong para construir su especulación. Ello nos llevaría a un tipo de reflexiones técnicas que se alejan de nuestros objetivos y que, honradamente, deberían incluir una exposición más detenida de los argumentos del propio Spong, no sólo en este libro sino en otros. Nos limitaremos, por tanto, a apuntar algunas reservas ante sus argumentos al contrastarlos con otras perspectivas de la exégesis actual.

Lo que está claro es que, en el estudio científico de las Escrituras, existen diversas perspectivas, instrumentos y métodos, y, en cuanto a resultados, no existe ninguna



exégesis perfecta y globalizante. No lo es la de Spong ni puede serlo ninguna otra. Pero es que, además, Spong nos ofrece un texto que, pese a ser discutible en algún aspecto exegético, no se queda sólo en el plano de la exégesis sino que pasa al plano pastoral conforme a la función de enseñar o de predicar propia de un sucesor de los apóstoles (de ahí el "kerigma"); y, en este nivel, el espíritu que alienta en el texto de Spong es de gran calidad. De la misma manera que podemos leer los sermones o los comentarios exegéticos de autores del pasado y captar en ellos –no en todos– una calidad esencial, independiente de que sus conocimientos exegéticos ya sean obsoletos, del mismo modo podemos captar la calidad espiritual del texto de Spong pese a discrepar de algunos puntos de su método o de sus interpretaciones.

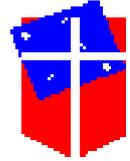
## A. El método del midrásh

La piedra angular del planteamiento de Spong es el método midráshico. Éste es su particular acento, del que deriva sus principales conclusiones. Hace ya varias décadas que el método midráshico es una de las claves en la interpretación exegética de los textos bíblicos. Más discutible es, sin embargo, la primacía que le concede Spong. Es innegable que este método es el más apropiado para algunos textos claramente elaborados como midrásh (los relatos del Nacimiento de Mateo y Lucas, por ejemplo). Sin embargo, quizás sea demasiado arriesgado querer leer así pasajes mucho más complejos como los de la Pasión y la Resurrección.

La influencia del Antiguo Testamento sobre la redacción del Nuevo se ejerce de muy diversas maneras y no sólo a través del midrásh. A veces da la sensación de que Spong identifica demasiado a la ligera un texto como midrásh por el mero hecho de descubrir en él reminiscencias del Antiguo Testamento. Que un texto tenga resonancias veterotestamentarias no significa, sin más, que tenga que ser catalogado como midrásh. Es cierto que el método midráshico pone de relieve, como ningún otro, la continuidad entre las experiencias creyentes de los discípulos de Jesús y los textos religiosos, no sólo bíblicos, a los que tenían acceso. Pero quizás este método resulte más endeble a la hora de abordar la novedad (a veces incluso discontinuidad y ruptura) que supuso Jesús para los que creyeron en él. Es inevitable que ciertos acentos dejen en segundo plano otras cuestiones. Spong busca comprender el proceso interior de Pedro, y esto le resulta más plausible recurriendo a las pistas de continuidad, a las pistas de que Jesús era el cumplimiento de unas expectativas, más que a las pistas de que Jesús suponía una novedad inasimilable, tal como luego quedaría de manifiesto cuando las comunidades fueron separándose de las sinagogas y fueron además separadas de ellas.

## B. El uso de la cronología textual

En el planteamiento de Spong es asimismo crucial el repaso temporal que hace de los textos que nos hablan de la Resurrección, en la medida en que este recorrido le permite descubrir una evolución significativa desde las cartas de Pablo hasta el Cuarto Evangelio. Leer los textos en el orden en que se han escrito es, sin duda, un instrumento valiosísimo en exégesis. Pero es más complejo de lo que parece. La



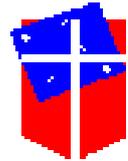
ordenación temporal de los textos neotestamentarios que sigue Spong se rige por la fecha de su redacción final. Aborda la evolución del tema de la Resurrección empezando por las cartas paulinas y pasando, después, por Marcos, Mateo, Lucas y Juan.

Sin embargo, los especialistas bíblicos, cuando plantean un estudio evolutivo de este tipo, tienen en cuenta no tanto la fecha de la redacción final de todo el documento cuanto la fecha en que pudieron haberse creado los distintos fragmentos. Los textos bíblicos, aunque tienen siempre un redactor final, son fruto de largas tradiciones orales y escritas. Puede ocurrir que un escrito sea posterior a otro en su redacción final y contener, en cambio, algunos pasajes o frases más antiguos. Necesitaríamos, por tanto, analizar con más detenimiento los relatos evangélicos sobre las apariciones recogidos en cada uno de los Evangelios para ver, en ellos, la evolución que han podido seguir las tradiciones que hay detrás. Una investigación de este tipo podría conducirnos a tradiciones que pueden ser contemporáneas o incluso más antiguas que las formulaciones paulinas. Spong, de hecho, no ignora esta complejidad cuando, a partir del cap. 21 del Evangelio de Juan, se fija en la perícopa de la pesca milagrosa que le remite a otras perícopas recogidas en otros Evangelios y situadas en la vida pública de Jesús.

### C. La tradición del sepulcro vacío

Otro ejemplo de la dificultad que acabamos de indicar es el de la tradición del sepulcro vacío, cuyo papel es ciertamente relevante en la especulación hipotética de Spong. Atendiendo a criterios puramente históricos, la tradición del sepulcro vacío, aunque se recoge por primera vez en el Evangelio de Marcos, es muy anterior a la fecha en que se terminó este escrito (después del año 70 dC.). Spong, al situar la experiencia primera en Galilea, considera la tradición del sepulcro vacío como una leyenda de segundo rango, igual que las tradiciones de las apariciones más físicas. Sin embargo, esta cuestión no está resuelta sino que permanece abierta para exegetas situados en diferentes puntos del abanico que antes trazamos.

No obstante, sea como fuere, en el planteamiento de fondo de la propuesta de Spong, el asunto de la tumba vacía no deja de ser una cuestión menor, un tema lateral que no afecta sustancialmente a su línea general. Independientemente de que pudiera ser cierta históricamente la existencia del sepulcro vacío, en el sentido de que no se pudo encontrar el cuerpo de Jesús ni donde se había colocado tras su muerte por los que lo habían ajusticiado ni en ningún otro sitio, se puede seguir pensando que lo más plausible es que la experiencia de la Resurrección de Jesús comenzase a acaecer en Galilea, a partir del proceso de recordación interior de Pedro y luego de los otros discípulos. En definitiva, la suerte que corrieran los restos de Jesús no afecta a la comprensión de la experiencia de la Resurrección tal y como la entiende Spong. De forma provocativa podríamos decir que, aunque se conociese el paradero de los restos de Jesús y éstos se hubiesen embalsamado, y aunque su tumba se hubiese conservado, ello no afectaría a lo esencial de la Resurrección y de la experiencia de la misma en la línea de lo fundamental que busca Spong.



Otra cosa es que, como la experiencia de la Resurrección de Jesús por parte de los discípulos (no la misma Resurrección de Jesús) desembocó en una evidencia indudable ("Jesús vive junto a Dios y es el Señor"), y como, a la hora de expresar esta experiencia, los discípulos recurrieron a decir "lo hemos visto", este uso del verbo "ver" pudiese llevar, poco a poco, por un lado, a dejar de lado tanto el origen galileo de la experiencia como lo inasible y directamente personal de la misma y de la presencia real en medio de ellos de Jesús resucitado; y, por otro, a atribuir una mayor materialidad a dicha presencia y, por tanto, a una elaboración ulterior del dato, hipotéticamente original, del sepulcro vacío.

Esto no significa negar el hecho de que la ausencia del cuerpo de Jesús pudiera ser un apoyo externo para que cuajase en los discípulos la experiencia de la Resurrección de Jesús, sobre todo cuando ésta se trasladó a Jerusalén. El dato del sepulcro vacío, o, mejor, desconocido, y, en consecuencia, del cuerpo no encontrado, pudo llevar o bien a una leyenda posterior acerca de la tumba vacía y del posible robo del cuerpo o por unos o por otros, o bien a hacer, de este dato, una premisa: la premisa de la "tumba vacía", enfatizada por el enterramiento y el embalsamamiento posterior, y convertida en algo previo e indispensable para las apariciones empíricas posteriores del Resucitado.

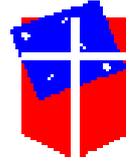
#### D. Otras cuestiones puntuales discutibles

En este orden de cuestiones laterales discutibles, cabe señalar también otros dos datos de la reconstrucción de Spong que resultan cuestionables dado el estado actual de la exégesis. El primer dato es la identificación de María Magdalena con María de Betania, y el segundo, el de sus reservas acerca de la historicidad de Judas. Aunque en ambos casos la mayoría de los especialistas no daría la razón a Spong, su especulación hipotética de lo que fue la experiencia de la Resurrección por parte de los discípulos quedaría intacta. En notas a pie de página en el mismo texto de Spong abordaremos ambos temas.

#### E. ¿Está la experiencia de la Resurrección fuera del espacio y el tiempo?

Aparte de cuestiones exegéticas, hay un tema en el que la terminología de Spong nos resulta algo imprecisa. Nos referimos a cuando nuestro autor habla de la Resurrección como de algo que está más allá del espacio y del tiempo, cosa que ilustra con un ejemplo tomado de la física: la teoría del "Big Bang". El ejemplo de este momento inicial puro, fuera del espacio y el tiempo, resulta original e ilustrativo, pero sólo hasta cierto punto.

Estamos de acuerdo con Spong en que la realidad de Jesús Resucitado, en la medida en que pertenece al ámbito de Dios, no es una realidad espacio-temporal. Pero lo que busca Spong no es el Jesús Resucitado en sí sino la experiencia de la Resurrección por parte de los discípulos después de haber sido éste ajusticiado. En propiedad, esta experiencia no puede decirse que esté absolutamente fuera del espacio y del tiempo. Aunque la manifestación a los discípulos del Jesús Resucitado ("cristofanía") no fue una realidad registrable por una cámara fotográfica o un magnetófono –tal como

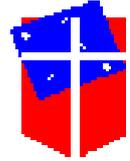


dijimos-, algo de lo que supuso en los discípulos dicha experiencia sí que hubiera podido grabarse por tales medios (palabras, compromisos, gestos, cambios en la conducta y en el ánimo, etc.). La experiencia interior, ciertamente, no es registrable por medios físicos, pero, como experiencia humana que es, por muy interior que sea, hay que decir que se da en el espacio y en el tiempo y que tiene unas manifestaciones indirectas en los sujetos; hay unos frutos, hay unos dones. Aunque nuestra fe no nos exige, en nuestra comprensión de la Resurrección, una resucitación del cuerpo de Jesús, ni, en nuestra comprensión de la experiencia de la misma por los discípulos, un encuentro físico de éstos con el Resucitado (es decir, un encuentro objetivo y sensible –óptico, audible, táctil- para cualquiera que estuviera ahí independientemente de su propio itinerario y de su propio ser), dicha experiencia no deja de ser, aunque extraordinaria, una experiencia humana en un tiempo y espacio determinado. A pesar de que la realidad de Jesús Resucitado queda fuera del espacio y del tiempo, Simón, sujeto primordial de la experiencia, no lo está.

F. Afinidad entre el ensayo de Spong y algunos aspectos del pensamiento de Légaut  
El hecho de que para Spong sea Simón el personaje principal de su reconstrucción dramática de la experiencia de la Resurrección nos da pie para destacar algunos puntos de confluencia entre el obispo de Newark y Légaut. Simón reflexionando sobre la vida de Jesús es un ejemplo no pretendido de la actividad espiritual del recuerdo de la que habla Légaut en sus escritos. Légaut habla de esta actividad, en primer lugar, en el capítulo IV de *El hombre en busca de su humanidad*, es decir, en «La intelección de la propia muerte». Hacer de la propia muerte el último acto de la propia vida implica haber entrado suficientemente en la intelección de ésta mediante la actividad espiritual del recuerdo que trasciende la actividad de la memoria y todos los resortes de autodefensa de nuestro “ego”. Ahora bien, entrar en esta intelección de uno mismo comporta entrar en la significación capital de otros en nuestra vida, lo cual orienta nuestra actividad espiritual del recuerdo más allá de nosotros mismos. Sin duda, en el caso de Légaut, esta «recordación» le llevó a pensar, intensa y frecuentemente –y muchas veces como por sorpresa-, en Monsieur Portal. Por ahí debió de ser por donde llegó Légaut a entrever lo que debió de suponer, para los discípulos –y entre ellos especialmente para Simón, según Spong-, entrar en la intelección de Jesús tras haberlo perdido[14]. Lo cual comportó comprender la fe de los discípulos en Jesús como una relación inspiradora que seguían teniendo todos ellos y que les llevó a decir que “vivía”.

Légaut coincide, pues, con Spong en que la reflexión de los discípulos y su recuerdo de lo que habían vivido con Jesús fue el caldo de cultivo donde se gestó una nueva relación de ellos con él o, mejor dicho, donde se reactivó la misma relación que ya tenían pero de la que todavía no eran plenamente conscientes:

Lo que Jesús fue para sus discípulos, fruto del ser singular de él y de ellos, es la base fundamental de su fe. Las asiduas reflexiones de los discípulos sobre la vida del Maestro y sobre lo que habían vivido con él, así como su progresiva comprensión de la existencia misma de Jesús, captada desde dentro, hicieron que descubrieran, pasado



el tiempo, tanto lo que él había sido para ellos antes de que fueran conscientes de ello, como lo que siempre sería, de entonces en adelante[15].

Quizá lo que subraya Légaut, de forma diferente a Spong, es que, si Simón reflexiona sobre lo ocurrido con Jesús, es porque en ello le va la vida dado que pensar en su propia vida y en la de Jesús es uno y lo mismo pues el sentido de la vida de uno y de la del otro van unidas. Esta unión es la fe, que es de un orden que no es ni el de la mera psicología ni el de la mera adhesión intelectual a una doctrina. ¿No podría aplicarse especialmente a Simón, luego llamado Pedro, este párrafo de Légaut?:

Las relaciones así concebidas y mantenidas con el Verbo de Dios, con Cristo resucitado, que son consecuencia de la doctrina, aunque se cultiven con fuerza, pertenecen a un orden totalmente distinto al de los vínculos de amor con alguien al que se ha conocido en profundidad y al que no se cansa uno de descubrir, de quien uno ha recibido mucho y nunca cesa de seguir recibiendo y sin el cual uno se sentiría huérfano. A decir verdad, estos vínculos –a diferencia de las relaciones consecuencia de la doctrina – son como los lazos con alguien que da sentido a la vida de uno; alguien que está en el centro del propio vivir y que, si nos faltase, nos derrumbaríamos: sin él, uno ya no podría volver a dejar pasar su tiempo en la inconsciencia del día a día absorto en las tareas profesionales o políticas, pese a su interés o a su urgencia[16].

Un segundo punto de coincidencia entre Spong y Légaut es la importancia que ambos conceden al contexto de la celebración de una comida juntos como marco para el recuerdo del Maestro. Légaut concede a la renovación de la Cena, un lugar primordial en la vida de fe de los discípulos:

Se comprende la importancia que revistió, a los ojos de los discípulos, vueltos de su desolación después de la muerte de Jesús, la última Cena que habían tomado con él pocas horas antes de su muerte y que, herederos de su Maestro, volvían a tomar juntos. Esta acción, vinculada al último gesto de aquél a quien amaban, memorial de todo cuanto habían vivido con él, salida del ser mismo de Jesús en la hora en que, más que obrar, existía en ellos, mantenía, en ellos y entre ellos, su presencia. El pan y el vino que juntos consumían, obedeciendo a la última invitación que habían recibido de él, era el signo de lo que él fue en el instante supremo y de lo que siempre sería para ellos[17].

¿No es plausible, por tanto, la hipótesis de Spong de que la iluminación inicial y básica de los discípulos, que luego se expresó en los relatos de las “apariciones” o de las “cristofanías”, fuese en el contexto de una rememoración de las comidas que tuvieron cuando él vivía?[18]

Pero, al margen de estas cuestiones de contenido, hay un tercer punto, más de fondo, que nos remite a Légaut y que no es otra cosa que la intención misma del obispo Spong. Lo decíamos al principio: Spong no es un exegeta sino un pastor. Partiendo con suficiente rigor de los datos que la exégesis nos aporta, Spong aborda un auténtica “lectura espiritual” de los textos en la línea, sugerida por Légaut, de una búsqueda personal en el trato y frecuentación de las Escrituras. Los métodos



histórico-críticos aplicados a la exégesis no son, por sí solos, un acceso a Jesús, y tienen su peligro si no se integran dentro de una búsqueda de este tipo:

Detenerse en este nuevo saber textual es hoy el obstáculo más sutil y por ello más temible para la verdadera comprensión de un hombre [como Jesús] cuya prestigiosa personalidad, como sucede también con muchos otros de menor talla, supera su propia vida y, con más razón, trasciende lo que la historia puede decir objetivamente de él. Sin duda, las Escrituras están en el origen del camino que conduce a Jesús, pero a condición de que uno se esfuerce por alcanzar su auténtico mensaje yendo, convenientemente, más allá de su sentido literal[19].

En este esfuerzo por ir "convenientemente más allá de un sentido literal" establecido conforme a la técnicas modernas de leer y de interpretar los textos de las tradiciones antiguas, se inscribe, a nuestro juicio, el trabajo de Spong que, lejos de ser una simple especulación académica, supone una auténtica búsqueda espiritual. Cuando Spong elabora su reconstrucción sobre lo que pudo suceder en el interior de Simón, el discípulo que sostuvo y confirmó la fe de sus hermanos, coincide con Légaut que dice que «el camino que conduce a Jesús pasa por el de aquellos que lo conocieron y reconocieron»[20]. Su propuesta, por un lado, tiene suficiente rigor crítico como para hablar a nuestra mentalidad de hoy, pues resulta plausible a la hora de reconstruir los hechos, pero, por otro lado, es mucho más que esto: con independencia de los datos laterales en los que podamos discrepar, Spong consigue señalar un camino para formular nuestra fe en Jesús en términos adecuados al universo mental en el que vivimos justo porque se fija, precisamente, en lo que es esencial en la fe. Si, al terminar de leerlo, uno se siente invitado a proseguir una búsqueda de Jesús así de "natural", es que Spong ha cumplido su misión de pastor, y el lector quedará, entonces, enormemente agradecido.

## II. «PERO, ¿QUÉ OCURRIÓ REALMENTE?»

Una reconstrucción especulativa

John Shelby SPONG

«Todos lo abandonaron y huyeron» (Mc, 14, 50).

«Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como al trigo. Pero yo he orado por ti, para que permanezcas en la fe. Y tú, cuando vuelvas sobre ti, afianza a tus hermanos» (Lc 22, 31-32).

La cuestión y el camino recorrido

Pero, ¿qué ocurrió realmente? No basta con decir qué no ocurrió. Es fácil identificar los elementos legendarios de los relatos de la Resurrección. Ángeles que descienden en medio de terremotos, que hablan y hacen rodar las piedras; tumbas que están vacías; apariciones que desaparecen; hombres ricos que ponen sepulcros a

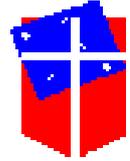


disposición; ladrones que hacen comentarios desde las cruces de su tortura... Todo esto son leyendas; leyendas sagradas, añadiría yo, que, sin embargo, no dejan de ser leyendas.

El rechazo del valor histórico de estos detalles bíblicos, tan familiares como legendarios, no concluye, sin embargo, nuestra búsqueda de lo que ocurrió; simplemente nos traslada a otro nivel, donde nos planteamos otra cuestión: ¿Qué fue y cómo debió de ser lo que ocurrió para que diera origen a todos estos detalles legendarios que se acumularon en torno a la Resurrección? ¿Por qué se acumularon? Cientos de millones de personas han vivido y muerto sobre esta tierra sin que a su alrededor se hayan forjado leyendas semejantes. Y eso que algunas fueron famosas y poderosas. ¿Por qué, entonces, se formaron en torno a aquel hombre y en aquel tiempo y lugar? ¿Quién era y es Jesús de Nazaret? ¿Por qué los acontecimientos ocurridos después de su muerte poseen semejante poder? ¿Qué pudo contribuir a unos cambios tan drásticos como la transformación de unas vidas, la supresión del miedo y de la desesperación, la aparición de un nuevo coraje, la redefinición de Dios y unos nuevos modelos de culto? ¿Qué ocurrió para que la gente empezase a decir de Jesús de Nazaret, con un convencimiento reverencial: «¡La muerte no puede retenerle!» y «¡Hemos visto al Señor!»?

Tal como sugería que haríamos al principio de este libro, nos hemos esforzado por entrar en aquellos momentos nacientes de la historia de nuestra fe, en el «big bang» de los comienzos de la historia cristiana. Hemos buscado y encontrado una nueva lente, la lente del midrásh, con la que leer nuestros relatos sagrados. Hemos intentado experimentar y sentir los problemas que tuvieron los escritores del siglo I cuando intentaron transmitir –sin duda tras el hecho de la vida terrena de Jesús ya consumada– el poder y el significado latentes en aquel momento crítico en que nació el cristianismo. Con nuestra mentalidad del siglo XX, hemos procurado abarcar la realidad del mundo en que se escribieron los Evangelios; mundo en el que no había ni libros ni periódicos ni fotografías ni bibliotecas ni emisoras de radio ni de televisión ni reporteros ni, desde luego, ningún testigo presencial.

Hemos visto cómo el cristianismo, con la destrucción, por obra del ejército romano, de Jerusalén, que era el centro judío del cristianismo, cambió en el año 70 d.C. Hemos anotado algunos de los cambios que se operaron cuando esta historia de fe tan profundamente judaica empezó a flotar en un mar que era, ante todo, gentil, en el que no se conocían ni las tradiciones fundacionales judías ni su visión original del mundo. Vimos, pues, cómo las experiencias que eran familiares al pueblo judío se distorsionaron al transferirse a un ambiente no judío, y fueron mal interpretadas por mentes no judías. Sentimos el dolor de unas comunicaciones rotas cuando un mundo cristiano formado por gentiles, profundamente ignorantes de la manera judía de escribir y de entender la Escritura, procedió, sobre la base de una mala interpretación del carácter sagrado de unas palabras, a imponer la autoridad de la inerrancia literal de dichas palabras. Y advertimos, asimismo, cómo la historia de la fe cristiana iba embelleciéndose, y cómo se resaltaban los elementos milagrosos y se desarrollaban las leyendas.



Cuando pudimos ver de forma manifiesta el desarrollo de tales modelos en los escritos que poseemos, compuestos entre los años 70 y 100 d.C., empezamos a comprender que otro tanto debió de ocurrir entre los años 30 y 70, cuando todavía no se habían puesto por escrito los recuerdos. En este túnel inexplorado del tiempo, ¿cómo fueron embelleciéndose los hechos, cómo fue destacándose lo milagroso y cómo fueron creciendo las leyendas? Cuando avanzamos a través de este proceso en el tiempo, advertimos qué poco sólido es el terreno, cuán movediza es la arena y cuán resbaladizas son las pendientes por las que se desliza nuestra frágil comprensión de la realidad y de la fe.

Hemos analizado los propios textos bíblicos, y han demostrado ser poco fiables si lo que buscamos son hechos objetivos y detalles consistentes. Los relatos evangélicos de la Resurrección presentan pocas coincidencias si atendemos a los hechos tal como éstos se exponen literalmente. Con todo, en medio de esta confusión de pormenores, queda claro un testimonio poderoso acerca de una determinada realidad que fue proclamada con especial intensidad: «La muerte no puede retenerle. Hemos visto al Señor».

Por eso procuramos penetrar en el significado de las palabras que aquellos primeros cristianos utilizaron y captar así la esencia de la experiencia que habían vivido, así como el significado que habían encontrado en Jesús. Hemos visto cómo interpretaron a Jesús –y a lo sucedido con él– sirviéndose de imágenes y títulos familiares en el judaísmo como los de profeta-mártir, héroe salvífico, víctima de un sacrificio expiatorio, siervo sufriente e hijo del hombre. Pero esto no nos dice todavía por qué tales palabras e imágenes les parecieron apropiadas. Por eso tenemos que seguir preguntándonos: ¿Qué ocurrió para que estas palabras e imágenes se aplicasen a Jesús?

En nuestra búsqueda de pistas que nos ayuden a entrar en el túnel oscuro que media entre la muerte de Jesús en torno al año 30 y los textos escritos acerca de la Resurrección, tenemos que sacar ahora algunas conclusiones a partir de las pistas que hemos estudiado.

He llamado la atención, en primer lugar, sobre los datos que apuntan claramente al hecho de que fue en Galilea, y no en Jerusalén, donde nació el momento de la Pascua de Resurrección. Una vez establecido esto, encajaron muchas otras cosas. Si Galilea fue primordial, entonces los ángeles de la tumba vacía, la propia tumba con su piedra imponente desplazada y las visitas de las mujeres, es decir, toda la tradición funeraria ha de dejarse de lado y considerarse como una suma de hechos no objetivos sino narrativos.

Estos elementos de la tradición fueron, pura y simplemente, mitos y leyendas surgidos más tarde, en un contexto jerosolimitano, entre gente que era incapaz de contar de otro modo el significado trascendente que había captado y que resucitó el núcleo mismo de sus vidas. La primacía de Galilea significa, además, que todos los relatos de apariciones (con su pretensión de ser manifestaciones físicas del cuerpo muerto que, de alguna manera, habría sido revivificado y habría salido del sepulcro) son leyendas y mitos que no pueden tomarse en sentido literal. El Jesús resucitado no



comió pescado literalmente en Jerusalén. Tomás no tocó las llagas físicas de sus costado. La Resurrección puede significar muchas cosas pero estos detalles no forman literalmente parte de su realidad. Afirmar que Galilea es el emplazamiento primario de la experiencia de la Resurrección es un paso decisivo que, además, la misma Biblia parece reconocer, tal como vimos.

Nuestra segunda pista era que, cualquiera que fuese la realidad de la experiencia de la Resurrección, Pedro fue la persona decisiva en el corazón de la misma. Tal como vimos, los mismos Evangelios parecen testificarlo de forma profunda y obvia. De manera que este hecho nos llevó a considerar la probabilidad de que muchas de las cosas dichas a Pedro y de Pedro en los Evangelios, incluido el cambio de su nombre, fueron episodios posteriores y no anteriores a la Resurrección.

Nuestra tercera pista apuntó a la enigmática conexión existente entre la Resurrección y la comida. El pan partido, en primer lugar, y el vino distribuido, de forma secundaria, se agregaron durante nuestro examen, de un modo único y persistente, a lo que debió de ser la experiencia de la Resurrección. Lo cual podría significar que cada comida, cada historia de alimentación recogida en los Evangelios podría muy bien ser un relato no anterior sino posterior a la Resurrección.

Nuestra cuarta pista consistió en ver que cualquier referencia literal de tiempo deducida de la expresión de «el tercer día» había que dejarla de lado. Vimos que este símbolo evolucionaba desde «después de tres días» hasta «el tercer día» bajo la influencia de otras expresiones como «el primer día de la semana» y «el día del Señor». Identificamos además esta expresión con una tradición posterior, que se desarrolló en Jerusalén. En consecuencia, separamos el momento de la experiencia de la Resurrección de cualquier referencia temporal, de modo que ésta pudo flotar libremente, sin datación alguna, antes de insertarse en una referencia específica.

Por último, analizamos las tradiciones funerarias de los distintos Evangelios y consideramos los episodios de José de Arimatea y de Nicodemo como leyendas forjadas en la tradición de Jerusalén. Y descubrimos, además, en el libro de los Hechos, en un discurso atribuido a Pablo, algo que muy bien podría ser un fragmento de un hecho verídico que, por recordado, no acabó de desaparecer. Según este fragmento, Jesús habría sido enterrado por quienes lo ejecutaron, tal como correspondía a los criminales convictos, lo cual podría haber sido especialmente cierto con él puesto que todos sus discípulos lo abandonaron y huyeron[21].

A través de todas estas pistas, acabamos por regresar al momento de la muerte de Jesús: un momento que parecía estar conectado con la celebración de la Pascua judía si bien el modo exacto de tal conexión es una fuente de conflicto entre los distintos Evangelios. Llegados a este punto, quiero intentar re-crear aquí el momento, entrar en la experiencia y buscar la realidad que irrumpió en el mundo y cambió la faz de la historia de los hombres. ¿Qué ocurrió, pues, de hecho?

Mi convicción definitiva

Para empezar, permítaseme una afirmación obvia: ¡Después de todo, no se puede más que especular! En definitiva, en esta investigación se llega a un punto en el que



uno tiene que decir sí o no a Jesús, y sí o no al significado de su vida. La línea ya está trazada y sólo hemos de decidir si queremos traspasarla por la fe o si rehusamos dar el paso y nos apartamos de esta tradición. Al final, al margen de la hondura en la búsqueda en las Escrituras, de la profundidad del análisis de los detalles textuales y de las otras cuestiones que pueden suscitarse, hay que pronunciarse: o Cristo es la fuente de resurrección que está dentro de nosotros o debemos confesar, honestamente, que hemos llegado a perder la fe en él.

La especulación acerca de lo que ocurrió no puede sustituir al convencimiento de que ocurrió algo real. Pero la especulación puede ser una ayuda para estimular y alentar a otras personas a viajar con nosotros hacia el posible encuentro con el Cristo resucitado. Con este propósito es como ofrezco esta propuesta de reconstrucción. Soy una persona de esas que tienen un sentimiento de búsqueda permanente, que continuamente me asedia. Quiero relacionar y combinar las cosas para poder acercarme, de forma racional y por medio de un proceso racional, al último rincón del misterio. Reconozco que mis procesos racionales sólo pueden conducirme hasta la frontera del misterio, nunca hasta su corazón. Pero, al menos, deseo caminar hasta el umbral de lo último y pronunciar ahí o un sí sonoro que me motivará para proseguir mi viaje hasta Dios, o un no sonoro que me forzaré a cesar en mis esfuerzos.

No puedo dar mi sí a unas leyendas que claramente se han creado de forma que hoy no podemos sino considerar fantástica. Caso de no poder impulsar mi búsqueda más allá de los mensajeros angélicos, de las tumbas vacías y de las apariciones, no podría decir sí a la Resurrección. No quiero permitir que mi mente del siglo XX esté comprometida con el literalismo de otra época que hoy no puede ser creído en un sentido literal. Si la Resurrección de Jesús no puede ser creída más que asintiendo dócilmente a las descripciones fantásticas que se incluyen en los Evangelios, el cristianismo está condenado. Porque, dado que esta visión de la Resurrección no es creíble y dado que todo consiste en ella, entonces, el cristianismo, que depende de la verdad y autenticidad de la Resurrección de Jesús, tampoco resulta creíble. De manera que, si éste es el requisito para la fe cristiana, entonces tendría que abandonar con tristeza la casa de mi fe. Ahora bien, en este eventual abandono de la Iglesia cristiana me acompañarían todos los estudiosos destacados del Nuevo Testamento del mundo entero, católicos y protestantes, como E. C. Hoskyns, C. H. Dodd, Rudolf Blutmann, Reginald Fuller, Joseph Fitzmayer, W. E. Albright, Raymond Brown, Paul Minear, R. H. Lightfoot, Herman Hendrickx, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Karl Rahner, Phyllis Trible, Jane Schaberg, D. H. Nineham, Maurice Goguel e incontables más. Todos ellos son especialistas de gran honradez personal. Ninguno de ellos considera literales los relatos de la Resurrección, pero no por eso abandonan la adoración de Jesús como su Señor. Yo tampoco la abandono[22].

No hay ningún éxodo de este grupo hacia fuera de la Iglesia cristiana porque estamos convencidos de que la realidad de la Resurrección no queda limitada a las palabras de las leyendas cristianas que se desarrollaron a partir de ella. Podemos rechazar los relatos literales acerca de la Resurrección y no rechazar, sin embargo, la verdad y el poder de la Resurrección en sí. Es la distinción que se impone hacer. No tendríamos



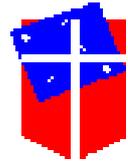
las leyendas de no haber existido un momento que fue tan indescriptible que fueron necesarias todas estas leyendas para explicarlo. Ni tampoco tendríamos una tradición sobre la Resurrección de no haber habido una experiencia tan real de ella que las palabras terrenas no pudieron contenerla. La Resurrección nos señala una dimensión que se hizo tan visible que, originariamente, la única respuesta apropiada fue el silencio extático.

Para mí, las tradiciones evangélicas indican la verdad; no son la verdad. Sólo mediante una teoría retrocedo desde los relatos evangélicos hasta el momento del nacimiento del cristianismo, de la misma manera que los físicos y astrofísicos sólo retroceden, mediante la teoría, hasta un instante tan pequeño que los relojes no pueden medir: la millonésima de segundo del comienzo mismo de la creación, que contiene el último secreto de cómo llegó el universo a la existencia. En ese sentido, yo rastreo el desarrollo de nuestra tradición cristiana desde su primer momento como los físicos y astrofísicos rastrean el desarrollo del universo desde el suyo. Teoría tras teoría, todas han ido quedando descartadas como inadecuadas a medida que se iban descubriendo nuevos conocimientos. Se encontraron pistas sucesivas –en las ondas electromagnéticas, en los rayos radiales y en la luz en los límites del espacio– que demandaban formular, cada vez, teorías nuevas. Mientras tanto, sin embargo, nadie dudaba de la realidad del universo, que continúa pidiendo alguna explicación.

De modo parecido, tampoco yo dudo de la realidad que apareció en el tiempo y en la historia y que llamamos Resurrección. Hay efectos mensurables que derivan de este momento y que demandan explicación. En la historia del cristianismo se han ofrecido varias explicaciones. Algunas de las primeras aparecen en los mismos textos del Nuevo Testamento. Tales explicaciones no son sagradas. Pero sí lo es el momento que dio pie a todas ellas. A mi entender, este momento no está en el tiempo ni en la historia, ni ocurrió dentro de nuestro concepto de espacio. Como no lo estuvo tampoco la Creación. Tiempo y espacio son propiedades del universo, y la Creación ocurrió “antes” de que los hubiera. Pero indicar que la Resurrección no fue una realidad que puede contenerse en el tiempo y en el espacio no significa que no sea real como lo fue el “big bang” que inauguró el tiempo y el espacio; significa, simplemente, que yo no asocio ni la realidad del universo ni la realidad de la Resurrección a las categorías de espacio y de tiempo. Pero, ya basta con esto. ¿Qué ocurrió para que el movimiento cristiano estallase en el tiempo y durase durante estos dos mil años de historia? ¿Cuál es mi mejor conjetura, mi mejor especulación culta al respecto?

La crucifixión tal como pudo haber ocurrido

Jesús fue apresado. Se había convertido en anatema para las autoridades religiosas a la defensiva. Había relativizado las exigencias de la Ley, introducido nuevos valores en competencia, quebrado el poder de los controles religiosos y amenazado a la nación con la anarquía religiosa. Era un peligro para el poder, el orden y la autoridad religiosos. Dado que una de las funciones históricas de la religión es controlar la ansiedad, impedir que se formulen preguntas que no tienen respuesta y mantener el



juego de «Finjamos que podemos controlar nuestro mundo», la amenaza de aquel hombre resultaba intolerable. Así que los dirigentes religiosos, en colaboración con los funcionarios romanos, lo hicieron morir.

La ejecución ocurrió durante los días de la Pascua judía. El pueblo estaba agitado y revuelto. El yugo de la dominación extranjera era pesado. La jerarquía religiosa había conseguido un *modus operandi* con las autoridades romanas. Hasta el sumo sacerdote se mostraba obsequioso con ellas. Por su parte, el imperio, que gobernaba Judea, se aseguró así el poder y la influencia del sacerdocio judío, aunque éste operase sólo dentro de un área restringida. Era un poder limitado pero, en cualquier caso, de importancia para los romanos. Y aquel hombre, Jesús, representaba una amenaza para este poder. Si por su acción y su predicación se llegaba a aflojar el control del sistema religioso, si llegaba a cundir la anarquía religiosa, las autoridades romanas impondrían un control total. Por eso Jesús, el profeta de Galilea, tenía que desaparecer.

Una señal de la falta de poder del sacerdocio del templo se ve en su necesidad de contar con la cooperación romana en las causas capitales. Dicha cooperación se lograba muy fácilmente, sin embargo, ya que los funcionarios romanos no querían alentar a los líderes religiosos rebeldes. Los detalles de la ejecución de Jesús pueden carecer de historicidad literal. Seguramente, la historia de Pilato dejando en libertad a un preso notable llamado Barrabás, que significa «el hijo de Dios» (bar = hijo, Abbá = Dios como padre), es legendaria. Sin embargo, permanece el hecho de que Jesús de Nazaret fue ejecutado y de que, al morir él, su movimiento terminó pues «todos lo abandonaron y huyeron».

En este sentido, el episodio de las negaciones de Simón contiene, indudablemente, un núcleo histórico aunque los detalles no deberían tomarse al pie de la letra. Dicho núcleo es creíble por contravenir algo tan común como que un movimiento no se inventa, normalmente, historias hostiles a sus dirigentes. Por contraste, la historia del discípulo amado, que permanece al pie de la cruz –y que sólo se cuenta en el Evangelio de Juan y cuyo corolario es que Jesús le encomienda el cuidado de su madre–, representa el núcleo de una leyenda interesada, creada por los miembros de la comunidad joánica para exaltar el prestigio de su mentor espiritual.

La probabilidad más fuerte, respecto de los discípulos, está a favor de la verdad sin componendas expresada en la frase citada antes: «todos lo abandonaron y huyeron». Jesús murió solo. Tuvo la muerte de un criminal ejecutado públicamente, y su cadáver recibió, probablemente, el tratamiento que suele reservarse a los infortunados que entran en esta categoría. Fue retirado del instrumento de su ejecución –del madero de la cruz– y depositado y sepultado en una fosa común. Después no se conservó ningún recuerdo de aquella fosa pues no se concedía ningún valor a quienes se ejecutaba así. El enterramiento eliminaba el hedor de la carne putrefacta hasta que, al cabo poco tiempo, sólo quedaban algunos huesos sin identificar. E incluso éstos desaparecían sin tardanza pues la naturaleza recupera eficazmente sus recursos.

Nadie sabe la fecha exacta de la crucifixión. Los Sinópticos y el Evangelio de Juan la sitúan en un momento cercano a la fiesta de la Pascua judía y no veo razón alguna



para ponerlo en duda. Sin embargo, quedan demasiadas cuestiones pendientes para tomar al pie de la letra tanto el intento de los Sinópticos de hacer coincidir la Última Cena con la festividad de la Pascua, como el del Cuarto Evangelio de unir no la Última Cena sino el día de la crucifixión de Jesús con el día en que se sacrificaba el cordero pascual.

¿Cuánto tiempo permaneció Jesús en la cruz antes de morir? No creo que nadie lo sepa. Conviene recordar que quienes hubieran podido observarlo y transmitir esta información lo habían abandonado y habían huido. La intervención de José de Arimatea, las tinieblas que envolvieron la tierra, el desgarramiento del velo del templo, el grito extático y creyente del Centurión, son todos elementos propios del desarrollo de una leyenda. El enterramiento precipitado antes del Sabbath sólo es una parte de la leyenda funeraria. Nadie sabe cuánto vivió Jesús en la cruz, cómo murió, cuándo lo bajaron o dónde fue sepultado, «porque todo ellos lo abandonaron y huyeron». Esto significa que no hubo visita de las mujeres al sepulcro para ungir a Jesús el primer día de la semana puesto que no hubo tumba conocida ni información de cuándo había muerto o de dónde lo habían sepultado.

Considero muy posible —y a ello me he referido antes— que, en algún momento, María Magdalena intentase encontrar el sitio donde depositaron, al final, los restos. Sin embargo, fracasó porque no había ninguna tumba marcada. Habían retirado el cuerpo de Jesús, y María, como líder del duelo, fue incapaz de localizar el sitio «donde lo habían puesto», como dice el texto. María puede que hiciera este viaje inevitable de las dolientes por cuanto creo que existe una fuerte probabilidad de que la mujer que llegó a llamarse Magdalena fuese la misma María que vivía con su hermana Marta en Betania, a unos pocos kilómetros de Jerusalén, en una casa que Jesús visitaba frecuentemente. He sostenido e intentado probar esta posibilidad en un libro anterior, Jesús, hijo de mujer[23].

La respuesta de los discípulos a la desgracia [I]

Pero ¿adónde fueron los apóstoles en su huida? «Seréis dispersados cada uno por su lado, y me dejaréis solo» (Jn 16, 32). Estas palabras de Juan han preservado una pista magnífica. Estas palabras, en efecto, dicen que «cada uno se fue por su lado» o que se marchó a su casa. Ahora bien, por lo que respecta a Simón —cuyo nombre algún día será Pedro— y probablemente también a los demás discípulos, su casa era Galilea. Como el dato anterior parece ser que Jesús y sus discípulos llegaron de Galilea a Judea por el camino del desierto, es decir, por el este del Jordán para evitar los peligros de Samaría, sospecho que los discípulos regresaron a su casa por la misma ruta por la que vinieron. Esto significaría que Betania, situada al este de Jerusalén, les quedaba de camino. Como habían estado en Betania —según los textos— durante la semana anterior al prendimiento, lo normal sería que hubieran ido allí después de la muerte de Jesús, tanto más cuanto que el lugar cogía de camino.

No tengo ni idea de cuántos discípulos marcharon en aquella dirección pero estoy seguro de que Simón estaba entre ellos. Sospecho que fue en aquella casa y durante aquella noche cuando se conoció su negación en medio de la pena y del dolor. El



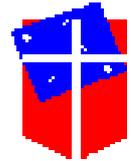
pesar y la cólera son emociones estrechamente unidas y esta unión debió de ser muy especial en aquella casa en que residía la mujer más cercana a Jesús y más estimada por él. Seguro que ella no dejó de manifestar sus sentimientos a Simón si de algún modo le hacía responsable de la muerte del Maestro.

Son muchos los elementos en esta historia que me inducen a preguntarme por la historicidad del final de Judas Iscariote. ¿Fue su traición un invento para que, comparativamente, resultase menos desconcertante la conducta del resto de los discípulos, que huyeron y lo abandonaron? Judas parece ser una creación típica del midrásh. Ni siquiera está clara la razón por la que traicionó a Jesús. ¿Se debió a que era difícil de localizar? Además, el detalle de las treinta monedas de plata puede encontrarse en el profeta Zacarías[24], los dos relatos contradictorios de su muerte[25], el episodio del pan mojado en la salsa durante la última cena[26] y, finalmente, el mismo sobrenombre de Iscariote, con muchas interpretaciones sin que ninguna satisfaga realmente; todos estos pormenores suscitan en mí la duda acerca de la historicidad de Judas[27].

También advierto que especialmente el Cuarto Evangelio presenta a María Magdalena en una relación estrecha y confiada con Simón y con el discípulo amado. No pretendo tomar al pie de la letra el relato que habla de esta relación, pero sí quiero registrar la idea de que tales personas se conocían bien, con una cierta intimidad (Jn 20, 3). Asimismo querría notar que, cada vez que se da la lista de las mujeres en los evangelios, siempre se nombra a María Magdalena la primera. Y no creo que esto sea mera casualidad o coincidencia. A mí se me antoja significativo este detalle dado que, en el Siglo I, las mujeres tomaban su estatus del marido.

Así, la noche de después de la crucifixión de Jesús, sitúo a Simón en la casa de Betania que pertenecía a María, llamada Magdalena, y a su hermana Marta. Y contemplo una escena en la que se mezclan el trauma, el pesar, la cólera y la desesperación, por no hablar del miedo. Sospecho que Simón continuó su viaje tan pronto como pudo. Tenía que volver a su casa, buscar la seguridad de Galilea y la sensación confortante de reencontrarse entre las cosas que le eran familiares. Ningún sitio podía parecerle más tolerable en aquel momento de su vida. Al clarear, se adentró, pues, por el penoso camino del desierto e hizo el largo recorrido por el este del Jordán. Recorrer la distancia que separa Jerusalén de Galilea podía suponer, a pie, entre siete y diez días. No se podía caminar durante el calor del día ni con la oscuridad de la noche, por lo que la marcha se limitaba a las horas entre el amanecer y el mediodía y entre la puesta de sol y la noche cerrada. Poco había que temer en aquel viaje pues el anonimato era lo propio de cualquier viajero. Pasaron así algunos días antes de que Simón regresase a Cafarnaúm o a Betsaida, y más días aún – posiblemente semanas– antes de que superase el trauma lo suficiente como para empezar a poner en orden su vida.

El impacto de Jesús sobre Simón debió de haber sido enorme. Nadie está seguro, ni siquiera los evangelistas, de cuánto tiempo había girado la vida de Simón en torno a la de Jesús. Simón había escuchado las enseñanzas de Jesús y había observado su influencia en los demás. Simón había visto la calidad de la vida de Jesús y, tal vez,



había tenido el privilegio de compartir la relación de Jesús con Dios más que el resto. Jesús había enseñado a orar a Simón. Le había amado personalmente, le había llamado por encima de las barreras que los prejuicios habían levantado contra los samaritanos, las mujeres e incluso los gentiles como la mujer siro-fenicia. Cada una de estas experiencias había sido una llamada para Simón. Jesús había hablado acerca del reino de Dios que irrumpía en la historia, acerca del juicio final y acerca del fin de los tiempos. A través de sus palabras, Simón había intuido que la vida misma de Jesús estaba relacionada de algún modo con aquel reino y su llegada. Tal vez Jesús era un signo del mismo, tal vez su agente, o tal vez el secreto de su vida estaba en su incorporación, de algún modo, al significado de aquel reino.

Simón había visto en Jesús una rara integridad personal que se manifestaba en el coraje de ser él mismo en cualquier circunstancia. Cuando la gente acudía a él para escucharlo y aclamarlo, no perdía la cabeza. Y, cuando las fuerzas de los enemigos lo cercaban, no hurtaba el rostro por miedo ni su espíritu se turbaba por la ira. Jesús parecía estar libre de la necesidad de que las respuestas de los demás lo definieran. Y Simón anhelaba tener esta libertad.

Jesús parecía conocer asimismo la manera como estar presente ante los otros. Comprometía cada momento y se entregaba a cada persona con la intensidad de lo eterno. Tanto cuando estaba con el llamado joven rico –que llevaba los signos externos del poder terreno– como cuando estaba con la mujer sorprendida en adulterio, lo hacía sin otro poder que la petición de clemencia, la atención, la mirada y la presencia entregadas totalmente conforme necesitaba aquella persona. La persona en cuestión era, en aquel momento, como si fuese lo único que contase en la vida de Jesús. De esta manera, parecía desafiar, con su propia vida, la jerarquía de valores con la que los seres humanos juzgan a los demás. Para Jesús cada persona llevaba la imagen de Dios, era merecedora del amor de Dios y, en consecuencia, cada persona tenía dentro de sí la posibilidad de desarrollarse hasta la vida plena del Espíritu de Dios.

La mentalidad popular de la época entendía que las enfermedades y las desgracias eran castigo por una vida de pecado y, sin embargo, Jesús abrazaba a los leprosos. La inmoralidad era señal de rebelión ante los caminos de Dios y, sin embargo, Jesús no se negó al contacto de la mujer que lo ungió, y llamó al discipulado a quienes desempeñaban la profesión de recaudadores de impuestos. En una sociedad en la que las mujeres no eran personas idóneas para conversar con ellas, Jesús se puso a hablar con una junto al pozo de Siquem, y tomó en serio sus preguntas y le abrió nuevas perspectivas para su vida. Cuando los niños acudían a él, los acogía bondadoso y reñía a quienes pensaban que no podían intervenir y preguntar. Simón había visto todas estas cosas y muchas más. No eran cosas que le pasaban por la cabeza sin más. Seguramente empezaban a entrar en los estratos de su subconsciente y a quedar registradas en él: «justo ésa era su manera de ser».

Para Jesús, Dios era una realidad poderosa y Simón estaba en situación de compartir aquella realidad. Para Jesús, Dios era «Padre», un concepto constantemente expresado con la palabra aramea Abbá, llena de connotaciones de intimidad, solicitud,



amor y perdón. Para Jesús, Dios era un padre que acoge a su hijo caprichoso, un pastor que busca la única oveja perdida o una mujer que barre solícita hasta encontrar la moneda extraviada. A este Dios, todos podían acudir y abrirle su corazón y expresar sus necesidades por insignificantes que fueran. Cualquiera podría haber aprendido de Jesús a decir a Dios: «Danos nuestro pan de cada día» o «Líbranos del mal»[28]. Cualquiera podía haberse sentido animado a imitar a la viuda insistente que no dejó de llamar a la puerta hasta que fueron satisfechas sus peticiones[29]. Cualquiera podía también orar por la venida del reino de Dios o por obtener un perdón tan gratuito, constante y sin límites que llegaba al infinito. Simón no podía haber escapado a alguna participación en tales realidades.

Simón era también consciente de que, en la vida de Jesús, había una sensación de poder que inducía a pensar, no sólo a él sino a la gente, en indicios de milagro y hasta de magia. A nosotros nos resulta difícil hoy encontrar el germen de verdad de estos relatos, sin embargo, hay algo que está claro. Tal vez para Simón y para quienes mejor lo conocían, Jesús parecía superar la talla normal del ser humano, y esto le hacía aparecer a sus ojos como alguien con poder para controlar las fuerzas ante las que los hombres se sienten impotentes, como el viento y las olas. Tal vez era que, en las tormentas de la vida, Jesús era siempre un centro de calma. De modo que, con el tiempo, quienes estaban a su alrededor llegaron a proyectar su calma sobre el mundo exterior. Tal vez Jesús sació tan hondamente, con su alimento espiritual, a quienes estaban cerca de él, que empezaron a imaginar a grandes multitudes que participaban de aquel banquete en que siempre había más viandas de cuantas podía consumir el gentío por numeroso que fuera.

Tal vez la presencia de Jesús era tan grande y su perfección tan manifiesta que curaba a la gente. Tal vez algunas personas sólo necesitaban tocar la orla de su vestido; otras, bastaba con que se pusieran en su presencia para tener el valor de dar el primer paso hacia la salud; y había quienes tan sólo necesitaban tener noticia del amor y del perdón divinos en una sociedad en la que se les había enseñado que el dolor, la enfermedad y la tragedia eran signos del juicio de Dios y, en consecuencia, de la propia condición pecadora. Fuese cual fuese la explicación, la vida de Jesús parecía llamar a la gente a la perfección y al bienestar. Ésta fue, seguramente, la experiencia de Simón. De ser así, a nadie debería sorprenderle que, en torno a aquel Jesús, se multiplicasen las historias sobre fenómenos de esta índole, que eran la forma como las gentes del siglo I podían explicar lo que experimentaban ante él. Sospecho, en efecto, que Simón escuchó tales explicaciones y hasta que habría podido participar en la creación de las mismas.

Simón vio en Jesús un hombre que tenía una misión. Aunque sospecho que Simón no estuvo seguro de cuál era esa misión, jamás dudó de su realidad. El mundo tiene siempre una manera de quedar a un lado en presencia de una persona, hombre o mujer, que sabe adónde va, pero Simón formaba parte del mundo de Jesús. Cuando algunos consignaron por escrito su concepción de Jesús, lo presentaron como alguien que tenía una cita con su destino. El término "hora" expresó la expectativa por la llegada de esta cita. Poco importa cómo llegó a establecerse la conexión;



seguramente se pensó que el concepto era apropiado para la vida de Jesús. Jesús no presionaría para adelantar su «hora», que no debía llegar antes de que estuviese listo. Tampoco está muy claro cómo llegó a conectarse su «hora» con lo que las Escrituras llamaban «el día del Señor»; pero este segundo concepto agregó una carga espiritual que, con el tiempo, hizo que muchas partes de la tradición hebrea se relacionasen con Jesús en busca de una explicación adecuada.

Lo único cierto es que la ciudad de Jerusalén estuvo implicada en aquella «hora» y que dicha ciudad atrajo a Jesús magnéticamente. Sospecho, en contra de lo que dan a entender los Evangelios Sinópticos, que Jesús viajó repetidas veces a la Ciudad santa. Estoy seguro de que fue ejecutado en ella pero, además, estoy convencido de que el viaje más importante que el “movimiento” o el grupo de Jesús hizo a Jerusalén no fue antes sino después de la Crucifixión, a pesar de la entrada triunfal del Domingo de Ramos. Todavía no puedo justificar aquí el motivo de esta afirmación que puede parecer extraña, pero lo apunto con idea de volver luego sobre ello. Baste decir, por ahora, que Simón vio misión, mística y destino de Jesús asociados, de alguna manera, con el significado del propio Jesús; y que todo esto produjo una impresión indeleble en aquel sencillo pescador.

Estas experiencias, y probablemente muchas más, debieron de bullir en la mente de Simón durante su viaje de regreso a Galilea tras la Crucifixión, primero pasando por Betania y luego durante su larga marcha. Simón había comenzado a hacer el proceso interior propio de una persona sumamente afligida. Recordaba los episodios de la vida de Jesús, los aislaba de modo que pudieran cobrar relieve en su mente. Cada evento rememorado en la corriente de su conciencia, lo volvía de un lado y de otro buscando nuevos ángulos para poder entenderlo de una forma nueva o para encontrar en él alguna nueva dimensión. Era un trabajo triste que siempre resultaba penoso, porque cada momento, tras examinarlo y captar un punto de recuperación, acababa volviendo siempre a caer en la negrura del sentimiento total de la pérdida. Jesús estaba muerto. Había sido ejecutado. El sueño que, de alguna manera, había estado asociado a la vida de Jesús, ya no podía ser. Durante días, semanas y quizá meses este pensamiento obsesionó a Simón[30].

Pero cabe sospechar que Simón no fue el único en vivir aquel pesar y aquel proceso interior. Hay razones para pensar que Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, que eran amigos de Simón antes de que Jesús entrase en sus vidas, participaron en aquel período de tristeza. Todos realizaban las faenas de la pesca en torno al lago de Galilea. Seguro que estarían en contacto, al igual que Andrés, ese personaje más difuminado, identificado sin embargo como «el hermano de Simón». Tal vez hubo otros, pero estos cuatro seguro que hablaban entre sí y compartían su pesar. Juntos reflexionaron sobre sus experiencias y se preguntaron qué podía significar todo aquello. Juntos sintieron el vacío y la oscuridad. La sensación de absurdo era casi una evidencia física para ellos. Las nubes no se disipaban con el tiempo. La intensidad de la presencia de una persona en la vida de otra sólo se equipara a la intensidad de su ausencia. Jesús, tan intensamente presente en la conciencia de aquel pequeño grupo,



era ahora el intensamente ausente en su existencia a pesar de que intentaban volver a poner sus vidas de lleno en sus hogares de Galilea.

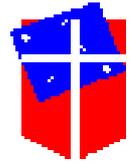
La necesidad económica y la salud psicológica les exigieron retornar a su forma habitual de asegurar un sustento. Pescar era todo lo que sabían hacer, por lo que creo que, pasadas algunas semanas, o quizá meses, volvieron a su trabajo. La observación recogida en Juan 21, de que Pedro dijo, en un momento dado, «Voy a pescar», y que los otros le respondieron «Nosotros vamos contigo», tiene el sonido de lo auténtico. Uno no puede quedar inmovilizado de por vida por la pena. Mi conjetura es que volvieron otra vez a pescar formando equipo en la misma barca. Era importante para ellos estar con quienes podían entender el trauma que había marcado sus vidas. Así pues, Simón, Santiago, Juan y Andrés regresaron al mundo de los pescadores y a volver a desarrollar sus habilidades en las horas oscuras de la noche, antes de que el alba irrumpiese sobre el Mar de Galilea.

La pesca es, en cierto modo, entretenida y aburrida a la vez. Las mejores capturas se conseguían justo antes de salir el sol. Era también el tiempo de llevar las capturas al mercado. En aquella sociedad, la comida del mediodía era la comida principal (sólo la electricidad ha transformado la comida del mediodía en un simple almuerzo y la cena en una auténtica comida). Se imponía la necesidad de limpiar las redes y de repararlas perfectamente so pena de que no fueran eficaces, y las horas de luz diurna se empleaban en este trabajo. Dependiendo del viento principalmente, la elección de los lugares de pesca, en aquel lago de unos veinte kilómetros de ancho, comportaba, muchas veces, desplazarse a remo. Recoger las redes en aguas relativamente tranquilas podía hacer que las horas pareciesen interminables. De manera que había mucho tiempo para charlar.

También aquellas aguas estaban llenas de recuerdos. Fue en aquel lago donde aquellos pescadores se encontraron por primera vez con Jesús. En aquel lago y de pie en su barca, Jesús había enseñado a la muchedumbre. Lo habían cruzado navegando en su compañía. Tal vez habían soportado alguna tempestad estando él en la barca. Las aldeas ribereñas —Betsaida, Cafarnaúm, Corzaín, Genesaret— eran nombres familiares para ellos, asociados además al recuerdo de Jesús. Nada les permitía escapar al recuerdo de su presencia. Para ellos, Jesús seguía estando en todas partes aunque les faltaba.

Cuando el alba empezaba a clarear, aquellos pescadores ponían proa a la orilla como siempre, arrastrando su captura. Una vez en la orilla, la meterían en cestos y, antes de transportarla al mercado, almorzarían juntos al borde del agua. El menú consistía en pescado —recién cogido, limpiado y asado al fuego encendido junto al lago— y en pan que habrían llevado consigo de sus casas el día antes. Y mientras comían, volverían a entablar conversación y Jesús sería, sin duda, el tema de gran parte de ella.

A veces, con las primeras luces del alba, la neblina del lago favorecía algunas formas que su imaginación también elaboraba. La gente apenada tiende a ver formas que hablan a su tristeza. Una vez, Simón creyó ver una figura fantasmal caminando sobre las aguas. Fue tan real que se alzó y se metió en el lago para conseguir una visión



mejor. Cuando el agua le llegaba a la cintura, la aparición pareció evaporarse, de modo que Simón regresó a la playa, conmovido y admirado de las jugarretas que le gastaba su mente.

Cada comida judía –incluida la de pan y pescado junto al lago en las primeras horas del día– era un acto litúrgico. Toda comida simbolizaba el festín escatológico que tendría lugar el día del gran banquete con el que se inauguraría el reinado de Dios. Sugerían las Escrituras que, en aquel banquete, se reunirían gentes llegadas del norte y del sur, del este y del oeste, para sentarse a la mesa de Abraham. Así, en cada comida judía, los hombres y las mujeres reunidos oraban por el reino futuro. La comida empezaba con la bendición ceremonial sobre el pan. El cabeza de familia levantaba el pan y generalmente oraba con palabras como éstas: «Bendito seas, Señor Dios, rey de universo, que produces el grano que brota de la tierra para alimento de nuestros cuerpos».

Día tras día, aquel pequeño grupo de pescadores realizaría esta bendición ritual, tal vez de forma rutinaria, y, tras el ayuno nocturno, se desayunaría con pan y pescado. El vino no se tomaba en la mayor parte de las comidas, y menos a primera hora de la mañana. El vino era caro a la vez que revestía un carácter ceremonial. Para los pobres, era una bebida que sólo se tomaba en los grandes festines. En Juan 21, pan y pescado es la dieta del lago de Galilea. Pan y pescado habían sido también las provisiones de los relatos de la alimentación milagrosa de la multitud.

Seguramente, cada vez que bendecían el pan al iniciar su desayuno, las mentes de aquellos hombres recordaban otra comida, tomada en Jerusalén, en la estancia superior de una casa, una noche extraña y aciaga. Una noche en la que abundaron el miedo, la ansiedad y la melancolía. Todo había sido tan dramático... Jesús tomó pan, lo partió y lo identificó con su cuerpo roto. No tenía ningún sentido, pero con aquello parecía decir que vislumbraba el desastre. El desastre se abatió, en efecto, sobre ellos durante aquella noche. Pero la comida y cuanto ocurrió después, en aquella noche, tuvieron como efecto marcar, con un significado y un recuerdo indelebles, todas las bendiciones del pan de cada comida. Ocurrió así que, mañana tras mañana, en el lago de Galilea, unos pescadores, que habían quedado hondamente impresionados por Jesús de Nazaret, ahora ya «el crucificado», empezaban su comida matinal tomando pan, bendiciéndolo, partiéndolo y recordando.

Todos estos temas deben de haber jugado un determinado papel en el subconsciente de Simón durante los momentos tranquilos en los que se permitía el lujo de recordar. El pan partido... «Éste es mi cuerpo roto». ¿Ordenó Jesús partir el pan en memoria de él cuando ellos se juntasen? ¿O empezaron a hacerlo y después procedieron a justificar la tradición poniendo en boca de Jesús el mandato de hacerlo? ¿Dijo Jesús: «cada vez que comáis de este pan y bebáis de esta copa, proclamaréis la muerte del Señor hasta que venga»[31] o fueron los discípulos quienes lentamente empezaron a ver la conexión entre el pan bendecido, partido, distribuido e ingerido, y la vida de Jesús, que había sido bendecida, rota y dada en alimento? ¿Cuánto tiempo fue necesario para que emergiese esta nueva posibilidad o esta nueva concepción?



La muerte de Jesús fue un hecho indiscutible. La idea de que su muerte hubiera ocurrido de aquella manera no era fácil de encajar. Jesús había sido ejecutado en un madero en forma de cruz. La Torah –tan sagrada para cualquier hombre o mujer judíos– llamaba «maldito» al que hubiera sido colgado de un árbol. ¡Qué arrogancia hubiera supuesto, para unos pescadores e iletrados, sugerir cualquier otra alternativa! Jesús había sido acusado de blasfemia. Ningún poder había intervenido para salvarlo. Su muerte se había convertido en un «no» de Dios. Este «no» había sido sancionado y ejecutado por los representantes de Dios en la tierra. Ellos, que no estaban instruidos ni en la Torah ni en las tradiciones del pueblo de Dios, ¿cómo podían oponerse a los representantes de Dios en la tierra de una manera creíble?

Cada día, tales temas hacían sentir su peso y su contrapeso en las mentes de aquellos discípulos, y yo sospecho que, muy especialmente, en la de uno de ellos de nombre Simón. Por una parte, estaba la experiencia que habían tenido con Jesús, que los había llamado de lo viejo a lo nuevo en su concepción de Dios. Por otra, Jesús estaba muerto y aquella nueva concepción no había prevalecido. Lo que se había mostrado victorioso era lo viejo y no lo nuevo. Las palabras de condena, pronunciadas por los sumos sacerdotes, se veían reforzadas por el hecho de ver al sumo sacerdote como un ungido de Dios. La condena quedaban reforzada, además, por los textos de la Sagrada Escritura citados como prueba. Según se les había enseñado a creer, Dios había hablado a través de dichos textos en todas las épocas y había que buscar discernir en ellos el designio de Dios para todos los tiempos. Los miembros de la jerarquía religiosa estaban vivos y eran los vencedores mientras que Jesús estaba muerto y era el derrotado. Las mentes como la de Simón tenían que empezar a resignarse a lo inevitable de tales conclusiones. Jesús no debía de haber venido de parte de Dios. Estaba muerto y ellos tenían que empezar a aceptar el hecho de que habían sido embaucados y engañados, por lo que, en consecuencia, también ellos tenían culpa pues se habían dejado embaucar y engañar.

Estos pensamientos conflictivos acerca de Jesús preocupaban a Simón ¿Cómo podían haber matado al Mesías[32]? Nadie había oído hablar nunca de un mesías ejecutado y colgado de un madero. «Me hubiera gustado habérselo preguntado a él», debió de repetirse a sí mismo Simón una y otra vez. Pero, por más que se esforzaba, las conclusiones inevitablemente no encajaban. ¿Cómo podía Dios decir «no» a un mensaje de amor y de perdón y continuar siendo Dios? ¿Cómo podía Dios negar a alguien que, por encima de cualquier división humana, había conseguido realzar a cuantos Dios había creado? ¿Cómo podía alguien ser tan por entero autor de vida y no proceder de Dios? ¿Cómo podía alguien dar su vida de una forma tan total y ser considerado culpable de un crimen capital?

En la mente de Simón todo esto carecía de sentido. ¡Cómo habría deseado dejar de lado estas ideas y no continuar por más tiempo este proceso torturante, olvidar esta tensión y seguir adelante con su vida! Pero Simón había bebido hasta saciarse de aquella «fuente de agua viva». Había comido hasta la hartura de aquel pan espiritual que parecía haber saciado el hambre más intensa. Podía negarlo una y otra vez pero no podía fijar su negación, ni siquiera en su propia mente. Así luchaba Simón día tras



día, semana tras semana. Pescaba en el lago y compartía el pan y algunos peces en la orilla con sus amigos tan pronto como la aurora se deslizaba por sobre el cielo de Galilea. Las semanas se convertían en meses y todavía no había ninguna resolución.

La respuesta de los discípulos a la desgracia [II]

En el año litúrgico judío, la fiesta que rivalizaba con la Pascua –y hasta la superaba, quizá, en popularidad– era la de los Tabernáculos o de las Tiendas. El nombre hebreo de esta fiesta era Sukkôt que significa «cabañas». Se celebraba en otoño. Gran número de peregrinos viajaba entonces a Jerusalén, igual como en Pascua, en la primavera. Pero la celebración de los Tabernáculos era mucho más festiva. No se sacrificaba el cordero pascual ni se evocaban recuerdos de esclavitud ni la celebración incluía la tristeza de reconocer que el pueblo judío aún vivía sometido al yugo extranjero. La fiesta de los Tabernáculos era, sobre todo, de alegría por la vendimia y por la libertad que habían conocido en la travesía del desierto, cuando vivían en cabañas o en tiendas provisionales y hasta los rollos sagrados de la presencia de Yahvé se guardaban en una tienda de campaña transportable.

Como todas las fiestas judías, la de los Tabernáculos había incorporado el anhelo de un mesías, del reino y del reinado de Dios. La liturgia de los Tabernáculos se organizaba en torno a los discursos de los capítulos 9-14 del profeta Zacarías y a partes del Salmo 118, que el pueblo cantaba mientras circulaba alrededor del altar del Templo. La liturgia de los Tabernáculos también se centraba en los símbolos de la luz y del agua. Israel sería la luz para las naciones de la tierra, y de Jerusalén brotarían fuentes de agua viva; lo cual era un símbolo del Espíritu que debía gobernar el mundo cuando llegase el reino de Dios.

Cuando se acercaba la fecha, el contenido de esta festividad se hizo presente, del modo más natural, en la mente de Simón, que, en un momento dado, empezó a asociar dicho contenido con su constante empeño por dar sentido a la muerte de Jesús. A su mente acudían frases conocidas de la liturgia de los Tabernáculos:

No moriré sino que viviré para poder cantar las obras de Yahvé. Castigóme, castigóme Yahvé, pero no me dejó morir. Abridme las puertas de justicia, y entraré por ellas para dar gracias a Yahvé. Es la puerta de Yahvé, entran por ella. Te doy gracias, ioh Yahvé!, porque me oíste y estuviste por mí para la victoria. La piedra que rechazaron los constructores ha sido puesta por piedra angular. Obra de Yahvé es esto, admirable a nuestros ojos. Éste es el día que hizo Yahvé: alegrémonos y jubilemos en él. [...] Bendito quien venga en el nombre de Yahvé. [...] Yahvé es Dios, él nos mandó la luz. Entretejed guirnaldas en la fronda y traedlas...

Todas ellas son frases populares del Salmo 118, un salmo que todos identificaban con la fiesta de los Tabernáculos. Era el salmo que se cantaba siempre en la procesión alrededor del altar, que era el rito característico de esta fiesta. Esta palabra profética hablaba del tiempo en que «el Señor, vuestro Dios, vendrá [a Jerusalén] y allí morará de continuo». Los pasajes que se leían cada año estaban tomados de Zacarías 14. También allí se hablaba de las «aguas vivas» que algún día manarían de Jerusalén. Aquel día –afirmaba Zacarías– «el Señor será rey sobre toda la tierra». Estas palabras



eran tan familiares a Simón como las del nacimiento de Jesús para los cristianos de hoy dado que se leen todos los años en Navidad.

Así fue como Simón dejó que tales palabras entrasen y morasen en su mente, y de ella partieran cuando pensó en la posibilidad de regresar a Jerusalén para sumarse a la celebración de la Sukkôt. Había pasado suficiente tiempo desde la ejecución de Jesús como para poder regresar con seguridad, una vez más, formando parte de algún grupo de peregrinos. Deseaba asimismo restablecer contacto con quienes había estado tan unido hacía unos meses. Pensaba, probablemente de un modo especial, en María Magdalena. Ahí estaba aún la tristeza de su conflicto sin resolver, que le pesaba tremendamente. Tal vez también estarían allí otros discípulos que habían permanecido en Jerusalén. Simón discutió sus planes con sus compañeros de pesca, que se inquietaron. Como la fiesta duraba quince días o más, tampoco era necesario tomar una decisión inmediata.

Durante los sábados anteriores a la Sukkôt, se leían otras secciones del profeta Zacarías en las sinagogas. Concretamente, el capítulo 11 (vv. 7 y ss.), donde estaba el relato de los dirigentes del templo que pagaban treinta monedas de plata para desembarazarse de alguien a quien Dios había elegido para ser pastor de Israel. A dicho relato le seguía una promesa divina:

Pero derramaré, sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén, un espíritu de gracia y de oración, y alzarán sus ojos a mí, y a aquél a quien traspasaron le llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán amargamente por él como se lamenta amargamente el primogénito[33].

El capítulo hablaba asimismo del plan divino de «herir al pastor para que se dispersen las ovejas» y todo ello era el preámbulo del relato propio de la fiesta, en Zacarías 14, que se orienta al tiempo en que «el Señor será rey sobre toda la tierra».

Simón examinó también estos pasajes. Cuando escuchaba la lectura de las Escrituras, le parecía que éstas le hablaban a gritos de Jesús. La mente de Simón continuaba agitada. Estaba inquieto e intranquilo. Las imágenes combatían entre sí. Su intuición chocaba con el sentimiento de la inconveniencia de sus pensamientos. Nadie hubiera considerado jamás a un simple pescador como una fuente de sabiduría teológica. Tal era el cometido del sumo sacerdote y de los doctos escribas que se pronunciaban normalmente sobre la verdad –o no verdad– de las ideas religiosas. Y ellos eran quienes habían condenado a Jesús. No obstante, con razón o sin ella, la verdad que se estaba adueñando de él no se podía negar. De alguna manera Simón se supo dominado por un amor que no le dejaría escapar.

Con todo, mientras su mente luchaba, él no dejaba de trabajar. Cada noche significaba ir de nuevo en barca hasta el centro del lago en busca de la captura suficiente como para comprar el pan de cada día. Durante la noche antes de su viaje a Jerusalén, hicieron una redada de peces especialmente abundante. De repente, a Simón se le había ocurrido la idea de arrojar las redes por el otro costado y los resultados fueron sorprendentemente buenos. Arrastraron su captura a la orilla en un ambiente de fiesta y de alegría. Aquella mañana el desayuno junto a la orilla sería de los buenos.



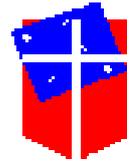
Ya estaba preparado un fuego de carbón. Tal vez otros pescadores habían tenido también una buena captura y habían desembarcado tomándoles la delantera. En la parrilla primitiva aún quedaba un trozo de pescado asado. Cuando una captura era buena podían permitirse un despilfarro como éste. En su alegría, Simón había saltado de hecho al agua y nadado hasta la orilla para así poder ayudar a acercar la barca, sana y salva con su abundante carga. Sintió que su espíritu se reponía un poco después de tan largo periodo de depresión.

Una vez asegurada la captura, cebaron el fuego, limpiaron los peces seleccionados y los colocaron sobre los carbones encendidos para asarlos. Sacaron el pan guardado en la barca y la comida estuvo lista. Simón, que era el de más edad del grupo, realizó la ceremonia de la bendición. Las imágenes se agolparon: el Salmo de los Tabernáculos, «no moriré, sino que viviré»; las palabras de Zacarías: «mirarán al que traspasaron»; y aquella noche aciaga, cuando Jesús tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio identificándolo con su cuerpo. A la manera judía, Simón expresó verbalmente tales imágenes en la bendición ritual y partió el pan.

De repente, todo encajaba para él. La crucifixión no era un castigo, tenía una intención, un sentido. La cruz era la última parábola de Jesús representada en el escenario de la historia para abrir los ojos de quienes no podían abrirlos de otra manera al significado de su vida como signo del amor de Dios. El amor de Dios era incondicional y no se obtiene mediante la rigurosa observancia de la ley; el amor de Dios estaba más allá de las fronteras de la justicia; era un amor que no pedía nada a cambio. La muerte era el episodio final en la historia de la vida de Jesús. Demostró, como nada podía hacerlo, que dando la vida es como la encontramos, que repartiendo amor es como lo encontramos, y que abrazando a los parias y marginados es como a nosotros, parias y marginados, somos abrazados. Era un amor que permitía dejar de aparentar para ser simplemente.

Aquella mañana, Simón intuyó el significado de la crucifixión como nunca antes lo había sentido y aquello fue el alba de la Pascua de Resurrección en la historia humana. Sería correcto decir que, en aquel momento, Simón se sintió resucitado: en su mente desaparecieron las nubes de tristeza, confusión y depresión, y, en aquel momento, supo que Jesús era parte de la esencia misma de Dios, y Simón vio, en aquel momento, a Jesús, vivo.

Fue como si le cayesen unas escamas de los ojos, y Simón vio un reino que nos rodea en cada momento, un reino de vida y de amor; un reino de Dios desde el que Jesús se aparecía a Simón. ¿Era real? Sí, estoy convencido de que lo era ¿Era objetivo? No, no creo que fuera objetivo. ¿Puede una cosa ser real sin ser objetiva? Sí, pienso que sí es posible porque «objetivo» es una categoría que mide acontecimientos dentro del tiempo y del espacio. Jesús se apareció a Simón desde el ámbito de Dios, y este ámbito no está dentro de la historia ni del tiempo y el espacio[34]. ¿Fue entonces algo engañoso? No lo creo. Sin embargo, siempre habrá personas que no tengan los ojos abiertos y que nunca vean lo que Simón vio, por eso siempre pensarán que fue algo engañoso.



No obstante, siempre habrá también otra clase de personas: quienes acepten este dictamen y pretendan ver cuando, realmente, no ven. Personas así insistirán en que tienen una evidencia concreta. Muchos ocuparán altos puestos en círculos eclesiásticos. Sin embargo, la prueba de la visión o de la ausencia de visión habrá que verla en sus vidas. ¿Son semejantes a Cristo, abiertos, comprensivos, amorosos y alimentadores de los hambrientos de la tierra, o son jueces implacables, prontos a imponer a los demás su concepción de la verdad, a juzgar y rechazar a quienes, según sus criterios, no son creyentes ni seres humanos comme il faut?

«Simón, hijo de Juan, si me amas, apacienta mis ovejas». Ésta fue la exhortación que le pareció escuchar a Simón, una y otra vez, siempre que intentaba dar sentido a su experiencia en Galilea. El Cristo resucitado sólo será conocido cuando sus discípulos puedan amar como amó Jesús y a los que él amó: los más pequeños de la tierra. Con el tiempo, esta verdad se volvió parábola, y, con el tiempo, se puso en boca de Jesús que se presentaba a sí mismo como el «Hijo del hombre» que llega entre nubes de gloria para juzgar al mundo[35]. El mensaje era, sin embargo, muy simple: cuando alimentáis a los hambrientos, dais agua al sediento, vestís al desnudo, confortáis al afligido, acompañáis al rechazado y al encarcelado, «a mí me lo hacéis». Dios ha venido efectivamente del cielo para habitar en Jesús. Jesús, visto ahora como parte del ser de Dios, «ha venido» para habitar en el más pequeño de los nuestros. Para decirlo con las palabras de la teología cristiana posterior, es una nueva encarnación: Dios en Cristo y Cristo en el menor de los hombres. Sí, Simón vio a Jesús vivo en el corazón de Dios.

La visión de Cristo que puso en marcha la Iglesia

¿A qué debió de parecerse esta visión? No lo sabré nunca. Lo que sé es que –como ya discutimos en el capítulo sobre Pablo–, cuando los primeros discípulos intentaron decir todo esto en un lenguaje humano, utilizaron el verbo griego ôphthê, que es el mismo verbo empleado tanto por Isaías en el relato del momento en que «vio» al Dios altísimo y santo[36] como por Pablo cuando escribía: «¿No he visto yo a Jesús, el Señor?»[37]. ¿Qué significa esta «visión»? ¿Por qué Lucas le hizo decir a Simón, de sobrenombre Pedro y ya dirigente de la Iglesia entonces, «Dios le concedió [a Jesús] hacerse públicamente visible, no a todo el mundo sino a los testigos señalados de antemano por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él, después de haber resucitado él de entre los muertos»[38]?

Simón vio. Vio realmente. Jesús había sido exaltado hasta el Dios vivo. Esto no tenía nada que ver con tumbas vacías ni con llagas dolorosas sino con comprender que Jesús había hecho real a Dios para los hombres y que Dios había incorporado la vida de Jesús a la naturaleza divina. Con un estallido de ánimo Simón intentó trasladar a sus compañeros su visión. Intentó abrirles los ojos. Su mente torturada se derramó en un torrente de palabras en aquel desayuno. En sus manos el pan se partía más y más hasta que la luz despuntó en Santiago, Juan y Andrés.

Ninguno de aquellos pescadores tenía las herramientas necesarias para desarrollar las elaboradas cristologías que marcarían el futuro cristiano. Todos sabían, y lo sabían



profundamente, lo que aquel Dios había reclamado de la vida de Jesús y que dicha vida, ahora parte de Dios, estaba para siempre a su disposición, como Dios. También sabían que ahora tenían que ser irradiadores de esa vida por doquier. Parece asimismo que comprendieron que no importaba la cantidad de gente a la que se otorgase el don de Cristo pues siempre quedaría para dar sin fin. Cestos de fragmentos del amor liberal y de la inacabable mesa del Señor siempre se recogerían simbólicamente después de que todos «hubieran comido hasta saciarse»[39].

Simón comprendió, al fin, que la muerte no podía retener a quien él sabía que era el Cristo de Dios. Era el Santo de Dios que, para Simón, tenía palabras de vida eterna. Simón había visto al Señor. El Cristo resucitado se apareció primero a quien los discípulos empezaron a llamar Cefas (en arameo, la roca; Péetros, en griego). Simón vio y abrió los ojos de los otros para que vieran. Simón era la «roca» sobre la que podía llegar a sustentarse la comunidad de los cristianos. Fue esta comunidad la que le dio el nuevo nombre de Pedro, y la que, en sus relatos sagrados, presentó a Jesús diciendo a Simón: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia».

Así fue como reunió Simón a sus compañeros mediante su visión. Juntos decidieron luego que tenían que subir a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos, y que tenían que compartir su visión con otros, para que también ellos pudieran ver. Simón Pedro reunió primero a sus compañeros galileos, a Santiago, Juan y Andrés, y juntos marcharon a Jerusalén. Allí reuniría a los discípulos de la capital. En mi opinión, el viaje de regreso a Jerusalén fue, para Pedro y sus compañeros, no sólo un viaje triunfal sino que se convirtió en el viaje triunfal.

Creo que fue su "procesión del Domingo de Ramos" que, más tarde, por un cruce de cronologías, se colocó, en los Evangelios e, indirectamente, en la vida de Jesús, antes de la crucifixión. Creo que la cronología aparente de los Evangelios no responde a la historia real. La Resurrección de Jesús se proclamó en Jerusalén durante la festividad de los Tabernáculos, en otoño, unos seis meses después de la Crucifixión. Y los detalles de la fiesta de los Tabernáculos determinaron, como intentaré demostrar, la forma y el contenido de las leyendas jerosolimitanas de la Pascua de Resurrección que nos han llegado.

Creo que estas pistas nos resultan hoy más visibles que nunca por tres razones principales. Primero, porque, en el pasado, al ser como somos "gentiles", leíamos unos libros judíos como son los Evangelios sin comprender su propia manera de estar redactados y, en concreto, sin ninguna idea del midrásh. Segundo, porque, por lo general, nuestra lectura se centraba en la fiesta de la Pascua y por eso ignoraba el contenido y la significación de la celebración de los Tabernáculos. Y, tercero, porque hemos sido prisioneros de una mentalidad lineal a la hora de leer los Evangelios, mientras que ahora, con la recuperación del midrásh y de la fiesta de los Tabernáculos, liberados del tiempo lineal, podemos ver que cada viaje de Jesús y sus discípulos, de Galilea a Judea, se superpuso, en el desarrollado de la tradición evangélica, independientemente de la fecha en que se realizó, al contenido propio de los otros viajes anteriores.



El viaje de Simón y de sus compañeros, desde de Galilea a Jerusalén, para proclamar al Cristo vivo durante la festividad de los Tabernáculos, quedó incorporado a un viaje anterior, realizado por Jesús y sus discípulos, cuando peregrinaron a Jerusalén, en el tiempo de la Pascua, y que acabó con la muerte del Maestro. ¿Nadie se pregunta cómo podían haber llamado triunfal a aquel viaje primero si terminó en un desastre? ¿Nadie se extraña de cómo unos ramos verdes, incluidas palmas, se conectaron con aquella visita de Pascua en primavera cuando tales ramos, así como los gritos de «Hosanna al que viene en nombre del Señor», eran algo característico de la fiesta de los Tabernáculos, que caía siempre en otoño? ¿Nadie pregunta por aquel extraño episodio de la higuera, a la que Jesús maldijo tras no encontrar fruto en ella, y que se asoció con la Pascua, que caía en la estación del año en que ningún árbol lleva fruto, mientras que, durante la fiesta de los Tabernáculos, los higos solían estar en plena sazón pues es la estación en que se puede esperar encontrar fruto en cualquier higuera de Palestina? ¿Nadie se pregunta cómo se creó la leyenda de la tumba? Sin embargo, en la fiesta de los Tabernáculos, una estructura parecida a una tumba, utilizada sólo como casa provisional, formaba parte de la liturgia. Los participantes en aquella liturgia llevaban cajas de hojas aromáticas y limones a dicha tienda como parte de la ceremonia. Los Tabernáculos fueron una fiesta de siete días en su forma primera y de ocho días posteriormente, y yo creo que, superponiendo este módulo de tiempo a la Pascua, la Iglesia creó una "Semana Santa" de ocho días, que empieza con la procesión de las palmas y culmina, al cabo de ocho días, el día primero de la semana, que acabó siendo el día en el que se fijó definitivamente la liturgia de la Resurrección.

Con todo lo dicho, estoy insinuando –para resumir– que la visión de Jesús vivo por parte de Simón ocurrió no menos de seis meses después de la muerte de Jesús en la cruz, y que tal visión ocurrió en Galilea; que Simón abrió entonces los ojos de sus compañeros galileos, que también pudieron «ver» a Jesús resucitado; que juntos viajaron a Jerusalén, en la fiesta de los Tabernáculos; que allí se reunieron con los discípulos jerosolimitanos para compartir su fe; y que, dentro de la liturgia de la celebración de los Tabernáculos, se desplegó la historia de la Pascua de Resurrección. De este modo intento demostrar que la tradición de los Tabernáculos llegó a nutrir el desarrollo del relato pascual y nos proporcionó el domingo de Ramos, la expulsión de los mercaderes del templo, la importancia del primer día de la semana, la tumba vacía, los perfumes llevados al sepulcro y hasta el ángel mensajero. En este contexto se desarrollaron los relatos y crecieron las leyendas.

Pero la verdad no está en juego ni en los relatos ni en las leyendas. La verdad de Jesús, viviente y disponible, fue la que creó los relatos y las leyendas y no al revés. Los relatos y las leyendas pueden disecarse, reelaborarse y reinterpretarse, y hasta se pueden dejar de lado, sin que corran peligro ni la integridad ni la realidad de la experiencia que los puso en pie y los hizo existir.

Si mi re-creación tiene validez más allá de una simple especulación interpretativa, tendríamos que encontrar, en los textos bíblicos, indicios que la confirmasen. Los relatos y leyendas siempre tienen pistas que nos indican sus orígenes. Creo que



podemos encontrar estos indicios en el capítulo séptimo del Evangelio de Juan, en los relatos del domingo de Ramos, de la purificación del templo y hasta en los extraños relatos de la Transfiguración. Sin embargo, ninguno de estos indicios se me hizo visible hasta que no descubrí el papel de la fiesta de los Tabernáculos y empecé a estudiarla en el texto evangélico. A esta historia regreso ahora[40].

[1] Se trata del Capítulo 19, «But, What Did Happen? A Speculative Reconstruction» de su obra *Resurrection. Myth or Reality?*, San Francisco, HarperCollins, 1994, p. 233-260. Hubo traducción al español: *La Resurrección, ¿mito o realidad?*, Martínez Roca, Barcelona, 1996, agotada.

\* Para información sobre Marcel Legaut véase: <http://www.marcelleagut.org/>

[2] John S. Spong, *Jesús, hijo de mujer*, Martínez Roca, Barcelona, 1993. Ver «Cuadernos de la diáspora» nº 10, Madrid, AML, 1999, p. 95-118. También [www.servicioskoinonia.org/relat/373.htm](http://www.servicioskoinonia.org/relat/373.htm)

[3] Domingo Melero, "El desarrollo de la tradición del nacimiento. Presentación", loc cit., p. 81-94, y la citada dirección electrónica.

[4] J. S. Spong, *Here I Stand. My Struggle for a Christianity of Integrity, Love & Equality*, HarperSanFrancisco, N. Y., 2000, p. 453-4.

[5] El libro al que nos referimos es de 2001 y se cita a continuación, dentro de la bibliografía de J. S. Spong posterior a su libro sobre la Resurrección:

– 1996, *Liberating the Gospels: Reading the Bible with Jewish Eyes*, San Francisco: HarperSan Francisco.

– 1998, *Why Christianity Must Change or Die: A Bishop Speaks to Believers in Exile*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

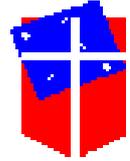
– 1999, *The Bishop's Voice (A compilation of articles by John S. Spong, 1976 to 1998, from The Voice, a publication of the Diocese of Newark. Org. Christine M. Spong)*, Crossroad, Nueva York.

– 2000, *Here, I stand: My struggle for a Christianity of integrity, love and equality*, San Francisco: HarperSanFrancisco.

– 2001, *A new Christianity for a new world: Why traditional faith is dying and how a new faith is being born*, San Francisco: HarperSanFrancisco (Trad. en portugués: *Un novo cristianismo para um novo mundo: a fé além dos dogmas*, Verus Editora, Campinas, São Paulo, 2006. Trad. al alemán: *Was sich im Christentum ändern muss*, Patmos Verlag, GmbH+Co.K, 2004).

– 2005, *The Sins of Scripture: Exposing the Bible's texts of hate to reveal the God of love*, HarperCollins, Nueva York.

[6] El temor a distanciarse de una lectura literal no es igual para todos los textos bíblicos. Crece el temor –a este distanciamiento de una lectura literal– cuanto más cerca se está de elementos más nucleares del sistema de creencias cristiano, y esto le ocurre tanto al creyente de a pie como al especialista. Cuando leemos los relatos de los Evangelios y, sobre todo, los del nacimiento o los de las apariciones del



Resucitado, nuestra recién estrenada apertura de miras siente un vértigo diferente al que suscitan los primeros capítulos del Génesis o según qué relatos de profecías y de milagros, sobre todo si son del Antiguo Testamento. En los textos donde se habla de la concepción virginal de Jesús o en los que se describen los encuentros de los discípulos con el Resucitado, los especialistas o bien regresan a una lectura literal de los mismos para garantizar lo que consideran esencial, o bien, a lo sumo, los comentan dentro de una especie de nebulosa que, sin afirmar la historicidad, tampoco niega nada de la misma. En definitiva, se busca situar lo que se cree esencial para la fe en un lugar inalcanzable para la razón crítica. Y es que no se ha comprendido que la legítima distinción entre fe y creencias permite integrar críticamente la razón crítica dentro del camino reflexivo de la fe.

[7] Sin ir más lejos, el reciente documento de los obispos "Teología y Secularización en España" habla de defender la "fe de los sencillos" frente a determinados planteamientos teológicos considerados erróneos y a los que el documento atribuye la causa de la actual crisis de adhesión a la Iglesia. Sin entrar ahora a valorar si estos errores son tales, ni la dureza con que se les condena, el mismo término de "fe de los sencillos" es desafortunado y confirma la "doble verdad" denunciada por Spong. El documento, en vez de asumir la necesidad de formación como intrínseca a una fe adulta, parece exaltar la ignorancia. A los "sencillos" les basta la vigilancia pastoral de sus obispos, que los guía y protege de la desorientación de la teología actual. El documento no considera lo perjudicial que es mantener a los fieles en una dependencia doctrinal y en una obediencia ciega a los dictados morales de la jerarquía (Conferencia Episcopal Española. Instrucción Pastoral "Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II", Madrid, 30 de Marzo de 2006. Ver, sobre todo, los números 3, 35 y 49).

[8] Un ejemplo que aclara la diferencia entre indicar probables hechos históricos y elaborar toda una narración puede ser la multiplicación de los panes y los peces. A la hora de examinar la historicidad de este relato, los especialistas bíblicos, en su mayoría, coinciden en señalar que estamos ante una creación literaria de los primeros cristianos y no tanto ante un hecho que históricamente ocurriera así. El empeño del exegeta consiste en intentar comprender qué experiencia de fe se quiere comunicar. Así, por ejemplo, podría decirse que los discípulos experimentaron, en muchos momentos, que Jesús era alimento abundante y que les ayudaba a "multiplicar" lo que eran. Pasando a los hechos, algunos, tras negar el milagro físico de la multiplicación, hablan de la posibilidad de que, en alguna concentración en torno a una sermón de Jesús, llegada la hora de comer y ante la indigencia de muchos de los presentes, los que disponían de alimentos se desprendieran de ellos para ponerlos en común y ello sirvió para que nadie pasase necesidad y así fue como se experimentó el "milagro" de compartir. Ahora bien, aunque es frecuente entre los exegetas señalar hechos probables como éste, no lo es elaborar una reconstrucción historiada de esos hechos, es decir, toda una narración paralela cuidando la fidelidad sólo a lo históricamente probable como hace Spong.



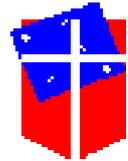
[9] El término “desmitologización” puede dar lugar a una comprensión errónea. La desmitologización que buscan los exegetas no es del estilo de lo que ensaya –por citar un ejemplo reciente– A. Baricco en su obra *Iliada*, donde ofrece una versión del clásico de Homero que elimina todas las intervenciones de los dioses. En el caso que nos ocupa, se trata de reconocer que la forma en que nos ha llegado un determinado mensaje es un mito y que hay que abordarlo como tal. Esto supone reconocer la no historicidad de algunos hechos pero no negar su valor evocador en el propio mito. El lenguaje mítico tiene unas potencialidades que perderíamos con una versión “aséptica” de este tipo de relato.

[10] Un ejemplo: algunos de los primeros discípulos entendieron la persona y la palabra de Jesús como una auténtica refundación de la fe judía. Esto, sin duda, remitía a la figura fundadora por excelencia: Moisés. De este modo, a la hora de narrar la historia de Jesús, estos discípulos y sus continuadores crearon relatos que narraban historias y detalles similares a los que sus lectores conocían de la vida de Moisés. Un lector judío que lea estos textos entenderá inmediatamente que se le está diciendo que Jesús es un nuevo Moisés.

[11] La datación de las cartas auténticas de Pablo se sitúan entre el año 56 y el 64 dC, mientras que el evangelio de Marcos, el más antiguo, se escribió en torno al año 70 dC.

[12] Aquí conviene precisar algo en torno a los dos finales de Marcos, precisamente porque es cierto lo que dice Spong. Tal y como ha llegado hasta nosotros, el Evangelio de Marcos, después de mencionar la tumba vacía, sí que nos habla de apariciones del Jesús resucitado: primero, a María Magdalena (16, 9), luego a dos discípulos que iban de camino (16, 12) y, por último, a los once (16, 14); además de incluir un relato de la Ascensión de Jesús a los cielos. Sin embargo, todos los especialistas están de acuerdo en que esta parte final del actual texto de Marcos (16, 9-20) es un apéndice añadido hacia la mitad del siglo II. Sin duda, para los primeros creyentes resultaría muy chocante el final tan seco de este Evangelio en 16, 8, carente de apariciones a los discípulos. Probablemente por eso introdujeron un nuevo final que lo armonizase con el resto de los Evangelios que ya eran conocidos y aceptados a mediados del siglo II de nuestra era. La Iglesia considera este apéndice como parte del canon también y, por lo tanto, tiene la misma autoridad e inspiración que el resto del Evangelio, sin embargo, en la perspectiva histórica en la que Spong se sitúa, interesa tener presente el texto que pudieron leer los primeros lectores de Marcos allá por el año 70 dC. Y, ciertamente, este documento no contenía el apéndice de las apariciones.

[13] Ya Pablo sitúa a Pedro en un lugar preferente cuando enumera las apariciones del resucitado: “se apareció a Pedro y luego a los doce” (1 Cor 15, 5). Los relatos evangélicos de la Resurrección acentúan esta prioridad haciéndolo primer testigo del sepulcro vacío (Lc 24, 12; Jn 20, 3-9), sujeto de una aparición particular (Lc 24, 34), destinatario principal del mensaje de las mujeres (Mc 16, 7) y encargado de sostener la fe de la comunidad (Jn 21, 1-23). Pero no sólo los textos de apariciones nos hablarían de esta primacía de Pedro en la experiencia de la Resurrección. También la “confesión en Cesarea” (Mc 8, 27-29 y paralelos) y la Transfiguración (Mc 9, 2-13 y



paralelos) son, a juicio de Spong, reminiscencias de que fue Pedro el primero en reconocer a Jesús resucitado. En general, todos los lugares donde Pedro aparece como portavoz del grupo de los discípulos se interpretan en esta clave.

[14] Desde una perspectiva más específicamente teológica, Torres Queiruga, en su reciente y muy útil estudio sobre la resurrección (*Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Madrid, Trotta, 2003), apunta en la misma dirección que Spong y Légaut, de comprender la Resurrección como revelación del significado de la cruz: «para los discípulos y para el mismo Jesús, la cruz fue la última gran lección en el proceso revelador» (p. 192). La experiencia de la Resurrección de Jesús fue, para los discípulos, el desvelamiento (la revelación) del sentido profundo de la muerte escandalosa de Jesús, la comprensión de dicha muerte a partir de lo que Dios había ido mostrando a lo largo de la historia al tiempo que dicha muerte fue la que les desveló el sentido de dicha historia. Todo el libro de Torres Queiruga es un esfuerzo por comprender la experiencia de la Resurrección en coherencia con la idea de Dios y de la revelación desarrolladas en sus libros anteriores: un Dios que se muestra y se revela en la historia humana respetando la libertad humana y la autonomía de la naturaleza, que son también obra suya.

[15] *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999, p. 74.

[16] Cuaderno de la diáspora 2, noviembre 1994, "Llegar a ser discípulo", p. 17-18

[17] *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999, p. 77.

[18] Hay una diferencia entre las comidas que relata Spong y la "renovación de la Cena" de la que habla Légaut. Spong piensa en las comidas de los discípulos en Galilea, en las que, por lógica, el recuerdo del Maestro, muerto trágicamente, debió de ser el caldo de cultivo de la reflexión compartida. Légaut tiene en mente, más bien, aquella comensalidad que se dio en un momento concreto de la relación entre Jesús y sus discípulos: la última Cena antes de que lo prendieran. No nos parece, con todo, que ésta sea una diferencia importante, puesto que, para ambos autores, lo esencial de estas comidas es el clima favorable al recuerdo que generan.

[19] Op. cit., p. 32.

[20] Op. cit. p. 31.

[21] Ver Hechos... 13, 29-30: «Y con no hallar en él causa alguna de muerte, demandaron a Pilato [los habitantes de Jerusalén y sus jefes] que le hiciera matar. Y, cuando se hubo cumplido todo lo que de él estaba escrito, bajándole del madero, lo pusieron en un sepulcro; mas Dios lo resucitó de entre los muertos».

[22] Michael Goulder, de la universidad de Birmingham, Inglaterra, es el único especialista bíblico de cuantos conozco que ha declarado que su especialidad no puede sostener por más tiempo su compromiso creyente. Ha renunciado a su sacerdocio anglicano y hoy se autocalifica de ateo no agresivo. No deseo emitir juicio alguno contra él. Sus conocimientos han enriquecido y ahondado mi persona y mi fe. He



tenido el privilegio de decir a Michael Goulder que Dios me había hablado a través de él. Respeto su honradez pero no comparto su conclusión.

[23] N. del E. Aunque no hemos consultado el libro que cita, Spong ensaya una hipótesis que, como hemos señalado en el trabajo de presentación de este texto, se distancia de la interpretación más común de la moderna crítica bíblica al hablar de M<sup>a</sup> Magdalena. Por decirlo así, retoma un sentir popular, aunque en otra clave. La tradición popular de los primeros siglos identificó a María Magdalena con otros personajes femeninos que aparecen en los evangelios; en concreto, con María la hermana de Marta; con la mujer que unge a Jesús en Betania pocos días antes de su muerte (Mc 14, 3-9), y, por extensión, con algunas otras mujeres pecadoras (Lc 7, 36-50; Jn 8, 1-11). Por su parte, el evangelio de Juan identifica a la mujer de la unción en Betania con María, la hermana de Marta, pero no con María Magdalena. Esta condensación de personajes femeninos en María Magdalena permanece en el imaginario cristiano con diferentes valoraciones (desde el de mujer pecadora hasta el de compañera) y se ha manifestado de muchas formas en el arte. Pero, si nos atenemos a los datos del Nuevo Testamento sobre María Magdalena, únicamente se dice de ella que era una discípula de Jesús (Mc 15, 40-41) a la que éste había exorcizado (Lc 8, 2), y que fue testigo de su ejecución (Mt 27, 55-56) y de su resurrección (Mc 16, 1-8; Jn 20, 11-18), sola o en compañía de otras personas. La crítica histórica más reciente, incluso teniendo en cuenta otras informaciones (como las contenidas en los evangelios apócrifos), se decanta por no identificar a María Magdalena con María de Betania ni con las otras mujeres citadas.

[24] Zacarías, 11, 12.

[25] Mateo, 27, 5; Hechos de los apóstoles, 1, 18.

[26] Juan, 13, 26; Marcos, 14, 20, que es un eco del Salmo 41, 9.

[27] N. del E. Hay que tener en cuenta que las razones que da Spong para negar la historicidad de Judas no son concluyentes. De hecho, la mayoría de los especialistas se decantan por afirmar que Judas es un personaje histórico. Se aduce para ello el criterio de dificultad: no deja de ser un problema para la primera comunidad creyente el hecho de que Judas fuera elegido por Jesús como discípulo, lo cual podría interpretarse como un fallo (y así lo criticaba ya Celso en el s. II burlándose de los cristianos) y, sobre todo, su presencia en la última Cena. Además, su nombre figura en todos los listados que en los evangelios ofrecen el nombre de los Doce (que difieren entre sí en otros nombres). Todo ello hace pensar en que difícilmente la primera generación cristiana se pudo inventar un discípulo traidor si éste no hubiese existido realmente. Otra cosa es en qué consistió su apartamiento de Jesús y cómo fue su muerte.

[28] Mateo, 6, 7 y ss.; Lucas, 11, 3.

[29] Lucas, 18, 35.

[30] Ver, en el último apartado de nuestra Presentación, la entrada F, pág. 122 y siguientes.

[31] I Corintios, 11, 26.



[32] N. del E.: Conviene recordar que, aunque el ministerio público de Jesús despertó en algunos de sus contemporáneos expectativas mesiánicas, el título de Mesías, al igual que otros, tales como "Hijo de Dios" o "Señor", no fueron utilizados por el propio Jesús para designarse a sí mismo, ni por sus discípulos durante el tiempo que coincidieron con él. Esto vale también para los primeros albores de la confesión cristiana, es decir, para el momento histórico que está considerando Spong en estas líneas (los días y semanas que siguieron a la muerte de Jesús). Sólo mucho después, ante la tarea de buscar conceptos que expresasen el significado de Jesús para los que creían en él, se empezaron a utilizar dichos títulos.

[33] Zacarías, 12, 9-10.

[34] N. del E. Remitimos al lector a lo que se ha indicado en el apartado E, de la presentación.

[35] Mateo, 25, 31 y ss.

[36] Isaías, 6, 1.

[37] I Corintios, 9, 1.

[38] Hechos de los Apóstoles, 10, 41.

[39] Marcos, 6, 42.

[40] N. del E. Tras este capítulo 19, y antes de tratar, en un capítulo final, sobre la vida después de la muerte, Spong aún dedica veinte páginas a afianzar sus "especulaciones" con datos de las Escrituras. Spong se centra en precisar las confusiones cronológicas, en qué consistió la superposición de los viajes a Jerusalén y en resaltar los elementos de la fiesta de los Tabernáculos que aún sobreviven en medio del predominio de la fiesta de la Pascua. No contento con su trabajo, Spong dedicó ciento veinticinco páginas de su libro siguiente a estas cuestiones, libro que Spong valora especialmente, entre todos los suyos, precisamente por estas aportaciones (ver *Liberating the Gospels. Reading the Bible with Jewish eyes*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1996, p. 59-184). El enfoque de este libro siguiente es innovador. Según Spong, no se trata sólo de preguntarse qué es lo que realmente ocurrió pues, aunque sea importante como algo previo, esta pregunta es "occidental", "gentil", propia de una mentalidad posterior, marcada por la filosofía griega y por la ciencia, y, además, es una pregunta que se queda corta pues la pregunta importante es, más bien, qué es lo que querían transmitir estos textos y cómo lo hicieron. Lo cual implica aprender a leer las Escrituras con unos nuevos ojos, con «ojos judíos» pues las Escrituras son una suma de libros judíos cuya lectura ha estado largo tiempo cautiva de una mentalidad ajena a ellos.