

La «fiesta liberadora» en la teología política de Jürgen Moltmann

SANTIAGO GUERRA

El año 1964, J. Moltmann saltaba definitivamente a la palestra teológica con su *Teología de la Esperanza*¹. Desde entonces se ha convertido en uno de los teólogos cristianos más leídos. Sucesivas publicaciones han ido clarificando su pensamiento y llenando importantes lagunas teológicas que aparecían en la citada obra. Uno de los interrogantes más serios que planteaba *Teología de la Esperanza* era el del culto: ¿lo rechazaba Moltmann desde su visión de la resurrección de Jesús? Toda la parte quinta dejaba la impresión de que Moltmann no sólo daba en la vida cristiana más importancia a lo “escatológico” que a lo “cúltico”, sino de que contraponía rigurosamente ambos aspectos; y, dado que su visión del cristianismo era radical y exclusivamente escatológica, parecía clara la conclusión de que negaba el culto como expresión legítima de la fe. Frases como la de que “no podemos entender la cena de manera mística y cultural, sino escatológica”², confirmaban la impresión citada. Este interrogante halló respuesta en un librito publicado el año 1971: *Sobre la libertad, la alegría y el juego. Los primeros libertos de la creación*³. Algunos han querido ver en esta obra el canto

¹ *Theologie der Hoffnung*, München, 1964 (trad. española *Teología de la Esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1968).

² *Teología de la Esperanza*, p. 421.

³ *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche Über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*. München, 1971 (trad. española: *Sobre la libertad, la alegría y el juego. Los primeros libertos de la creación*, Salamanca, Sígueme, 1972). No he podido consultar directamente la edición española, agotada hace algunos años; por eso cito por la edición alemana.

de la palinodia y la confesión del fracaso de la “teología de la liberación” que subyacía a la *Teología de la Esperanza*⁴. Me parece un juicio inexacto: Moltmann, como veremos, nunca ha abandonado los presupuestos de su *Teología de la Esperanza* ni los ha modificado, y ha desarrollado el tema del culto dentro de una perfecta consonancia con dichos presupuestos; simplemente ha explicitado temática y teológicamente lo que en rigor no fue tratado en su primer gran libro, y pedía ser tratado como complemento del mismo.

Si *Sobre la libertad, la alegría y el juego* debe considerarse un anexo esclarecedor de *Teología de la Esperanza*, una nueva obra dada a luz el año siguiente (1972) venía a dar relieve a otra cara insuficientemente dibujada en ella: *El Dios crucificado*⁵ supuso un extraordinario esfuerzo por contemplar las dimensiones de una teología de la resurrección desde una teología de la cruz en el marco de una teología política. Las repercusiones de la teología de *El Dios crucificado* en el tema del culto aparecen claramente en la última de sus obras centrales: *La Iglesia, fuerza del Espíritu*⁶. Dicho tema llega aquí a su madurez, a base de una síntesis de las ideas defendidas en los tres libros aludidos.

Presentada así la principal bibliografía moltmaniana sobre el tema que nos ocupa, e indicado el camino gradual recorrido por el autor en su búsqueda, paso ya a la exposición del tema. Me propongo sencillamente agrupar la doctrina de Moltmann sobre el culto en unos cuantos puntos o “ideas-madres” que puedan ayudar a la lectura directa de su pensamiento aquí sumariamente sintetizado.

I. LA IGLESIA NO ES UNA INSTITUCIÓN CÚLTICA

Es a partir de esta primera negación como podemos ir recuperando, en una especie de lento proceso dialéctico, y bajo una perspectiva diferente, la afirmación del culto en Moltmann.

⁴ CÁNDIDO POZO, *Del «homo faber» al «homo festivus»*, Cuadernos de Teología, 13, Facultad de Teología del Norte de España, pp. 16 ss.

⁵ *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972 (trad. española: *El Dios Crucificado*, Salamanca, Sigueme, 1975).

⁶ *Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1975 (trad. española *La Iglesia fuerza del Espíritu*, Salamanca, Sigueme, 1977). Ultimamente ha publicado una adaptación sencilla, para el pueblo, de dicho libro con el título *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, München, 1977.

La idea eclesiológica fundamental de la *Teología de la Esperanza* (mantenida por Moltmann hasta hoy) es la de la *Comunidad en Éxodo*, que sale fuera del campamento en busca de la ciudad futura, conforme a Hebreos, 13,13 ss., y que no tiene aquí ciudad permanente. En relación con esto es capital la distinción entre "religión de epifanía" (manifestación) y "religión de promesa"⁷. La "religión de epifanía" es propia de un pueblo sedentario, agrícola, como es el cananeo. El Dios de la civilización agrícola es estático, espacial y metido en el retorno cíclico de las estaciones: *está arriba, se manifiesta* (epifanía) en lugares y momentos concretos. Surge así el culto como la veneración de Dios (o de dioses) unida a determinados lugares, tiempos y días, y como santificación de lugares fijos, permanentes, y de tiempos que se repiten cíclicamente. Religión de epifanía equivale a religión cártila, y ambas tienen como centro a un Dios inmóvil, eterno y sin tiempo, que como eterno y sin tiempo *se manifiesta*, consagrando una vida sedentaria, en la que nunca hay nada nuevo, y en la que, tanto cultural como culturalmente, el hombre vive el ciclo del eterno retorno. A su vez la adoración estática, local y cíclica de Dios (o de los dioses) en los lugares y tiempos cártilos, no era más que la divinización de la vida del agricultor atada al espacio de una determinada tierra, y encerrada en el marco cíclico de la siembra y la cosecha. La "religión de la promesa" es, en cambio, propia de un pueblo nómada y peregrino como es el Israel del éxodo: aquí no hay un Dios de arriba que se manifieste como ligado a un lugar o a unos tiempos que se hacen presentes en los ciclos de las estaciones; el Dios de los nómadas israelitas existe sólo como el que va delante inspirando, acompañando al pueblo en su peregrinación, guiándole y haciendo experimentar la vida como historia siempre nueva, hacia la que se camina como meta, y que, como meta, anima e impulsa a soportar y vencer las miserias del camino. Por eso la comunidad religiosa israelítica (de la que la cristiana es la plenitud) no es epífánica o cártila, sino comunidad en éxodo, pueblo fundado y puesto en movimiento por la promesa, nación llamada a comunicarse con Dios como el que "crea historia" y tira hacia adelante: en una palabra, no es una comunidad cártila, sino escatológica. Es verdad que Israel llega en Canaán a un cierto

⁷ Sobre este tema, cfr. *Teología de la Esperanza*, pp. 124 ss. Cfr. también *La Iglesia..., pp. 318-319.*

sincronismo entre su “Dios de delante” y el Dios localizado y cíclicamente celebrado de la cultura sedentaria cananea; pero siempre dio una dimensión *de historia* y de *futuro* a las fiestas agrícolas y al culto de los santuarios: las fiestas *recuerdan* la fidelidad *histórica* de Dios a los patriarcas y suscitan la *esperanza* en la fidelidad *futura* de Dios. “La experiencia de la historia no se disolvió en la experiencia ‘espacial’ de un determinado tiempo, sino que integró la experiencia del espacio en un tiempo que lo trasciende”⁸. El sabbath judío no es la consagración de la división de los días en profanos y cárnicos, sino que “es la idea de la anticipación de la era mesiánica y de la superación del tiempo, del dolor y de la muerte por el hombre”, dice Moltmann, siguiendo a Erich Fromm⁹. Con ello, aunque “el sabbath se sitúa en el ciclo de la semana, crea una ruptura en la repetición cíclica del tiempo, y, sin embargo, es a la vez signo de la liberación del tiempo cíclico, pues anticipa la victoria sobre el tiempo y la muerte”¹⁰.

La revelación neotestamentaria es la definitiva superación de la religión epifánico-cárnicia. Con la resurrección comienza el sabbath definitivo, y la resurrección rompe definitivamente el ciclo del eterno retorno. Incluso el templo se hace superfluo como morada cultural de Dios al irrumpir definitivamente la gloria de Dios sobre toda la creación en la resurrección de Cristo, y desaparece la distinción entre sacro y profano tanto en cuanto a los tiempos como en cuanto a los lugares. La comunidad cristiana se desliga de toda localización y espacialización de Dios para vivirse como comunidad “que espera”, y en esa esperanza sale del campamento y se considera peregrina: el santuario no se halla en ningún tramo del camino, sino que se identifica con el santuario escatológico futuro lo mismo que el día del sábado se identifica con la entrada en el sábado definitivo.

Pero la Iglesia cristiana como *institución de culto* vuelve a aparecer con Constantino, y a consolidarse como tal en los códigos de Teodosio y Justiniano: la religión cristiana pasa a ocupar el lugar de la religión estatal romana, cuyo oficio es sacralizar la sociedad mediante el *culto público* a los dioses, que se

⁸ *La Iglesia...*, p. 320.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

considera el fin supremo de la *societas humana*¹¹. Con ello la "cristiandad" se identifica con la *societas* y se convierte en su "corona", perdiendo su carácter de peregrina y su consiguiente oficio profético y de denuncia, al tiempo que asume el papel de acercar la sociedad a Dios, no estimulando la marcha histórica hacia el santuario escatológico, sino "elevando a lo divino" la sociedad y haciendo descender lo eterno y absoluto sobre ella¹²: vuelve así a la Iglesia el sedentarismo cananeo, desaparece el nomadismo israelita, y consiguientemente aparece de nuevo la "religión epifánica", los lugares y tiempos cílicos, y el sentido cílico, de eterno retorno, de las celebraciones cílicas: la Iglesia pierde el *elan* escatológico y el sentido de "creación de la historia" que le es propia. Pero además, al conquistar la sociedad moderna su legítima autonomía y el derecho a sus fines propios *no reductibles* a su sacralización, de institución de *culto público* la Iglesia pasa a ser institución de *culto privado*, sin conexión entre éste y la marcha de la sociedad: la "religión" se transforma, en el curso del siglo XIX, en la religiosidad del individuo, se convierte en privatividad, interioridad, devoción"¹³. Se apaga cada vez más la función pública de la Iglesia.

II. EL CULTO COMO ÉTICA

Tras esta negación del carácter cílico de la comunidad cristiana, vamos a asistir desde ahora a la recuperación del culto cristiano en la teología moltmaniana dentro de una "religión de la promesa"; vamos a ver cómo afirma y entiende Moltmann el "culto escatológico", uniendo dos términos y dos aspectos de la comunidad creyente que en *Teología de la Esperanza* parecían excluirse mutuamente.

Rechazada como pagana la distinción entre días corrientes y días sagrados, entre lugares profanos y lugares de culto, en una palabra, borradas las fronteras entre lo sacro y lo profano, sólo resta, si se quiere hablar de culto, hacerle coincidir con la ética cristiana. Así lo afirma Moltmann, haciendo suya una frase de Käsemann¹⁴. No es, por otra parte, nueva esta doctrina: es sa-

¹¹ *Teología de la Esperanza*, pp. 395-396.

¹² *Ibid.*, p. 397.

¹³ *Ibid.*, p. 401.

¹⁴ *La Iglesia...*, p. 322.

bido que la Reforma protestante urgió la doctrina paulina del culto espiritual (Rom. 12,1), que consiste en la ofrenda de los cuerpos y en la obediencia de la fe, frente al concepto pagano y judío del sacrificio cultural; consecuentemente, y apoyándose además en su concepto de justificación y de igualdad entre clérigos y laicos, abolió la especificidad del culto ritual y negó su legitimidad. El centro de gravedad de la idea de culto pasa a la *vida cristiana* como culto a Dios. En esta misma línea se mueve Moltmann: “el culto cristiano” consiste en la persona e historia de Cristo y la historia de la comunidad con Cristo en el Espíritu. Aparte de esto, no existe ningún otro “culto cristiano” especial¹⁵. No es ya sólo el rechazo de la “religión de epifanía”, sino que son la irrepetibilidad de la muerte en cruz y su definitiva validez escatológica las que imposibilitan la asimilación cívica del Crucificado, su incorporación al retorno cultural y la separación entre cultural y profano en el cristianismo. Pero no sólo eso, sino que “en lugar de la religión cultural tendrán que aparecer más bien la difusión de la palabra de la fe, la celebración de la fe y el seguimiento práctico”¹⁶. La obediencia en una actitud de resistencia frente a las potencias del mundo perecedero y sus leyes se convierten ahora en la verdadera “ofrenda sacrificial”.

III. LA ÉTICA COMO ESTÉTICA

Si es verdad que el Resucitado-Crucificado, base y centro del culto cristiano, provoca, como Señor-Siervo, la unidad de culto y ética, llevándonos a la inteligencia y vivencia de aquél como obediencia (= Señor) en el servicio amoroso (= Siervo), también es verdad que el misterio del crucificado-resucitado, en cuanto vivido por el creyente, no se agota en una compresión puramente ética de la libertad de la fe (o de la fe liberadora), es decir, *no se reduce* a la nueva obediencia: “la comprensión de la significación del Resucitado permanece unilateral mientras se considera únicamente el hecho de la exaltación de Jesús como *Señor* de todas las cosas. La nueva vida en su Espíritu no radica solamente en la superación de la dominación y de la esclavitud mediante el *servicio* orientado hacia la liberación del verdadero

¹⁵ *Ibid.*, p. 321.

¹⁶ *El Dios crucificado*, p. 68.

ser del hombre. La insistencia unilateral en la soberanía de Cristo ha llevado en las iglesias occidentales a una comprensión puramente ética de la libertad de la fe, que queda reducida a la nueva obediencia. Esta comprensión puramente ética tuvo a menudo como consecuencia un nuevo legalismo, según el cual Cristo fue concebido como un nuevo legislador, de tal manera que la fe no era más que el conjunto de sus exigencias”¹⁷. Una cosa es unidad de culto y ética, y otra prioridad del aspecto ético sobre el cíltico en la vida cristiana, y aún absorción de éste por aquél.

El *aspecto* cíltico de la vida cristiana, irreductible al ético, es entendido por Moltmann como la categoría *estética* de la fe cristiana. Junto a la afirmación bíblica del “Reino” y el “señorío” de Dios y de Cristo, encontramos la de la *belleza y gloria* de Dios, y la de “la *transformación* (de Cristo) de la forma del siervo en la forma del hombre glorificado”. El no sólo ha sido exaltado como Señor del Reino venidero, sino también transformado en “Señor de la gloria”, según 1 Cor. 2,8¹⁸. Lo que esto significa para la experiencia de la fe lo expresa Moltmann con las siguientes palabras: “En cuanto que es el hombre de Dios exaltado, transfigurado y transformado, él actúa sobre los hombres humillados, inhumaños y mortales no sólo a través de su fuerza liberadora y de sus nuevas exigencias, sino también mediante su perfección y gloria. Por eso, la nueva vida bajo su influjo no puede entenderse únicamente como una nueva obediencia, como una nueva orientación vital y como un esforzarse por la transformación del mundo para que éste sea reconocible como creación de Dios”¹⁹. La fuerza liberadora de la vivencia de este aspecto estético de la resurrección aparecerá más clara en páginas posteriores. Hagamos notar ahora solamente la importancia dada por Moltmann al aspecto *contemplativo* de la fe (pues no otra cosa significa la importancia dada a la “belleza” y “esplendor” de Dios y de Cristo) frente o junto al aspecto *activo* de la fe como ética, y la relación directa que establece entre estética de la Resurrección y liberación humana por Cristo. Citando una frase de Dostoievski dirá que “la belleza salvará al mundo”²⁰.

¹⁷ *La Iglesia...*, p. 138.

¹⁸ *Ibid.*, p. 139.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 144.

Si el aspecto cíltico de la vida cristiana equivale a su aspecto ético, el aspecto estético equivale a su *carácter festivo*: la fe en el “Señor de la gloria” y la experiencia de su victoria sobre la muerte se expresan en la vida cristiana como alegría de vivir, como el éxtasis de la felicidad: la Pascua será celebrada en los primeros siglos en un ambiente de risa, juego y danza, y el resucitado será visto como “el primer bailarín en la danza mística”, y la Iglesia como “la novia que danza con él”²¹, en frase de Hipólito.

La ética y la estética van inseparablemente unidas, y de su mutua complementariedad, y sólo de ella, resulta el ideal de vida cristiana: “hemos de constatar que, en la experiencia de Dios y en la vida de fe, las dos son inseparables. El señorío de Dios es experimentado al mismo tiempo como su gloria, y su belleza al mismo tiempo como su soberanía. Su gloria no es reductible a su señorío, ni su señorío a su gloria. Más bien la una interpreta y protege a la otra del peligro de ser mal comprendida. La belleza es la que suscita la alegría hallada en la cara de Dios. Además, en la respuesta del hombre, la nueva obediencia se asocia al “cántico nuevo”. Sin el libre juego de la imaginación y de la doxología la obediencia nueva termina corrompiéndose y convirtiéndose en legalismo... Pero sin la obediencia efectiva, es decir, sin las transformaciones físicas, sociales y políticas, los deliciosos cánticos y las fiestas de la libertad se convierten en fraseología hueca”²².

Dentro de esa necesaria complementariedad, es el aspecto estético o festivo el que tiene la prioridad sobre el ético; Moltmann hace notar que “la libertad que se hizo manifiesta a través de las apariciones del Resucitado fue comprendida en las tradiciones cristianas *ante todo* con categorías estéticas y celebrada mediante la fiesta”²³. En consecuencia, la estética no está al servicio de la ética, sino al revés: la vida cristiana que se desarrolla en la profanidad es la implicación ética de la estética o carácter festivo de la fe cristiana: “Jesús no ha suprimido la separación entre lo cultural y lo profano, lo puro y lo impuro, el sábado y los demás días, en favor de la profanidad cotidiana, sino en favor de la fiesta mesiánica, que abarca la totalidad de

²¹ Ibid.

²² Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, pp. 48-49.

²³ La Iglesia..., p. 140 (el subrayado es mío).

la vida... La nueva unidad entre ética y culto, a través de la cual queda suprimida la separación entre los días corrientes y los festivos, no puede explicarse a partir de una perspectiva ética profana y cotidiana. En la profanidad cotidiana es vivida la fiesta del Reino de Dios”²⁴.

IV. LA “CELEBRACIÓN” DE LA FIESTA

Aunque “*ubi caritas gaudet, ibi est festivitas*”, aunque el amor desinteresado es la fiesta de la nueva vida, y siempre que se pone en práctica es sábado, el año de gracia, la era mesiánica, sin que tenga necesidad de épocas festivas o fiestas especiales²⁵, también es verdad que el carácter festivo de la vida cristiana pide ser expresamente celebrado en la asamblea cristiana, y que esta celebración es de una importancia trascendental. Las mismas tendencias que subordinaron o subordinan la estética a la ética y a ella la reducen, subordinan la “celebración” de la fiesta a la profanidad cotidiana y a ella terminan reduciéndola. La responsabilidad de esta desviación funesta recae, según Moltmann, en el puritanismo protestante y en el protestantismo ilustrado, que redujo la liturgia a doctrina dogmática y moral, suprimiendo los elementos hímnicos y doxológicos como superfluos y perdida de tiempo. A esta postura protestante se une la del mundo industrial moderno, que proclama la necesidad de ordenar racionalmente la vida teniendo como principios directivos los fines, los medios y los resultados. Viene a colmar la medida el marxismo con su lucha por liberar al trabajador de la “alienación religiosa”. Todas estas circunstancias culturales han llevado a ver en la “fiesta” algo inútil y alienante: en la fiesta religiosa se ha llegado a ver una “cosa de mujeres” y en la fiesta profana un “juego propio de niños”²⁶; se aumentan los días de trabajo y se van suprimiendo los festivos.

La constatación sociológica de que la desaparición progresiva de la “fiesta” en beneficio del mundo de la producción-consumo está causando un también progresivo empobrecimiento humano, comienza a producir sus efectos: crece la crítica al

²⁴ *Ibid.*, pp. 321-322.

²⁵ *Ibid.*, p. 322.

²⁶ *Neuer Lebenstil*, pp. 72-73.

modelo de sociedad industrial, y aumentan las voces que urgen el renacimiento de la capacidad lúdica y festiva como elementos de desarrollo humano y de espacios creadores de libertad. Si de una perspectiva antropológica pasamos a una visión teológico-mesiánica, la *fiesta liberadora* y la *vida como fiesta perpetua* se complementan mutua y necesariamente: la *fiesta liberadora* configura la asamblea de Cristo, y la *vida como fiesta perpetua* configura la vida personal en favor de un mundo más liberado y alegre; el domingo estimula conscientemente la vida festiva de todos los demás días, y así todos los días son “domingo” y el domingo se hace un “día corriente”, es decir, la situación habitual, el reino de Dios²⁷. Así, y sólo así, se supera *mesiánicamente* la diferencia entre días festivos y corrientes: ambos forman una estricta unidad, pero no convirtiendo la “fiesta” en trabajo, sino la vida normal, de trabajo, en “carácter festivo”, dominical, es decir, de vivencia del señorío glorioso de Cristo. Y para ello es imprescindible dar un carácter *central* al “día festivo”. De otra forma se sucumbe inevitablemente al mundo de los objetivos y del utilitarismo, y se da la espalda al verdadero Reino de Dios.

V. LA “Fiesta LIBERADORA”

Moltmann acepta la acusación de Nietzsche al cristianismo de haber oprimido el sentimiento festivo como “paganismo por excelencia”²⁸, reconoce que las religiones paganas eran religiones “de fiesta”, e insiste en que hay que situar la liturgia cristiana, en cuanto cristianamente es posible, dentro del marco de las “fiestas de los dioses”, que tal eran esencialmente los cultos paganos. Los historiadores de las religiones han demostrado el error de Feuerbach y Marx, que explicaban el origen y permanencia de la religión como el “suspiro de la criatura oprimida”. Huizinga y Van der Leeuw han probado que la *religión* no ha nacido en absoluto de la necesidad, sino que se funda mucho más aún sobre el *juego*, sobre la *figuración* y la *imaginación creadora*. Aunque la religión puede naturalmente convertirse en “opio del pueblo”, su sentido en la historia de las religiones es

²⁷ *La Iglesia...*, p. 323.

²⁸ *Ibid.*, p. 316.

el de fiesta, de expresión de éxtasis, de orgía, de sobreabundancia; los hombres se juntan con los dioses para celebrar la experiencia de los orígenes, el acontecimiento primordial, la vida humana y limitada, unida y retornada a la infinitud sin límites del mundo de los dioses; el hombre sale del mundo de la necesidad y se traslada, en la celebración festiva, al de la libertad, que es expresado con gritos de alegría²⁹.

Obsesionado con un cristianismo liberador, Moltmann se acerca al tema de la "fiesta" tratando de hallar en ella elementos creadores de libertad. Creo que se pueden distinguir claramente en su pensamiento dos aspectos o perspectivas: la "fiesta liberadora" en cuanto fiesta "religiosa" y en cuanto fiesta "mesiánica". Hay en él una clara recuperación de la "religión" como liberadora, frente al pensamiento de Bonhoeffer, y, por supuesto, frente a la postura de los teólogos de la muerte de Dios; y hay al mismo tiempo en él una clara visión de lo que la fiesta "mesiánica", es decir, cristiana, supone de complemento y corrección de la fiesta "religiosa" como fiesta liberadora. En cuanto fiesta religiosa Moltmann conecta con el entorno de la "fiesta de los dioses", es decir, con la fiesta de los orígenes, y recalca la importancia de la misma para la vivencia y salvaguarda de la trascendencia de la persona humana frente al mundo opresor y esclavizante de los objetivos y utilidades, que imposibilitan cada vez más al hombre "ser él mismo". Y en cuanto fiesta mesiánica, es decir, en cuanto fiesta del futuro escatológico, Moltmann va a ver en ella el espacio creador de la liberación *de la historia*, o, si se quiere, de la persona en cuanto enrolada en una historia. Es lo que vamos a exponer brevemente en las páginas restantes.

VI. LA FIESTA COMO ALTERNATIVA

Moltmann rechaza como no-liberadora, y aún como opresiva, toda "fiesta" que *está en función* del mundo de los objetivos, que se concibe en orden al mundo del trabajo, y que, por tanto, no es valorada ni vivida como importante e insustituible *en sí misma*. Esa no es una "fiesta", sino un "intervalo útil" para otra cosa distinta de ella misma: y esa otra cosa es el círculo infernal de la producción-consumo, el mundo de las "utilida-

²⁹ *Dier ersten...*, p. 62.

des”, la eficacia de una acción que tampoco es buscada por sí misma, sino por los objetivos que en ella se ven, etc. Tales *no-fiestas* y tales *no-juegos* son las fiestas y los juegos en la mentalidad industrial, marxista, etc.: meras válvulas de escape a la tensión para nuevas tensiones, entretenimientos que *valen para* volver a la carga, espacios ordenados muchas veces a hacer olvidar a los hombres las exigencias de la libertad, como en las dictaduras, etc. Pero, trátese de dictaduras o de democracias, la fiesta como válvula, compensación o suspensión del mundo del trabajo, está regida por la filosofía de la coca-cola (“haga una pausa...”); la fiesta y el descanso no son en realidad sino cambio de ocupación.

Sólo la fiesta como *alternativa* al mundo del trabajo y de los objetivos es libre y creadora de libertad. Y sólo la fiesta *religiosa* es capaz de ofrecer la alternativa al mundo de la producción y de los objetivos. En su libro *El lenguaje de la liberación*³⁰ trata Moltmann de contestar a la pregunta hoy tan frecuente de “para qué sirve la religión”. Después de constatar que las gentes ven que se necesita poco, y de afirmar que se necesitará cada vez menos (muerte del Dios “tapa-agujeros” de Bonhoeffer), viene a decir que la utilidad de la religión está precisamente en su inutilidad en relación con el mundo de los cálculos y de su racionalización como fin-medio-resultado; es decir, la utilidad de la religión está en su no-funcionalismo; el funcionalismo la ha convertido en una realidad *subordinada* al mundo, en un puro medio (así la consideró Maquavelo); la época industrial y secularizada contribuye indirectamente a redescubrir la religión, la fe y la iglesia como un valor en sí misma, aun abstrayendo de su influjo benéfico en el mundo. Y ese redescubrimiento consiste “en el enfoque agustiniano de la relación entre vida y religión”. Para Agustín “el pecado es hacer uso de Dios para gozar del mundo, y la fe es hacer uso del mundo para gozar de Dios”. La autonomía moderna, al desplazar a la religión como función social, nos hace posible redescubrir un Dios que no tiene otro fin que El mismo, y que es a la vez el fin y sentido último de todo. Con ese redescubrimiento “empezaremos a sentirnos libres —según Agustín— para la *fructu in Deo et se invicem in Deo*, para el gozar de Dios y

³⁰ *El lenguaje de la liberación*, Salamanca, Sigueme, 1974. El tema «*Para qué sirve la religión*», en las pp. 99-111.

de unos con otros en Dios”³¹. Esta *fructio in Deo et se invicem in Deo* es la esencia de la religión, y su “inútil” al tiempo que “imprescindible” papel en la sociedad.

Si la esencia y papel de la religión es el *gozar de Dios y de unos con otros en Dios*, la religión tiene su expresión más pura en la “fiesta”; pero además “el futuro de la religión consiste en la fiesta de la libertad”, se atreve a decir Moltmann³²; el futuro de la religión, que es a la vez el futuro del hombre: éste no encontrará ni construirá su futuro, sino en la fiesta de la libertad.

Veamos algunas de las vivencias y elementos liberadores de la fiesta religiosa como *alternativa* al mundo de las funciones y los fines. En ella el hombre:

1. vive la *renovación* de la vida de manera *festiva y libre*, conectando con su origen trascendente, frente a la *pura reproducción* de la vida mediante el trabajo esclavizante³³;

2. se sumerge en la experiencia de una existencia percibida como gratuita, y por tanto digna de ser vivida por sí misma y de ser auto-expresada mediante el cántico, la danza, la alegría: “la *seriedad* moral y política de la acción, por la cual el hombre *hace la historia*, ésta de los combates históricos, es asumida y sobrepasada en un gozo sosegado *hallado en la existencia misma*”³⁴;

3. rompe la cadena del mundo de los objetivos y aprende a ver que el fin del hombre desborda los diferentes objetivos que puede dar a su acción y no se agota en la praxis histórica; va captando la importancia capital de lo *superfluo*, que, en una sociedad superindustrializada y post-industrial, “será lo único verdaderamente apasionante”³⁵, lo único que librará del absurdo y el sinsentido a una sociedad que trata de liberarse del trabajo al tiempo que afirma que el hombre ha nacido para trabajar y a través del trabajo se hace respetable y justo: “si el trabajo viene a resultar algo carente de importancia, ¿no vaciaremos la vida de todo su contenido?, ¿no interpretará el

³¹ *El lenguaje...*, p. 103. Cfr. también *Die ersten...*, p. 69.

³² *El lenguaje...*, p. 111.

³³ *La fiesta liberadora*, en *Concilium*, 92, 1974, p. 329.

³⁴ *Die ersten...*, p. 29.

³⁵ *El lenguaje...*, p. 104.

hombre el hecho de ya no ser ‘utilizado’ como indicio de su propia superfluidad?... El que haya sido educado según el principio de que sólo el trabajo dulcifica la vida, empezará a encontrarla demasiado amarga. El que sólo veía su propio valor en su utilidad social, empezará a contemplar la vida como algo inútil, puesto que ya no se hará uso de él. El que identificaba el sentido de la vida con determinadas finalidades, empezará a ver la idea de útil y conveniente como algo absurdo”³⁶. En este sentido, la fiesta de la libertad va creando el espacio de la liberación personal y social, al resaltar el valor de la *superfluidad*, que, a la vez que será la realidad más importante en un mundo laboral automatizado, *ha de ser ya* la que oriente la automación y la liberación del *trabajo* hacia una liberación *existencial*, dirigiendo todo el proceso de la praxis histórica hacia el “gozo de la hermosura de Dios y del valor de la propia existencia”³⁷. La “fiesta” celebra, vive y adelanta una “civilización del ocio” verdaderamente humana, es decir, verdaderamente libre, al tiempo que va haciendo pre-gustar el gozo de la escatología final que, en el cristianismo, no se expresa en términos de producción, objetivo, etc., sino en términos de belleza, esplendor, admiración: (la escatología cristiana) “ha pintado el fin de la historia con categorías estéticas”³⁸. Pero “para una vida que encuentra su sentido en los objetivos y finalidades, la visión del cielo es espantosa, porque no ofrece sino el aburrimiento infinito de lo que no tiene objetivo”³⁹.

Por todo ello, la fiesta, como el juego, no es “cosa de mujeres o de niños”, ni pura suspensión del trabajo, sino que, como *alternativa*, desarrolla una función crítica de la sociedad objetivizada y mecánica, y ha de considerarse como “un arte que crea junto al ambiente ordinario del hombre un ‘contrambiente’ (McLuhan) extraordinario para hacer surgir mediante una confrontación consciente la libertad creadora. No sirve entonces sólo (como hace la fiesta-válvula) a la fantasía reproductiva que trata de olvidar el trabajo de todos los días, sino

³⁶ *Ibid.*, p. 105. En *Die ersten...*, p. 39, dice: «Si al fin de todas las cosas se debiera encontrar un objetivo susceptible de ser conseguido, sería entonces mejor, sin duda, que este objetivo no fuera jamás alcanzado, porque el objetivo alcanzado volvería la vida sin objetivo» (p. 39).

³⁷ *El lenguaje...*, p. 104.

³⁸ *Die ersten...*, p. 40.

³⁹ *Ibid.*

mucho más a la fantasía productiva que examina y prueba los ámbitos de la futura libertad. No compensa el servilismo de la vida con libertad soñada, sino que deshace la obsesión de la monotonía y estimula a la liberación real... Con sus funciones de anticipación, alternativa y experimento introduce en la vida de servidumbre una libertad antes desconocida”⁴⁰.

Es oportuno recordar, además, que Moltmann ve en esta sociedad de prestaciones “la expresión institucionalizada de la justicia por las obras”, y en el redescubrimiento del juego y de la fiesta la expresión del sentido gratuito de la vida, de la fe y de la salvación⁴¹. Con ello aplica a una situación nueva la clásica doctrina de la gracia.

VII. LA ALTERNATIVA COMO ANTICIPACIÓN

Si la “fiesta” como fiesta *religiosa* es una alternativa al mundo de los objetivos y al concepto utilitarista de la vida y la persona, y, como tales, es un espacio liberador por la vivencia gozosa de la realidad trascendente, por la experiencia festiva de la pura y gratuita existencia, y por las posibilidades que crea de relaciones humanas menos funcionales y más personalizadas, esa misma “fiesta” en cuanto *mesiánica* lleva al “*homo festivus*” a la celebración de una trascendencia, una gratitud, una libertad y un mundo interpersonal de características más ricas y concretas: la “fiesta mesiánica” es la plenitud, y al mismo tiempo el correctivo de la “fiesta religiosa”.

Hay, en efecto, importantes diferencias entre ambas:

1. La fiesta *religiosa* en cuanto tal (en cuanto fiesta de las “religiones”) celebra el *retorno del origen puro del mundo*; Dios (o los dioses) y los hombres vuelven a juntarse como en el acontecimiento original. El mito cuenta el acontecimiento original y la liturgia lo representa en el culto. La fiesta eleva al hombre hacia el origen, “donde todo es como el primer día”. La fiesta tiene aquí el carácter de renovación, celebra la *restitutio in integrum*⁴². La fiesta *mesiánica* (la propiamente cristiana) celebra la “anticipación del futuro definitivo y nuevo del

⁴⁰ *La fiesta liberadora*, 1. c., p. 241. Cfr. también *Die ersten...*, pp. 19-20.

⁴¹ *Die ersten...*, pp. 55-56.

⁴² *La fiesta liberadora*, 1. c., p. 239.

mundo”, pues la “materia” de la celebración mesiánica es la resurrección de Jesús, que es la anticipación del futuro (tal es la tesis de la Teología de la Esperanza). En la fiesta cristiana se celebra, ciertamente, el acontecimiento original, la creación, pero en cuanto creación definitiva, escatológica, futura. La narración y representación del acontecimiento primero, original, se desarrolla en el marco y vivencia de ese mismo acontecimiento en cuanto último y planificado. La “*restitutio in integrum*” lo es en cuanto plenitud del plan e intención de Dios en una historia de salvación, y no en cuanto vuelta al momento primero en el que el hombre está saliendo del vientre del Creador, y no ha comenzado a andar por su cuenta en una historia que le es propia. Moltmann insistirá en recalcar que la fiesta mesiánica es la “fiesta del futuro”, y que el culto en cuanto fiesta mesiánica está abierto al futuro de Dios.

2. La fiesta *religiosa* es un espacio en que en el fondo se celebra la libertad del hombre (que coincide con su trascendencia) como un “liberarse de la historia” por ese retorno festivo al origen. Hay un claro pesimismo histórico, y una búsqueda de la libertad *fuera* de la historia que corre, pues en el fondo se considera destructiva, al menos de hecho. Diríamos, para resumir, que la fiesta *religiosa* en cuanto tal tiende a celebrar la creación en su primer momento, pero al mismo tiempo tiende a negar esa misma creación en un segundo momento: en su desarrollo concreto. La fiesta *mesiánica* celebra la “liberación de la historia concreta y del hombre concreto dentro y en esa historia”, que tiene como base y centro la resurrección de Jesús como acontecimiento escatológico. Hay una clara afirmación de la creación como realidad a desarrollar y vivir.

3. La fiesta *religiosa* se caracteriza por su desarrollo como *ritual*: este ritual tiene funciones estabilizadoras y continuistas: regula los tiempos (ordenación de los ciclos litúrgicos), sirve de punto de cohesión de la comunidad y de las generaciones, es vehículo de transmisión de valores tradicionales que se repiten (ciclo del eterno retorno). Este carácter y valor regulativo y ordenador libera al hombre del “horror a la historia”⁴³. La

⁴³ *La Iglesia...*, pp. 312 ss. MOLTmann hace notar, sin embargo, que de por sí los rituales religiosos tienen un carácter lúdico, y como tal, gratuito, espontáneo y entusiástico. Sólo pierden ese carácter en cuanto asumen *funciones reguladoras*, que por otra parte son necesarias (pp. 314-315).

fiesta mesiánica, sin oponerse a esos valores, resalta la discontinuidad (como anticipación que es del futuro), rompe el ciclo del eterno retorno por ser la celebración de la victoria escatológica, definitiva, y anuncia una "ruptura" del presente desde el futuro anticipado, celebra una libertad "nueva" y muestra las alternativas del Espíritu creador⁴⁴.

VIII. LA ANTICIPACIÓN COMO DIALÉCTICA DE ALEGRÍA-DOLOR

Moltmann reconoce que la fiesta mesiánica como celebración anticipada de la libertad futura (que, como tal, lleva en sí y está llamada a crear nuevas posibilidades de libertad histórica) puede convertirse en una válvula de escape, como las "fiestas" y "juegos" de la sociedad industrial y marxista, aunque por motivos distintos: la fiesta mesiánica sería una huida hacia un futuro que hace olvidar el presente y lo abandona a la fatalidad, mientras la fiesta de la sociedad industrial es una suspensión de un presente fatigoso para volver a él como objetivo que esclaviza e impide la perspectiva de un futuro del mundo verdaderamente libre. Pero la fiesta mesiánica auténtica hace imposible la huida, porque la celebración festiva del resucitado lo es al mismo tiempo del crucificado presente: la teología y fiesta de la resurrección son inseparables de una teología y fiesta del crucificado, y sólo desde la cruz presente es lícito hablar de la resurrección como futuro anticipado: teología de la resurrección como teología de la cruz, tal es la tesis del libro de Moltmann *El Dios crucificado*.

Ello da a la fiesta mesiánica el carácter de dialéctica de alegría y dolor, que mutuamente se complementan: la experiencia de la *libertad futura* y su alegre celebración llevan a un aumento de la sensibilidad frente a la experimentada *no-libertad presente*, y estimulan a la lucha por la superación de todos los obstáculos y potencias destructoras u obstaculizadoras de esa libertad escatológica que se ofrece, se celebra y anticipa, creando una tensión en el presente: "la fiesta de la resurrección da margen al grito de auxilio con que el Crucificado clama a Dios y al grito del pueblo mudo, cautivo y sufriente... Allí donde es experimentada en el Espíritu la proximidad de Dios, también

⁴⁴ *Ibid.*, p. 142.

deviene consciente la impiedad de la vida”⁴⁵. Por eso las fiestas de la liberación y las luchas de la liberación deben ir unidas⁴⁶.

Esta celebración del Crucificado en la fiesta mesiánica introduce una distinción entre *celebración ritual* y *fiesta propiamente dicha*: en la fiesta ritual o celebración todo está previsto y ordenado, no puede haber perturbaciones, ni mucho menos puede tal celebración, que se mueve exclusivamente en un ambiente de entusiasmo y gozo, “tolerar el clamor sin respuesta desde el abismo y el dolor sin paliativos; en cambio, la fiesta con el Crucificado en la presencia del Resucitado puede abrirse a todo eso”⁴⁷. De ahí que Moltmann insista en el carácter espontáneo de la fiesta frente al “todo está previsto” de la celebración ritual: “el Dios humano, sufriente, crucificado, cuya presencia es celebrada en el culto, hace gritar a voces y expresar espontáneamente el sufrimiento”⁴⁸. Pero no es sólo espontaneidad para expresar el sufrimiento del mundo, el gemido de la culpa y de la muerte que es el último enemigo, sino también para, en medio de todo eso, hacer presente la alegría de la esperanza que se festeja. La dialéctica de alegría y gemido, de esperanza y resistencia a las potencias destructoras, liberan a la esperanza de la apatía y a la lucha de la desesperanza y el pesimismo. La fiesta mesiánica “actúa sobre las posibilidades del Espíritu creador en el mundo de la muerte de dos maneras diferentes: por una parte crea actitudes de resistencia; por otra, lleva consigo el consuelo en medio del sufrimiento. Sin resistencia, el consuelo en el sufrimiento puede degenerar en esperanza vana. Pero sin consuelo, la resistencia al sufrimiento puede llevar a reprimirlo y a desviarlo y, en definitiva, a aumentarlo”⁴⁹.

En esta perspectiva, el culto adquiere el carácter público que terminó perdiendo en la religión epifánica, y se convierte en un quehacer crítico-liberador⁵⁰.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 325.

⁴⁶ *La fiesta liberadora*, 1. e., p. 238.

⁴⁷ *La Iglesia...*, p. 325.

⁴⁸ *Ibid.* MOLTMANN muestra su simpatía por el movimiento carismático, aunque, evidentemente, pide de él un mayor componente socio-liberador (*La Iglesia...*, p. 142).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 324.

CONCLUSIÓN

Moltmann ha hecho un esfuerzo muy meritorio por clarificar el puesto y sentido del culto cristiano frente a una religión sin ímpetu histórico (religión epifánica), frente a un moralismo sin "fiesta", o frente a la lucha por una historia sin verdadera trascendencia, y por tanto sin verdadera libertad (mundo industrial y marxista): la "fiesta escatológica" aparece como el alma liberadora de esas distintas y encontradas posturas y como la base de los valores que, por otra parte, en ellas se encuentran. Pero quizá su doctrina sobre la "fiesta" padezca el mismo defecto que puede achacarse a su teología: un excesivo "futurismo". Si su *Teología de la Esperanza* se centra sobre la comunidad cristiana más primitiva que es *pura esperanza* de la parusía de Jesús sin una verdadera *presencia* de él en la comunidad, y olvida la evolución posterior de la eclesiología neotestamentaria que afirma una verdadera presencia del *Kyrios* como centro de dicha comunidad como realidad *presente* en la historia, y *no sólo* peregrina o en éxodo, también su doctrina sobre la "fiesta" se centra quizá un poco unilateralmente en el *Maranatha* (Ven, Señor), como grito e invocación escatológica de aquella misma comunidad, olvidando el aspecto de culto y veneración *presente* (un tanto epifánico, diríamos) de la Iglesia al *Kyrios* presente, que aparece en las comunidades posteriores. Esperamos que Moltmann llegue a una formulación más convincente de la relación recíproca entre el presente y el futuro, tanto en la actividad de la Iglesia en el mundo como en la "fiesta liberadora". Ello supondría también una mayor valoración de los aspectos de adoración, sacrificio, que se recalcan en la liturgia católica (misa), aunque haya que seguir insistiendo en la búsqueda de una inteligencia más ecuménica y más escatológica.

Parece claro que Moltmann reconoce la clásica "primacía" de la contemplación en relación con la acción, aunque se oponga, como hay que oponerse, a una vivisección de ambas realidades, y a la idea clásica del *contemplativo* como superior y más perfecto que el *activo*. Tiene también una idea más *histó-*

rica y comunitaria del elemento contemplativo-estético-festivo de la fe cristiana. Pero, dentro de todos estos matices, que le separan del planteamiento antiguo de la cuestión, que suponía un cierto “despectus mundi”, para Moltmann el aspecto contemplativo (la fiesta, la estética) es principio del activo, y la actividad es *camino* que debe terminar en la contemplación. Expresa claramente esta idea al estudiar la relación entre el *ser-para-los otros* y el *estar-con-los otros*: “El ser para los otros (Bonhoeffer) es algo muy importante... Es la vida de la iglesia que tiene que tomar la función representativa en favor de los hombres, y especialmente de aquellos por quienes nadie toma partido. Con el ser-para-los-otros se da fin a su polo opuesto que es el ser-para-sí-mismo... El amor que sufre con el dolor del otro y que trabaja por la felicidad del otro es efectivamente la realización actual de la libertad en medio del reino de la esclavitud... Sin embargo, el ser-para-los-otros no es lo definitivo. Es el camino —el único camino, ciertamente— que conduce al estar-con-los-otros. El ser-para-los-otros en el amor desinteresado tiene necesidad de sentirse con los otros en libertad. Dar pan a los hambrientos del mundo es una tarea orientada a poder comer un día con todo el mundo el propio pan. Si no fuera así, la preocupación por los demás no sería más que una forma diferente de dominación”⁵¹. El *estar-con* (= aspecto contemplativo de la relación comunitaria) es, por tanto, no sólo el *fin* de la tarea cristiana en el mundo, sino también el fin de toda representación respecto de los demás: es la consecución de la comunidad plenamente libre, y por tanto plenamente fraternal, en la que “cada cual se representa a sí mismo junto con los demás y todos juntos pueden participar de una misma alegría”⁵². Se entiende así que Moltmann insista en la iglesia como una finalidad en sí misma, que no debe comprenderse sólo con referencia a un fin social, sino como algo en sí mismo, algo que ya está liberado, y que se expresa como un *gozar de Dios y de unos con otros en Dios*.

Preguntaría, por último: ¿qué tipo de sociedad debe fomentarse desde una “fiesta liberadora”? ¿Contra quién clama el grito del crucificado en la celebración de la fiesta? ¿Qué sig-

⁵¹ *El lenguaje de la liberación*, pp. 110-111.

⁵² *Ibid.*, p. 111.

nifica la "liberación de la historia y del hombre dentro de la marcha de la historia" frente al "liberarse de la historia"? ¿Qué relación hay entre "historia libre en sentido mesiánico" y "progreso"? ¿Qué es el progreso? ¿Forma parte imprescindible del progreso *que libera el progreso técnico*? ¿No se impone quizá, para la creación de una sociedad verdaderamente libre, festiva, un tipo de sociedad más *destecnificado*? ¿Qué significa la *secularización* desde un cristianismo que se concibe partiendo de la *fiesta-contemplación* y a ella regresando? Sólo son preguntas, pero preguntas que inquietan cada vez más a mucha gente, y que inquietan benéficamente.