

3. LAS 12 TESIS: LLAMADA A UNA NUEVA REFORMA. TESIS 4 Y 5

John Shelby Spong

TESIS 4

El nacimiento virginal, entendido en sentido biológico literal, hace imposible la divinidad de Cristo tal como se entendió tradicionalmente.

Cuando el nacimiento virginal se incorporo a la tradición en la novena década de la era Cristiana, en el evangelio de Mateo, la comprensión que se tenía del proceso de reproducción era más bien primitiva. Nadie había oído ni hablar de la posibilidad de que la mujer tuviese óvulos y de que por tanto fuese, desde el punto de vista genético, co-creadora e igual al varón en el nacimiento y desarrollo de cada nueva vida humana. La gente de aquel tiempo pensaba más bien que la nueva vida estaba en el espermatozoide del varón y que él, sencillamente, plantaba la vida en la mujer, del mismo modo que el granjero planta su semilla en el suelo de la Madre Tierra. La mujer, como la Madre Tierra, servía sólo como receptáculo, o como incubadora para el crecimiento del bebé o de la semilla; no le aportaba nada. Esto significaba que, en el mundo antiguo, siempre que se pretendía que una vida humana era extraordinaria (lo cual no podía explicarse sin la sugerencia de que tenía un origen divino), había, en el desarrollo de la explicación mítica, una necesidad de remplazar solo al varón con una fuente divina. Como se pensaba que la mujer no contribuía en nada a la nueva vida, ella podía convertirse fácilmente en el receptáculo del hijo de Dios, igual que ocurriría con cualquier niño humano. Dada esta comprensión del proceso reproductivo, las historias de nacimientos milagrosos y alumbramientos virginales fueron frecuentes en los relatos sobre vidas extraordinarias. No sorprende, pues, que en un tiempo que pertenece al mundo antiguo, se idease una historia semejante, sobre un nacimiento milagroso de Jesús, a fin de explicar el origen de su poder extraordinario. Este tipo de relato, que no es original del Cristianismo, entró en la tradición unos 55 años después de la crucifixión de Jesús. Interesa apuntar que Pablo, que escribió entre los años 51 y 64 (entre 21 y 34 años después de la crucifixión), no parece haber oído hablar de la tradición de un nacimiento virginal de Jesús. De hecho, Pablo parece tener asumido un nacimiento muy común de Jesús. En su segunda carta, que dirigió a los Gálatas (escrita en torno al año 52), habla de los orígenes de Jesús, describiéndolos de un modo en el que nada es muy remarcable: habría “nacido de mujer”, como cualquier otro ser humano, y nació “bajo la ley”, como cualquier judío (Gal. 4:4). En esta misma epístola, afirma también Pablo que Santiago era “el hermano del Señor”, con lo que claramente se refería a un hermano de sangre de Jesús (Gal. 1:19). Santiago, en realidad, alcanzó una posición influyente en el movimiento cristiano que se basa en este hecho de su relación familiar con Jesús. En la Carta a los Romanos, escrita entre los años 56 y 58, Pablo añade otra afirmación relativa a los orígenes de Jesús y, de nuevo, carece de conexión con nacimiento milagroso alguno. Escribe que Jesús era “descendiente de la Casa de David según la carne”, y “constituido hijo de Dios por la resurrección” (Rom. 1:1-4). En

todo el corpus paulino no hay nada inusual en torno al nacimiento de Jesús. Nunca menciona el nacimiento virginal, porque aún no se había desarrollado esa tradición.

Cuando Marcos escribe el primer evangelio, cerca del año 72 (o 42 años después de la crucifixión), la tradición aún no incluía una historia sobre un nacimiento milagroso. Aún no había aparecido ese tipo de narración. En Marcos, el Espíritu Santo se unió a Jesús, no en la concepción, sino en su bautismo en el Jordán (Mc. 1:9-10). Cabe suponer que antes del bautismo no estaba infundido de Dios. Para subrayar la normalidad del nacimiento de Jesús, afirma también Marcos (Mc. 3:21 ss.) en un relato sobre la madre de Jesús con sus hermanos, que creían que Jesús estaba «fuera de sí», es decir, mentalmente trastornado (en otro pasaje -Mc. 6- se nombra a los hermanos: Santiago, José, Simón y Judas). Preocupados, estos familiares venían “para llevárselo” (Mc 3:31 ss.). Difícilmente sería este el comportamiento de una mujer a quien un ángel hubiese anunciado que iba a llevar en su seno al Mesías. ¡No recibe una la anunciación angélica antes de quedar embarazada para concluir, cuando el hijo ha crecido, que este es un desequilibrado! Sin duda Marcos no era consciente de la tradición de un nacimiento sobrenatural de Jesús. No había oído hablar de tal tradición porque aún no se había iniciado.

La tradición del nacimiento virginal se incorpora al relato cristiano primero a mediados de la novena década, en torno al año 85 de la era cristiana, o unos 55 años después de la crucifixión, y 85 o 90 años después del nacimiento de Jesús (Mt. 1:18-25). El relato del nacimiento virginal lo repite Lucas, más o menos una década después, pero de un modo muy diferente, e incluso incompatible (Lc 1:26-80). Después, y para sorpresa de muchos, el relato del nacimiento milagroso de Jesús desaparece completamente en el evangelio de Juan, que se terminó cerca del final de la décima década, o entre 65 y 70 años después de la resurrección. Juan no solo omite la tradición del nacimiento milagroso, que casi con certeza conocería, sino que sigue hablando de Jesús, en dos ocasiones, simplemente como “el hijo de José”, una vez en el capítulo 1 (1:35) y otra en el 6 (6:42). El relato del nacimiento virginal no es histórico, no es biología, es mitología, pensada para interpretar el poder de una vida. Lo real es ese poder, no los procesos reproductivos.

Volvamos ahora a lo que sabemos hoy sobre la reproducción humana. Cuando el espermatozoides fertiliza el óvulo de la mujer, el resultado es la mezcla de las dos fuentes genéticas. A la luz del conocimiento actual, si entendemos literalmente el relato del nacimiento virginal, tratándolo como biología y no como mitología, entonces ¡Jesús no puede ser ni plenamente humano ni plenamente divino! Y aun así, eso fue en esencia lo que los grandes concilios de la Iglesia pretendieron afirmar: un nacimiento virginal en sentido literal, entendido biológicamente, en el cual el Espíritu Santo proporciona la semilla masculina y la Virgen María el óvulo femenino; ese proceso daría lugar, no a un ser plenamente humano y plenamente divino, sino, más bien, a un ser mitad divino y mitad humano. ¡Eso no es la Encarnación!

Las consecuencias de esta nueva comprensión son mucho mayores de lo que la mayoría imagina. En primer lugar, uno no puede ser plenamente humano si el Espíritu Santo es su padre. ¡Eso parece elemental! Segundo: la madre de Jesús, como co-creadora, transmitiría

inevitablemente a Jesús los efectos de la “caída”, dado que ella también es hija de Adán. Así pues, se desvanece la idea de que Jesús nació “sin pecado”. La ciencia descubrió el óvulo en los primeros años del siglo XVIII. Quizá por eso la Iglesia se vio obligada, más de un siglo después, a introducir una nueva doctrina: la “Inmaculada Concepción de la Virgen”⁶. Su nacimiento tenía que estar por encima de la biología humana para que pudiese portar al Cristo niño sin transmitir a este que era “sin pecado” la corrupción de la caída. De modo que el nacimiento de María fue el lugar en el que el pecado, el “pecado original”, se detuvo. Se dijo, por tanto, que su concepción fue libre de pecado, o “inmaculada”.

Si uno entiende literalmente el nacimiento virginal y lo une a la comprensión actual de la reproducción, el resultado sería que se podría pensar en Jesús según la analogía de una sirena, una criatura mitad humana y mitad otra cosa, o como una de las figuras de la mitología griega que tienen un cuerpo de animal con cabeza humana. Un nacimiento virginal entendido literalmente destruiría –también literalmente– las afirmaciones esenciales expresadas en las doctrinas de la Encarnación y de la Trinidad.

Entonces, ¿qué significa el relato del nacimiento milagroso de Jesús? ¿Por qué se desarrolló y se le aplicó a él? La respuesta es clara. Era la forma que unos discípulos del siglo primero tenían de proclamar que en Jesús habían encontrado la presencia de Dios. Así convalidaron lo que su experiencia les hacía afirmar, a saber: que la vida humana no podría producir lo que ellos creían que era la presencia de Dios que habían encontrado en Jesús de Nazaret.

Nosotros, los cristianos, adoramos al Dios revelado en y a través de la humanidad de Jesús. El mito del nacimiento virginal nunca nos ofrecerá esto. Por tanto, no es para entenderlo literalmente. No tiene que ver con la biología. Nosotros, los cristianos, debemos dejar de fingir que alguna vez fue algo más.

TESIS 5

Las historias de milagros del Nuevo Testamento ya no pueden interpretarse, en nuestro mundo post-newtoniano, como acontecimientos sobrenaturales provocados por una divinidad encarnada.

En la Biblia, los milagros no son exclusivos de Jesús. Según las Escrituras Hebreas, Moisés obró milagros, algunos de los cuales son bastante extraños. En un relato de Éxodo, Moisés tira su bastón al suelo y se convierte en una serpiente (Ex. 7:8-13). Algunos de ellos consistían en hacer uso de poderes divinos, como en las plagas de Egipto (Ex. 7:12). Josué también obró milagros en las Escrituras Hebreas, al separar las aguas caudalosas del río Jordán (Jos. 3: 1-10) y cuando detuvo el sol en su movimiento alrededor de la Tierra para conseguir más horas de luz para que su ejército derrotase a sus enemigos, los amonitas (Jos. 10:21 ss.).

⁶ Adoptada como dogma por la Iglesia Católica Romana en 1854.

Más tarde, en la historia bíblica, tanto Elías como Eliseo obran milagros. Ambos controlan el agua y aumentan la cantidad de alimento disponible (I Re. 17; II Re. 4, 7). Los milagros de sanación también aparecen en algunos relatos del ciclo de Elías y Eliseo (II Re. 5), así como las historias de resurrecciones (II Re. 17; II Re. 4: 18ss.).

El tercer lugar de las Escrituras Hebreas en el que se mencionan los milagros es en Isaías. Los milagros están entre las señales que, según el profeta, anuncian la llegada del Reino de Dios. Dice que en ese día “los ojos del ciego verán, los oídos del sordo oirán, el cojo saltará como un ciervo y la lengua del mudo cantará de alegría” (Is. 35: 5-6).

Creo que ahora podemos mostrar que casi todos los milagros atribuidos a Jesús se pueden explicar como versiones expandidas de historias de Moisés, de Elías y Eliseo, o como aplicaciones a la vida de Jesús, con sentido mesiánico, de las señales del Reino de Dios en Isaías. Si Jesús era el Mesías inauguraría ese Reino y, por tanto, las señales que lo anuncian aparecerían en su vida. Así que los milagros serían señales que interpretan a Jesús, no acontecimientos sobrenaturales que infringen las leyes de la naturaleza.

Conviene tomar nota de que Pablo parece no haber sabido nada en absoluto de milagros asociados al recuerdo de Jesús. Para aquellos que argumentan que el Documento Q e incluso el Evangelio de Tomás son anteriores a Marcos (entre los que no me cuento), creo que merece la pena señalar que ninguna de estas dos fuentes presenta a Jesús realizando milagros.

Los milagros asociados a Jesús se introducen en la tradición cristiana con Marcos, a comienzos de la octava década del siglo I. Después, estos milagros se repiten casi literalmente en Mateo, que escribió su evangelio a mediados de la novena década. Se repiten y amplían en Lucas, a finales de la novena década y comienzos de la décima. Luego pasan a ser “signos” en el evangelio de Juan, a finales de la décima década. Un signo no es solo un suceso que puede describirse; un signo apunta, señala más allá de sí mismo hacia algo que el propio signo no puede contener en sí. El cuarto Evangelio recoge siete signos atribuidos a Jesús (Jn. 2-11). Creo que es digno de mención que el primero de los signos del Evangelio de Juan, la conversión del agua en vino en las bodas de Caná de Galilea (Jn. 2) y el último de ellos, la resurrección de Lázaro que llevaba cuatro días enterrado (Jn. 11), nunca se habían narrado, y ni siquiera mencionado, en ningún escrito cristiano anterior a Juan, que escribió entre 65 y 70 años después de la crucifixión.

Los textos de relatos de milagros en los evangelios que sirven de apoyo para hablarnos del poder sobrenatural de Jesús están llenos de símbolos que sirven para interpretar. Los panes que se multiplicaron para alimentar a la multitud en Marcos eran cinco en el lado judío del lago, en el que comieron 5000 hombres (más mujeres y niños) y aún se reunieron doce cestos de sobras después de que todos comiesen (Mc. 6:30-44). Después, en el lado no judío del lago, los panes son siete y los que se alimentaron 4000, reuniéndose siete cestos de trozos de sobras (Mc. 8:1-10). Me parece que esta es una serie de pistas que los autores de los evangelios nos ofrecen para que las interpretemos, pues están convirtiendo la historia de Moisés y el maná del desierto que alimenta a los israelitas en un relato referido a Jesús. Recordemos que a Jesús se le llamará “el Pan de Vida”, el que sacia el hambre más

profunda del alma humana (Jn. 6). Solo con que abriésemos los ojos para ver que los relatos de milagros del Nuevo Testamento no deben leerse literalmente como acontecimientos sobrenaturales, nos acercáramos mucho más a lo que los evangelistas originales tenían en mente cuando trataban de usar el texto de Isaías 35 de modo que se cumpliera en los evangelios.

Podría ampliar esta exposición sobre los milagros casi indefinidamente: Jesús que resucita de la muerte a un niño (Mc. 5:22) es un eco del relato de Eliseo que resucita a otro niño (II Re. 4:32-37). Jesús que resucita de la muerte al hijo único de una viuda en Naín (Lc. 7) es un eco de Elías que resucita a otro hijo único de otra viuda (I. Re. 17). La respuesta de Jesús a la pregunta de los enviados de Juan Bautista que estaba en prisión incorpora el texto de Isaías 35 a la tradición de los evangelios (Mt. 11:1-6; Lc. 7. 18-23).