

Sociología y Religión

MARXISMO Y REFORMULACION DE LA FE

Enrique Neira, S. J. *

Los cristianos-marxistas ("Cristianos por el Socialismo" y grupos afines) buscan, por lo general, desde el materialismo histórico marxista, una nueva comprensión de la fe y una nueva forma de vivirla en medio de la lucha de clases. Para ello intentan una reinterpretación materialista del Cristianismo, con la intención de liberar el Evangelio de los encubrimientos ideológicos que habrían transformado lo que inicialmente era un mensaje de liberación de los pobres, en soporte del capitalismo opresor. Buscan también así devolver al Evangelio su original vigor revolucionario.

"De ahí la importancia que reviste el marxismo en esta tarea de reformulación de la inteligencia de la fe". (Encuentro de Quebec. Documento final No. 18).

Sobre la base de una reformulación del marxismo y de una reformulación del cristianismo, los Cristianos por el Socialismo juzgan posible una unidad dialéctica entre marxismo y cristianis-

mo que les permita ser fieles en la práctica, al marxismo y a la fe cristiana que profesan.

Ya desde el 1er. Encuentro internacional de Santiago, el movimiento afirma que "se reconoce la praxis revolucionaria como matriz generadora de una nueva creatividad teológica. El pensamiento teológico se transforma así en una reflexión crítica en y sobre la praxis liberadora, en confrontación permanente con las exigencias evangélicas" (1). Y en el último Encuentro internacional de Quebec se vuelve sobre lo mismo (No. 18):

"La fe ha sido pensada y vivida en un universo que no es el de la experiencia revolucionaria contemporánea, en un mundo extraño a la vida conflictual y dialéctica de la historia. Pero en la medida en que, para los cristianos revolucionarios, la identificación con los intereses y la lucha de clases populares constituye el eje de una nueva manera de ser hombre, de acoger el don de

* Dr. en Teología. Master en Ciencia Política. Director del Depto. de Ciencias Religiosas, Universidad Javeriana.

1. Encuentro de Santiago, Documento final 3.7. Compárese esta definición de teología con la dada por Gustavo Gutiérrez en reportaje a *Vida Nueva*, No. 962, julio-agosto 1975, p. 29: "es una reflexión, desde la praxis y en compromiso de liberación. Es un intento de inteligencia de la fe a partir de tal compromiso y al mismo tiempo una iluminación de esa praxis en confrontación con la Palabra de Dios. Toda teología es un pensar la fe desde un determinado punto cultural".

la Palabra del Señor, se toma conciencia de aquello que en una comprensión de la fe, a partir de la práctica histórica, será una teología ligada a la lucha de los explotados por su liberación”.

Los ideólogos del movimiento no sólo han tildado “al pensamiento teológico de pertenecer a la superestructura y a priori, de estar siempre sujeto a la tentación de encubrir idealmente la verdadera realidad” (2), sino que han pasado sin vacilación de “la necesidad de un instrumento socio-económico-político en la reflexión sobre la fe como praxis histórica del amor”, a “la necesidad de una teoría revolucionaria para reflexionar teológicamente”, (3). Girardi acepta sin rebozos que la nueva teología “esencialmente es una teología como reflexión sobre la fe tal cual se vive en la praxis revolucionaria, la cual constituye su terruño.

Más exactamente digamos que **se trata de tomar en serio el materialismo histórico y de aplicarlo a la teología misma” (4).**

En la misma línea, Alfredo Fierro “se plantea la posibilidad de la fe en la hipótesis marxista o, más exactamente, la posibilidad de una “teología materialista-dialéctica” y reconoce que “lo que aquí se trata de hacer es... de manera metódica y sistemática lo que en la mayoría de los teólogos se halla tímida y desordenadamente: **Asumir el marxismo como hipótesis y examinar qué teología es posible en tal hipótesis” (5).** Asimismo, Hervé Chaigné confiesa que su planteamiento teológico “depende enteramente de la aceptación, como una evidencia insuperable, del materialismo histórico” (6).

Nos encontramos ante una actitud definida que cambia 180 grados el sentido y la interpretación de la fe cristiana, y el de la misma misión de la Iglesia, con tremendas consecuencias teológicas y pastorales.

Ante tal hecho, no podemos menos que preguntarnos: tenemos o no algo que decir, como teólogos, cuando una determinada praxis política se constituye en el “locus” privilegiado de la reflexión e inteligencia de la Fe?

Nos parece otro requisito indispensable, para esclarecer y juzgar la nueva posición, la discusión de la posibilidad de una teología desde los supuestos del materialismo histórico. Siempre habíamos juzgado que, desde el punto de vista de Marx y Engels, el materialismo histórico conducía inexorablemente al anonadamiento de toda teología. Ahora se nos dice que la única teología válida y aceptable, por lo menos para nuestros países del Tercer Mundo, es la que se nutre de dicho materialismo histórico. La lucha revolucionaria, al dar una respuesta real a las aspiraciones económicas y políticas, hará superfluas las respuestas imaginarias de toda otra teología:

“El materialismo histórico, llevado hasta el fin, lleva a cuestionar la irreductibilidad de la experiencia cristiana. Esta es tomada como un sistema de proyecciones, donde se expresan históricamente aspiraciones económicas y políticas frustradas, sistema que está destinado a disolverse en la medida en que la lucha revolucionaria, dando una respuesta real a tales aspiraciones, hará superfluas las respuestas imaginarias” (7).

2. J. L. SEGUNDO, *Instrumentos de la teología latinoamericana*, en “Liberación en América Latina”, p. 39.
3. H. ASSMANN, *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva 1971, p. 124-218.
4. G. GIRARDI, *Informations Catholiques Internationales*, 1er. juin 1972, No. 409, p. 15-18.
5. A. FIERRO, *El Evangelio beligerante*, Estella (Navarra), Verbo Divino 1974, pp. 426, 428 y 451.
6. H. CHAIGNE, *La historia y la cruz: hacia un cristianismo secularizado*, en la obra colectiva de R. DOMERGUE—R. CARDONELL—H. CHAIGNE...: “La fe, fuerza histórica”, Barcelona, Estella 1971, Citado por A. FIERRO, *op. cit.*, p. 429.
7. G. GIRARDI, *Cristiani per il socialismo. Perché?*, p. 69.

A. NECESIDAD DE UNA "RELECTURA" DE LA FE.

Como bien ha anotado a propósito de estos temas, el Secretario General del CELAM (8), de ninguna manera negamos la necesidad de una "relectura de la fe". Los problemas acuciantes hacen que nuestra tensión se concentre en aspectos de la Revelación, para los cuales en otras épocas hubo menor sensibilidad. Hay que ir hacia Dios también desde nuestra historia personal, y desde la historia de nuestros pueblos; desde sus expectativas y esperanzas. La vivencia de la fe sitúa la Palabra de Dios interpelante en el "hoy" de la historia de América Latina. La Revelación es respuesta para los interrogantes fundamentales del hombre en el momento concreto en que vive. La Palabra de Dios es siempre transformadora, potente, creadora. Hace abrir caminos nuevos, nos empuja hacia nuevas conquistas, dilata las exigencias de la caridad. Y hace también "estallar" categorías, hábitos, actitudes, que estamos propensos a robustecer, a privilegiar, e incluso a absolutizar. Frente a la Palabra caen los "ídolos" viejos y nuevos. Hay puntos de vista en los que solemos instalarnos. La Palabra nos vuelve peregrinos "desinstalados". Por ello, una dimensión pascual liberadora de la Presencia del Señor nos invita siempre a leer con ojos y corazón nuevo el Evangelio. "Pero anota oportunamente López T.- hemos de tener cuidado de no ir hacia la Palabra de Dios desde un tal horizonte de comprensión que nos haga leer en el Evangelio lo que no son sino meros reflejos de nuestras opciones, de las apetencias, o de compromisos relativos y transitorios. No es esta la tentación de una relectura política del Evangelio?"

B. EL EQUIVOCO DE FONDO: REDUCCION DE LA FE A PRAXIS POLITICA.

Un análisis cuidadoso del cuestionamiento que hacen los cristiano-marxistas

de la teología, la Iglesia institucional, la exégesis bíblica, los sacramentos, la liturgia, etc., nos lleva a pensar que el equivoco de fondo, que retorna siempre, es uno sólo: se refiere al modo como ellos conciben la fe. En efecto, ellos no dudan en reducir la fe a praxis política, para luego aplicarse a releer -en clave de praxis política- la Biblia, la Iglesia, el mismo Jesús. Sobre éste equivoco de fondo ellos basan la justificación teológica de la "nueva opción" del cristiano-marxista que caracteriza a estos grupos.

El documento final del Congreso de Bologna, después de haber aclarado que el movimiento de Cristianos por el Socialismo quiere ser "un modo nuevo de expresar y de vivir la fe", sin que esta aporte nada específico u original a la elevación del hombre (No. 3), expone el concepto mismo de fe en estos términos (9):

"La fe se expresa necesariamente con relación a un proyecto de hombre y de sociedad, sin por lo demás reducirse jamás a tal proyecto. Ella escoge entre varios proyectos humanos, pero jamás está por encima de ellos. Todo intento de poner la fe por encima de las culturas humanas y de los conflictos sociales es ilusorio. Quienes rechazan la politización de la fe en nombre de su trascendencia, rechazan de hecho una politización abierta en nombre de una politización enmascarada; rechazan su politización revolucionaria en nombre de una politización conservadora".

Se descubre aquí fácilmente la ambigüedad de una tal concepción de la fe cristiana (10). Se parte de la justa afirmación de la necesidad que tiene la fe de encarnarse en la vida del creyente; pero, dado que se sostiene que la fe no representa una exigencia específica, se concluye que es ilusorio afirmar su trascendencia "por encima de las culturas

8. Alfonso LOPEZ TRUJILLO, *La teología de la liberación III. Estado actual del Diálogo*. Artículo ciclostilado, Bogotá 1976, p. 8.

9. *Il Regno, Documentazione*, 1 ottobre 1973, p. 493.

10. Bartolomeo SORGE, *Le Scelte e le tesi dei "Cristiani per il Socialismo" alla luce dell'insegnamento della Chiesa*, Torino, Elle Di Ci 1975, p. 37-43.

humanas y de los conflictos sociales". La "politización" de la fe es, así, inevitable. Y tenemos, entonces, que "fe" viene a ser sinónimo de praxis política. Este no es ciertamente el concepto de la fe cristiana, tal como la enseña la práctica constante de la Iglesia (11):

"A Dios que revela se debe la obediencia de la fe, con la cual el hombre libremente se abandona todo entero a Dios, otorgándole el pleno obsequio del entendimiento y de la voluntad, y acogiendo voluntariamente la revelación dada por El.... Para que se pueda prestar esta fe, es necesaria la gracia de Dios que previene y socorre".

La fe es, pues, el "sí" libre y personal que da el hombre sostenido por la gracia, a Dios quien ha tenido la iniciativa de invitarlo a creer en su Palabra y en sus Promesas, las cuales tienen un contenido concreto acerca de Dios y del mismo hombre.

Según la doctrina católica, por consiguiente, cuando hablamos de la fe cristiana, entendida como respuesta del hombre a Dios que se revela, afirmamos de ella esencialmente la **trascendencia** y la **especificidad** ya sea en cuanto al objeto de la revelación divina, ya sea en cuanto a sus tareas.

La fe no solamente se encarna -como afirman con razón estos grupos en el compromiso histórico concreto por la liberación del hombre, sino que el cristiano aporta a este proceso una contribución propia y específica, cualitativamente diversa de la contribución propia y específica, cualitativamente diversa de la contribución que dan otras fuerzas de liberación económicas, políticas y sociales. Esta diversidad de la contribución de la fe nace del hecho de que ella proviene de una comunicación sobrenatural de Dios y va acompañada de su gracia.

La fe cristiana debe expresarse en un compromiso histórico, pero no se la puede reducir solamente a él. Hay íntima conexión entre fe e historia, pero no se puede reducir la fe a un simple horizontalismo intra-histórico. Aquí está el equívoco de fondo de los CPS: después de haber subrayado acertadamente que "la fe se expresa necesariamente con relación a un proyecto de hombre y de sociedad, sin reducirse jamás a tal proyecto", al identificar después la praxis con la política, realizan de hecho un monismo entre aporte sobrenatural de la fe y compromiso histórico. En otras palabras, se reduce la fe a la historia y se horizontaliza arbitrariamente todo el compromiso de la fe.

Es verdad que "la fe sin obras está muerta" (12). La fe no es simplemente un ideal, una idea fuerza que mueve a los cristianos a la acción, sino que se relaciona más estrechamente con la vida concreta: la fe constituye una unidad con las obras de la liberación total del hombre, "se hace" en dichas obras, "acontece" en ellas, como el alma en el cuerpo.

Pero también es verdad lo contrario: que las solas obras (compromiso político, económico, social) privadas de la luz específica de la fe y de la fuerza sobrenatural de la gracia, desde un punto de vista cristiano están "muertas", cuando se trata de la liberación total del hombre. Es toda la doctrina paulina de que la Ley y las obras, por sí solas, no justifican ni son salvadoras.

Si se acepta el materialismo histórico del marxismo, no vemos cómo se salven la trascendencia, la meta-historicidad y el origen sobrenatural del cristianismo.

No se puede al mismo tiempo admitir el materialismo histórico y retener que el cristianismo sea una realidad de

11. Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, No. 5.

12. Santiago 2,26: "Así como el cuerpo sin el espíritu está muerto, así también la fe sin las obras está muerta".

origen divino que trasciende la historia. Es decir, no se puede -sin caer en contradicción teórica y práctica-, ser verdaderos marxistas (adherentes al materialismo histórico) y verdaderos cristianos (creyentes en una realidad meta-histórica, trascendente, divina).

Esto significa que quien acepta el materialismo histórico, renuncia por ello mismo al cristianismo, al menos al cristianismo tal cual ha sido enseñado por la Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia.

A la luz de lo anterior, se ve claro el error de los "Cristianos por el Socialismo" cuando identifican sencillamente la fe con la praxis política del marxismo y hacen de esta praxis política el lugar teológico por excelencia, el criterio hermenéutico exclusivo para una reinterpretación de la Revelación divina y por ende para una reformulación de la inteligencia de la fe.

"Nuestra fe tiene un carácter totalizador y englobante. Abraza y penetra nuestro ser hombres, como individuos en comunidad. Por lo mismo, no admite reducción alguna a ninguna dimensión parcial de la vida humana, así pueda alguna de ellas adquirir legítimamente una relevancia y una urgencia únicas en un momento concreto de nuestro devenir histórico. En este sentido, afirmamos que no es lícito identificar la fe con la justicia social estructural. Este dato fundamental cuestiona también la validez de base de una elaboración teológica del misterio cristiano, como totalidad, desde una perspectiva más o menos exclusiva de justicia social estructural" (Rodolfo E. De Roux, s. j.).

Es una actitud a-crítica e ingenua teóricamente, de parte de la teología de la revolución, el aceptar el marxismo pensando que no toma prestados a Marx

sino instrumentos de análisis político, social y que los integra en un contexto teológico de esperanza, amor y éxodo. Pero esta teología, en su evolución, termina por adoptar la concepción revolucionaria marxista, con todos sus presupuestos, dejando de lado el contexto bíblico (13).

Denunciamos, pues, como uno de los más graves errores de estos grupos marxistas la negación teórica y práctica del primado de la fe sobre la praxis revolucionaria y la reducción que hacen de la fe a la praxis marxista.

Por desgracia, lo que algunos teólogos de la liberación prevían honestamente como un posible riesgo, se da ya como hecho verificable, en el caso de los cristiano-marxistas:

"No estamos en un reduccionismo político del Evangelio? Queriendo escapar de un uso ideológico del cristianismo, no estamos cayendo en otro? El peligro existe: negarlo sería ingenuo y deshonesto" (14).

C. RELECTURA DE LA BIBLIA.

Reducida la fe cristiana a praxis política y marxista, es lógica la aplicación que luego se hace a una relectura de la Biblia, en clave de praxis política y marxista.

"Descubrimos, así, un modo enteramente nuevo de leer la Biblia, desde el punto de vista de los pobres y de las clases que son su expresión en la lucha social"

(Encuentro de Bologna).

El pueblo de Dios tiende a recobrar la propiedad de la Escritura, la cual se pone a leer desde el punto de vista de los pobres y de las clases oprimidas"

(Encuentro de Quebec).

13. F. MORENO, "Naturaleza y funciones de la praxis marxista en la teología de la liberación", *Tierra Nueva*, Bogotá CEDIAL, No. 19, setiembre 1976, p. 9; M. SPIEKER "El problema de la revolución en el diálogo cristiano-marxista", *Tierra Nueva* No. 12, Enero 1975, p. 35.

14. G. GUTIERREZ, "Praxis de la liberación", *Concilium* No. 96, 1974, p.30.

Algunos autores de esta tendencia reconocen también sin rodeos la nueva lectura, en clave marxista, de la Biblia y el encuentro que se realiza entre Biblia y Revolución (15):

“Todo esto trae consigo una lectura nueva de la Biblia: la alternativa teológica llama a una alternativa hermenéutica. Más allá del encuentro preconizado por Karl Barth entre la Biblia y el periódico tiene aquí lugar el encuentro entre la Biblia y la Revolución”.

Y tenemos así, no sólo las obsesivas relecturas políticas de algunos pasajes de la Biblia, sino también los intentos abusivos de una lectura materialista y marxista del evangelio, de la que es prototipo Fernando Belo (16). Este nuevo aficionado a la exégesis busca encuadrar el Evangelio de Jesús según Marcos en clásicas categorías marxistas. Todas las necesidades a que da satisfacción Jesús se las reduce a un simple nivel económico; el famoso secreto mesiánico, tan evidente en Marcos, por el que Jesús descubre muy poco a poco su misterio personal, es para Belo “la estrategia” de Jesús, reducida a simple nivel político; y las grandes enseñanzas de Jesús son simplemente el nivel ideológico del Evangelio.

Según estos cristianos marxistas, para liberar la fe cristiana de las superestructuras ideológicas y hacer de ella no un instrumento de justificación del capitalismo y de la alienación de las masas, sino una fuerza de liberación de los oprimidos, hay que releer el Evangelio partiendo de la praxis sociopolítica y sirviéndose de los principios del materialismo histórico. Significa hacer una lectura “materialística” de la Biblia, ya que no podría existir una lectura neutra de ella: si ella no es “materialista”, es “burguesa” e “idealista”.

La lectura “materialística” del Evangelio se opone, ante todo, a la lectura “burguesa”, que sería la que hace la Iglesia actual al servicio de los intereses de las clases dominantes; se opone, en segundo lugar, a la lectura “idealista”, es decir a una lectura, que, partiendo siempre de los valores ideales propios de la clase dominante, privilegia el sentido “espiritual” del Evangelio.

Es interesante observar las formas de “relectura” de la Biblia que ofrecen algunos autores. Es clásico el recurso al libro del Exodo:

“Ahora bien, la liberación de Egipto es ante todo, un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden. Los primeros capítulos del Exodo nos describen la situación de opresión en que vivía el pueblo judío en Egipto, en esa “casa de servidumbre”: represión, trabajo alienado, humillaciones, política antinatalista forzada...” (17).

Sobre la forma de presentar este paradigma político de toda la historia, observa bien Cottier, que “todo pasa como si de diera la tendencia a que el Nuevo Testamento fuera absorbido por el Antiguo” (18). Se olvida que, precisamente la Pascua es ante todo una realidad religiosa, por la cual Yavé arranca al pueblo de una situación política -la pertenencia al Faraón- para constituirlo en su Pueblo (es decir, en una situación de Alianza no-política). Esta forma política de abordar, por ejemplo el Exodo es francamente deficiente, ya que el texto aparece viciado de lo más propio de la perspectiva bíblica: la acción liberadora

15. José Porfirio MIRANDA, *Marx y la Biblia. Crítica a la Filosofía de la Oposición*, Salamanca, Sígueme 2, 1975, 329 p.

16. Fernando BELO, *Lecture materialiste de l'Évangile de Marc*, París, Du Cerf 1974, 416 p.

17. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, p. 194.

18. G. COTTIER, *Esperanzas enfrentadas: cristianismo y marxismo*, p. 329.

no de los hombres sino de Dios (19). Este tipo de "relecturas" obliga a claros replanteamientos de parte de algunos autores de la misma Teología de la liberación, como es el caso de José Comblin:

"Aun los protestantes reconocen abiertamente hoy que no se saca una moral cristiana sólo de la Biblia. Entre los reproches que han sido hechos a la Teología de la Revolución, y a la Teología de la Liberación, uno de los más pertinentes es aquel de haber descuidado las mediaciones y de haber querido precipitadamente ligar la liberación a la Biblia, abusando notablemente de los temas del Exodo, de la profecía, de la pobreza, de la comunidad, etc..." (20).

A este mismo respecto, acerca de la relectura "política" que se hace de la liberación del cautiverio de Egipto, observa Cottier que sorprende "la ausencia de una reflexión sobre el sentido del estatuto político del pueblo de Dios en la Antigua Alianza, quiero decir, sobre la teocracia, en la cual se concreta su elección. Tampoco se subraya en qué difiere el pueblo de Dios de la Nueva Alianza (es decir de la Iglesia) del pueblo de la Antigua Alianza. La razón es que, a decir verdad, el concepto de política que sirve de punto de referencia al edificio teológico, se lo acoge como si poseyera evidencia propia; en consecuencia, escapa al examen teológico... Se agrega, apoyándose en la autoridad de Franz Fanon, que los oprimidos son los agentes de la historia. De donse se sigue (equivocadamente) que construir la ciudad temporal, participando en la lucha de los oprimidos que combaten por la liberación, es hacer obra salvífica" (21).

Con razón, los Obispos de Colombia, al analizar estas "relecturas" de la

Palabra de Dios, afirman que "nos encontramos ante una intolerable alteración de la Palabra de Dios... Interpretar de esta manera abusiva la Sagrada Escritura e instrumentalizarla caprichosamente para la concientización marxista es un rompimiento consciente y libre de la comunión eclesial y comporta gravísima profanación de la Palabra de Dios" (22).

D. RELECTURA DE LA IGLESIA.

Uno de los elementos constantes y característicos de estos grupos de izquierda es el análisis que hacen del cristianismo y de la Iglesia, no a la luz de la fe, sino a la sola luz de la praxis revolucionaria marxista-leninista. En consecuencia condenan a la Iglesia como realidad alienada, en connivencia con los poderes políticos y económicos, sujeta a la ideología burguesa dominante y haciéndole el juego a los intereses del capital en contra del proletariado.

"No tenemos más remedio que reconocer la importante función que la Iglesia ha desempeñado y está desempeñando en la superestructura ideológica del régimen"

(Encuentro de Avila, 43).

"No es posible conseguir una efectiva renovación de la Iglesia sin llevar a cabo un riguroso análisis de clase de sus estructuras...."

El compromiso y el análisis revolucionario nos imponen de hecho una crítica rigurosa de la ideología cristiana en sus solidaridades patentes y ocultas con el sistema capitalista"

(Encuentro de Bologna).

"Las Iglesias sitúan su misión evangélica en una esfera exclusivamente"

19. Observación de Renato POBLETE, "La teoría de la dependencia: análisis crítico", *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá, Celam 1974, p. 219. Sobre el tema del Exodo es excelente el artículo del especialista Germán CORREA: "Leyendo al exodo" y a G. Gutiérrez, *Revista "Tierra Nueva"*, Bogotá No. 7, octubre 1973, pp. 88-95.

20. J. COMBLIN, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, p. 40.

21. G. COTTIER, *op. cit.*, p. 329-330.

22. OBISPOS DE COLOMBIA, *Identidad cristiana en la acción por la justicia*, 21 noviembre 1976, Nos. 142 y 147.

espiritual, apolítica, a la vez extraña y situada por encima de los conflictos de clase, lo que les permite ser jueces sin ser parte”.

(Encuentro de Quebec, 22).

El hecho de aceptar como válido el análisis marxista de la sociedad, lleva inevitablemente a ver en la Iglesia institucional y jerárquica la aliada y garante del capitalismo. Si no es posible una “neutralidad” en la lucha de clases entre capitalismo y clase subalterna, la pretensión de la Iglesia de colocarse por encima de los partidos y de las clases sociales, se interpreta necesariamente como un aliarse a favor del capitalismo. Desde el punto de vista del proletariado, comienza entonces a verse la Iglesia como una enemiga de clase.

La pregunta cortante, pero ineludible, que planteamos entonces a los cristianos-marxistas es: **cómo se puede continuar haciendo parte de la Iglesia cuando se ve en ella al enemigo de clase** que hay que combatir a toda costa y con el cual no es posible hacer las paces? (23).

Los Cristianos por el Socialismo son concientes de su “impasse” “con una realidad eclesial que contradice al mismo tiempo las exigencias de su compromiso político y las de su fe” (Encuentro de Quebec, 20). Ya para ellos, la Iglesia no puede ser la comunidad de los fieles en comunión con sus pastores. Y entonces buscan una solución al problema constituyéndose en una “forma nueva de Iglesia”, que “sólo podrá desarrollarse plenamente dentro de una sociedad “liberada según los criterios marxistas, en una “Iglesia popular”, cuyos “gérmenes ya existen gracias a ellos (Encuentro de Quebec, 28). “El pueblo de Dios (todo el contexto obliga a traducir: el nuevo movimiento) tiende a reapropiarse de la Escritura”: nuevo Magisterio. “Tiene a reapropiarse de la responsabilidad de orientar su acción eclesial” : nuevos

pastores. “Tiende por fin a reapropiarse de los símbolos litúrgicos y sacramentales” (No. 25): nueva liturgia. E intentan entonces la experiencia de pequeñas comunidades cristianas, en ruptura más o menos abierta y completa con la Iglesia “institucional”. Pero, en tal forma, el problema no queda resuelto, sino solamente cambiado de lugar. Porque o la comunidad de la que son miembros se siente parte viva de la Iglesia universal, y entonces el problema queda intacto; o por el contrario, la comunidad se coloca por fuera de las estructuras esenciales de la comunidad eclesial, pero entonces se debe tomar conciencia de que ya no se hace parte de la Iglesia y que no se puede coherentemente seguir pretendiendo permanecer en ella.

Los resultados a que conduce muestran claramente que el análisis marxista no es el instrumento apropiado para una adecuada valoración de la realidad de la Iglesia. En efecto, la Iglesia de Cristo, en su realidad íntima o “misterio” (“sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (24), desborda con mucho las puras realidades sociales y escapa a un simple análisis socio-económico y político, con mayor razón si este análisis es reduccionista, como lo es el marxista.

La Iglesia es la humanidad organizada en Dios por Jesucristo. Existe para siempre en el mundo una síntesis de lo divino y de lo humano, que se inauguró en Cristo por la Encarnación y se continúa en nosotros por la encarnación permanente, social, llamada Iglesia. No se pueden disociar arbitrariamente los aspectos humano y divino, invisible y visible, espiritual y terrestre de la Iglesia:

“La sociedad provista de órganos jerárquicos y el Cuerpo Místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terres-

23. B. SORGE, “Tre domande ai Cristiani marxisti”, *La Civiltà Cattolica*, quaderno 3002 (19 luglio 1975), p. 110.

24. Vaticano II, Constitución dogmática “*Lumen Gentium*”, No. 1.

tre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no debe ser considerada como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad que está integrada de un elemento humano y otro divino" (25).

Es explicable que a ojos de ateos y materialistas, que ven a la Iglesia desde el exterior, ella aparezca como algo incoherente, alienado y aun enemigo. Pero no puede aceptarse que quienes son creyentes y se profesan miembros vivos de la Iglesia, rompan la túnica inconsútil de su realidad humano-divina, y vean y juzguen de ella solamente los aspectos clasistas y políticos, que no son los principales ni los que la definen.

"Caen, pues, en un pernicioso error quienes imaginándose la Iglesia a su arbitrio piensan o que está escondida e invisible, o que es una institución humana, dotada de una organización, de una disciplina, de unos ritos exteriores, pero sin ninguna comunicación permanente de los dones de la gracia divina, sin nada que atestigüe, por una manifestación cotidiana y evidente, la vida sobrenatural que en ella puso Dios" (26).

La Iglesia de hoy, como la de hace años, sigue reivindicando su misión especial en el mundo, que no es reducible a las dimensiones de un proyecto puramente temporal. Pablo VI, hace poco, y teniendo en mente precisamente la tentación reduccionista y ambigua de los cristianos-marxistas, ha reafirmado la identidad propia de la Iglesia y de su actividad en el mundo (27):

"No hay que ocultar, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir

su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal; de reducir sus objetivos, a una perspectiva antropocéntrica; de reducir la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; de reducir su actividad -olvidando toda preocupación espiritual y religiosa- a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda! Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos. No tendría autoridad para anunciar, de parte de Dios, la liberación. Por eso quisimos subrayar en la misma alocución de la apertura del Sínodo, la necesidad de reafirmar claramente la finalidad específicamente religiosa de la evangelización. Esta última perdería su razón de ser si se desviara del eje religioso que la dirige: ante todo el Reino de Dios, en su sentido plenamente teológico".

E. RELECTURA DE JESUS.

La aplicación del materialismo histórico a la persona, a la acción y al mensaje de Jesús, plantea también muy serios interrogantes a la teología y a la fe cristiana misma.

En primer lugar, -y esto es común con muchos de los teólogos de la liberación y del cautiverio- los Cristianos por el Socialismo recargan fuertemente el acento sobre el contenido político de la actitud de Jesús. Jesús habría sido un "político" y un "revolucionario" de su tiempo, condenado por el poder romano como resultado de su enfrentamiento con "los grupos poderosos", un poco al estilo del Jesús de Passolini en su filme "El Evangelio según san Mateo". Uno de los

25. *Lumen Gentium*, No. 8.

26. LEON XIII, *Satis cognitum*, AAS 28, p. 710.

27. PABLO VI, Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi", 8 diciembre 1975, No. 32

documentos oficiales del movimiento se refiere a Jesús como al "subversivo de Nazareth". Su muerte sería un típico caso de "asesinato político".

En segundo lugar, de la anterior "iconización" política de Jesús se pasa a una visión radicalizada de Jesús que, sin caer en el Zelotismo, en su fase violenta, conserva toda la fuerza de contestación contra los "sistemas", las "élites", los "poderosos". Se "demitiza" al verdadero Jesús de nuestra fe, reduciéndolo a su aspecto humano y poniéndolo a funcionar dentro del estrecho marco de los cálculos y compromisos políticos.

No queda de Jesús sino la imagen de un simple hombre que, moviéndose en la línea de los profetas, con su práctica mesiánica y "basileica" (como dice Belo), habría desencadenado la lucha de clases contra los detentadores del poder (los grandes sacerdotes, los escribas, los ancianos), los cuales se servían de las estructuras religiosas como de pantalla ideológica que recubría la estructura de dominación socio-económica. Jesús no es ya el Hijo de Dios, hecho hombre y que muere "en rescate por la multitud" (Mateo 20, 28). Su oposición a los grandes sacerdotes, a los escribas y fariseos no se sitúa sobre el plano religioso, con miras a una religiosidad más pura y más interior. Esta lectura "teológica" del Evangelio es rechazada por "ideológica" y "burguesa". Su muerte violenta no es, así, sino la conclusión de la lucha de clases por él desencadenada -y perdida- contra los detentadores del poder en su tiempo.

Frente a las anteriores posiciones, no puede menos de reconocerse la importancia y validez de una lectura del Evangelio que tenga presente las condiciones socio-económicas y políticas dentro de las cuales Jesús actuó y predicó. El

olvido de estas condiciones haría perder mucho de la auténtica acción y mensaje de Jesús, quien como Verbo encarnado, es verdaderamente hombre y vivió una historia verdaderamente humana. Esto no tiene discusión en la actual exégesis y teología cristianas.

El recargo de las tintas "políticas" y "revolucionarias" de la vida y mensaje de Jesús ha sido parcialmente corregido y superado por contundentes estudios como los de Oscar Cullmann (28), Martin Hengel (29) y otros (30).

Del estudio de Cullmann entresaca- mos algunos de los juicios y afirmaciones más dicentes. Rechaza la reducción simplista que se suele hacer a priori de Jesús: "o bien fue un revolucionario, o bien fue un defensor de las instituciones existentes. No se toma en cuenta para nada la posibilidad de que, sin caer en contradicción, la actitud de Jesús respecto a las instituciones de este mundo tuviera que ser compleja, ya que su fundamento se encuentra fuera de las realidades de este mundo. Si las simplificaciones son terribles en todos los sectores, lo son sobre todo cuando se las aplica a Jesús" (p. 25). "Para Jesús, todos los fenómenos de este mundo tenían que estar por fuerza relativizados, por lo cual su actitud se sitúa más allá de la alternativa orden establecido o revolución" (p. 26).

"La actitud de Jesús respecto a todas las instituciones existentes, es **fundamentalmente crítica**. No les reconoce ningún valor eterno. Forman parte de este mundo perverso que pasará. Mas, como Jesús sabe que pasarán con este mundo, se limita de un lado, a anunciar su carácter caduco y, de otro, a purificar lo que se puede sin la destrucción violenta de su misma existencia. No pierde el tiempo tomando parte en una acción encaminada a la demolición de las instituciones

28. O. CULLMAN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid, Studium 1971.

29. H. HENGEL, *Era Jesús un revolucionario?*, en "Boletín informativo del IPLA" No 8, Mayo-Junio 1970, pp. 9-15.

30. Georges CRESPIY, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ*, en "Lumière et Vie", 20 (1971) 89-109.

por las armas.. No se trata de una actitud dictada por una tendencia al compromiso, sino por el radicalismo escatológico. Porque, visto desde ese ángulo, el cambio que prepara Jesús es mucho más radical que el que buscan los zelotes " (p. 32-33).

Ante la cuestión social, observa Cullmann, que Jesús estigmatiza fuertemente la injusticia social de su tiempo, pero a la vez no traza un programa revolucionario de reforma de las instituciones:

"Jesús estigmatizó en su predicación la injusticia social de su tiempo, en lo cual comparte también una de las preocupaciones esenciales de los zelotes... Jesús anuncia, de un lado, que a la luz del reino que ha de venir, la diferencia entre ricos y pobres es contraria a la voluntad divina. Ese juicio sobre orden social presente es, de suyo revolucionario. Pero no lo es en el sentido de un llamamiento de Jesús a la subversión de ese orden en cuanto orden. De otro lado, exige algo de sus discípulos, a fin de prepararlos a esa subversión radical proveniente de Dios... Sin embargo tampoco esta vez traza Jesús un programa revolucionario de reforma de las instituciones. Dios juzgará muy pronto a las instituciones injustas. El hombre, como individuo, es quien ha de cambiar por la ley del amor... Jesús se preocupa de que desaparezca en el individuo el egoísmo, el odio, la mentira, la injusticia. De esta manera quiere cambiar la relación del hombre con Dios y luego, la relación del individuo con el prójimo" (p. 37-39).

Respecto de la cuestión política, el autor es claro en afirmar que "un examen de la actitud de Jesús respecto al problema político de su tiempo prueba, que, desde el punto de vista de la acusación de zelotismo, su condenación fue un error judicial. Se debe a que los paganos no comprendieron, y probablemente no podían hacerlo, el carácter de su

actitud escatológica.. En todo caso, es cierto que Jesús consideró siempre como una tentación, como su tentación particular, la concepción política del Mesías.. Jesús consideró la concepción zelote del Mesías, es decir, política, como su tentación por parte del diablo: Retírate, Satanás! (p. 47 y 52).

"Hay que subrayar que Jesús escogió precisamente el asno y no el caballo a la manera de un mesías guerrero, para simbolizar su misión pacífica... Jesús no predicaba contra Herodes que le perseguía, ni contra el emperador. Estaban tan lejos de una aceptación interior y sin reservas del Estado, como de una rebelión contra él... Nada pone más claramente de manifiesto su noble actitud para con el Estado, actitud crítica y, sin embargo, aceptación de su existencia en espera de su cierta desaparición, como la respuesta dada por Jesús a la pregunta de los herodianos y de los fariseos: 'Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios' " (p. 57-59).

A modo de conclusión de su estudio, Cullmann presenta la postura de Jesús como de una notable unidad frente a los varios problemas socio-políticos: "La postura de Jesús está inspirada en su radicalismo escatológico. Este se traduce, de un lado, por una crítica enérgica de las instituciones existentes; de otro, por la repulsa de los movimientos de resistencia" (p. 65).

Bien ha subrayado, en esta misma línea, López Trujillo que:

"Jesús, fiel a su vocación mesiánica, como servidor sufriente, y no como político o caudillo, puso en evidencia el horror de la violencia, sufriendola. La violencia que destruye no fue jamás por él ni empleada ni recomendada. Forma a sus discípulos como evangelizadores, no como agitadores. Aunque en algunos de sus discípulos hubiera eventualmente brotes de "zelotismo", lejos de compartíros,

Jesús los reprocha... No es el conflicto (violento) o la lucha de clases, sino la reconciliación, el centro del Mensaje evangélico" (31).

En forma coincidente, el especialista en Nuevo Testamento Martin Hengel, sostiene que "la interpretación de Jesús como un revolucionario político-social relacionado con los zelotes (Kautsky, Eiler, Carmichael, Brandon) se basa en una **interpretación unilateral** que hace violencia a las fuentes y por esto **no está justificada históricamente**". (p. 8). Aun reconociendo algunas analogías con ciertos puntos de vista zelotes, es evidente "el abismo que, finalmente, separa a Jesús del movimiento social-revolucionario utópico de su tiempo" (p. 11).

"El mensaje de Jesús se dirige antes que todo a cada uno en particular. El mal en el mundo no se halla primariamente en las estructuras trans-subjetivas, sociales y políticas, en Roma como 'dominación sacrilega' o como en 'Edom', en los herodianos, en la aristocracia sacerdotal o en los grandes terratenientes, sino en el corazón malo de cada uno. Por esto, la preparación a la próxima dominación de Dios no puede venir de los cambios revolucionarios de algunas estructuras -liberación de la Tierra Santa o de Jerusalén de los extranjeros impuros, supresión de las grandes posesiones, etc.- sino de la conversión de cada uno. Exige el "cambio" del corazón malvado. Por esto Jesús -en contraste con los zelotes- no posee tampoco ninguna clase de programa político-social" (p. 13).

A modo de conclusión, Hengel afirma que "podemos designar el intento de presentar a Jesús como un revolucionario íntimamente relacionado con los zelotes, como una **falsificación histórica**" (p. 14).

Del estudio del teólogo luterano G. Crespy, entresacamos lo que él afirma acerca de la política de Jesús:

"La política de Jesús se puede abordar por distintos caminos. El más indicado es, sin duda, el que hace confluir un proyecto político y una visión del fin de la historia. Sucede como si, para Jesús, estas dos realidades fueran inseparables una de otra. Mientras que todo proyecto político se inscribe ordinariamente en una temporalidad fragmentada, el de Jesús contempla un orden temporal total. Para percatarnos de esta distinción, resulta útil la consideración de la utopía. Todo pensamiento político es necesariamente utópico cuando no se queda en el pragmatismo; es decir, todo pensamiento político pretende la creación de un mundo reglamentado de tal forma que sus reglas ya no sean revisables. Así sucede por ejemplo con la República de Platón. La finalidad secreta de lo político es detener la historia. Todas las utopías testimonian la desaparición de lo trágico y abogan por una temporalidad que, vaciada de toda pasión, permanezca incambiable, incluso eterna. Por ello, todo proyecto político ordenado a una utopía es subversivo, puesto que no limita su ambición a una redistribución de los poderes, sino que tiende a fabricar una higiene del poder indefinidamente válido.

La política de Jesús se puede comprender en esta perspectiva. Su intención no es parcial, sino total. La liberación de Israel no es más que un aspecto de una revolución mucho más vasta por la cual el mundo tal como lo conocemos debe desaparecer para dar lugar a una realidad diferente, designada como Reino de Dios. Como lo ha dicho excelentemente R. Garaudy, Jesús no promete un "otro-mundo" sino un mundo-otro". Se trata de una transformación radical, de una auténtica "nueva creación". Lo que Jesús reprocha al zelotismo es que no va lo bastante lejos, porque sus limitados objetivos no cambiarán nada fundamental. Con ello, Jesús denuncia

la recaída de lo político y su atascamiento en una temporalidad que acecha a todas las revoluciones. Y pone así de relieve la relación necesaria entre lo político y lo eterno, relación que da a lo político su verdadera profundidad. Tal es el sentido de su impaciencia escatológica, de sus declaraciones sobre el Hijo del Hombre, de su predicación subversiva, así como de la opción radical que propone (por él o contra él).

En resumen, Jesús restituye a lo político su verdadera significación, y a partir de aquí puede relativizar el zelotismo. Esta relativización, a su vez, no es la relativización de lo político, sino su absolutización. Porque si Jesús no ha sido zelote, es porque ha llevado el zelotismo al extremo, al revelar a los zelotes la significación última de su combate" (32).

Siempre que se hace de Jesús un "político", un "subversivo" y un "revolucionario", se hace una sublimación del "pueblo", que es de muy débil encaje bíblico. Arbitrariamente se callan los rasgos de desilusión del pueblo, frustrado en sus esperanzas de mesianismo terrenal, como oportunamente ha anotado una autoridad en cristología:

"Jesús no es menos libre frente al poder político: no le tiene temor... Jesús no entra en cálculos políticos, ni en compromisos de este tipo. No se deja tampoco encerrar en el juego político de los resistentes al poder de la ocupación romana: los zelotes. Parece sin embargo que ha sido invitado a poner su ascendiente sobre las muchedumbres al servicio de la causa de la liberación nacional, de la cual los zelotes eran sus activos sostenedores. Jesús defrauda esta expectativa y, paradójicamente, es la queja de la revuelta política la que lo hace condenar por los romanos... Las tentaciones de Jesús...

proponen un análisis objetivo de la alternativa presente: jugar el papel de Mesías y orientar el Reino de Dios en el sentido esperado por el pueblo, o bien recusar este papel y frustrar la esperanza de Israel. Rechazando el papel de Mesías, Jesús defrauda al pueblo. Esta decepción pesa fuertemente en la solución trágica del conflicto que lo opone a los jefes de Israel" (33).

CONCLUSION

La visión de un Jesús de simple estatura política y revolucionaria, es de una pobreza cristológica muy acusada. Qué queda de Jesús? Nada, fuera de la imagen trágica de un hombre corajudo que ha luchado por la liberación de los pobres y ha sido derrotado; nada, fuera del recuerdo de un "subversivo", recuerdo estimulante en las actuales luchas de clase. Todo el misterio hondo de Jesús, de su divinidad, de su mensaje religioso y liberador ha sido evacuado. Como para otras lecturas reductoras del Evangelio, Jesús no es sino uno más entre tantos hombres célebres que han luchado por una causa buena....

Con toda razón los Obispos de Colombia han protestado contra este intento de Cristianos por el Socialismo y grupos afines por presentar "un nuevo Jesucristo" revolucionario o comprometido políticamente:

"Una cosa es aceptar que su mensaje de amor universal tiene repercusiones sociales y políticas de extraordinario alcance y profundidad, otra cosa muy distinta convertirlo en Mesías terrenal.. No es el puño endurecido el que agita Jesús desde el madero.. La Cruz es vaciada así de su valor redentor para convertirse en símbolo de subversión y de lucha de clases... La dinámica de las posiciones devora-

32. G. CRESPI, *Selecciones de Teología*, No. 42, 1972, p. 218-219.

33. Christian DUQUOC, *Jesús hombre libre*, Salamanca, Sígueme 1975, pp. 31 y 46.

das por esta ideología (marxista) nos lleva a otro Cristo, a otra Iglesia, a otra fe, de carácter dolorosamente sectario" (34).

Es lícito subrayar los aspectos humanos de Jesús y hacer una lectura histórica del Evangelio. Pero es desviante y atentatorio de los fundamentos mismos del Cristianismo hacer de Jesús un simple hombre "subversivo" y hacer del materialismo histórico la clave hermenéutica de la lectura del Evangelio.

Se cae en manipulación política de la fe y en un reduccionismo político del Evangelio. "Puesto que no puede existir hiato entre la fe y la práctica social, en cierto sentido debe ser la praxis quien juzgue sobre la verdad de la teología. Cabe imaginar la sospecha que puede levantar esta tendencia. Al hacer de la praxis el lugar de la Verdad, no se corre el riesgo de desembocar en una manipulación política de la fe o en un reduccionismo político del Evangelio?" (35).

34. OBISPOS DE COLOMBIA, *Identidad cristiana en la acción por la justicia*, 21 noviembre 1976, Nos. 150-161.

35. C. GEFRE, "La conmovión de una teología profética", *Concilium* 96, 1974, p. 306.