

Síntesis Sociales

elaboradas por el *cial*

DIOS EN LA REVOLUCION

Reflexionar sobre la revolución es extremadamente difícil. Y es que se trata de un concepto ambiguo que raramente pronunciamos sin asociar a él una carga afectiva, con frecuencia inevitable, pero casi siempre ajena a su sentido verdadero y originario: transformación de los fundamentos mismos de un sistema. A los cristianos esta reflexión se nos hace muy difícil. Sin embargo, la fidelidad a la historia propia de nuestra fe nos la exige. Pero además esta exigencia es hoy urgente. Prueba de ello es el hecho de que católicos y protestantes, independientemente, se han sentido obligados a correr el riesgo de esta reflexión. Presentamos las reflexiones del teólogo protestante Jürgen Moltmann, conocido interlocutor del marxista Bloch. Estas reflexiones fueron pronunciadas en la conferencia de apertura del Congreso Mundial de Estudiantes Cristianos celebrada en Turkú (22-31 de julio de 1968); ello puede explicar el carácter radical de algunas de ellas.

Gott in der Revolution, Evangelische Kommentare, 1 (1968) 565-571

(Tomado de Selecciones de Teología: 8 (1969) 239-248)

Desde Vietnam y Cuba, desde las luchas raciales en Estados Unidos y desde las protestas estudiantiles en Europa Occidental y Oriental, la palabra revolución se ha convertido en un tópico. Sin embargo, la conciencia del hombre no acaba de hacerse a la situación que se quiere significar con esta palabra; esto es verdad especialmente tratándose de los cristianos.

La situación en la que vivimos y creemos se ha hecho objetivamente "revolucionaria". Esto puede verificarse principalmente en tres puntos:

El dominio de las naciones industriales ha desarrollado un sistema en el cual éstas se enriquecen mientras las restantes se distancian progresivamente de ellas. Esto ha llevado a las luchas anticolonialistas del Tercer Mundo, y conducirá a una crisis global en los próximos decenios. En estas luchas se hallan implicados problemas de explotación económica, de dependencia política y de difamación racial. El proletariado de la humanidad actual ya no son los trabajadores, es el Tercer Mundo.

En las mismas naciones industrialmente avanzadas se ha llegado a una desproporción entre las fuerzas de producción y las estructuras capitalistas estatales y burocráticas. Es lo que se ha llamado la revolución tecnológica. Las actuales formas de organización política, social y jurídica son incapaces de asumir las nuevas posibilidades técnicas. Por eso surge la tendencia a aprovechar destructivamente el poder técnico para la defensa del statu quo.

En las universidades encontramos indicios de una futura revolución cultural. Los centros culturales, de origen burgués, son incapaces de dar cabida a las masas estudiantiles. Las instituciones se han hecho pequeñas. Por otra parte, las universidades han formado hombres que responden a una sociedad tal como se ha concebido hasta ahora. Pero esta formación es ya insuficiente. Hoy se requieren universidades que creen una conciencia crítica y políticamente responsable en la misma formación científica. En las manifestaciones de los estudiantes se expresa una protesta de la "razón política", de la "razón moral" contra la "razón instrumental" libre de valores". Las ciencias deben estar al servicio de la realización de la humanidad y dejar de ser las servidoras de una sociedad que no sabe aprovechar sus posibilidades humanas.

2) En el futuro viviremos la historia cada vez más como revolución. ¿Qué es revolución? En este contexto entendemos por revolución la transformación de los fundamentos de un sistema económico, político, moral y espiritual. Cualquier otra transformación que no sea de los fundamentos será evolución o reforma. Esta transformación de los fundamentos sólo es posible cuando surgen nuevas posibilidades y fuerzas, desconocidas hasta entonces. Es en el momento de la comparación crítica entre lo que sería posible y lo que es en realidad cuando se vivencia la discrepancia entre posibilidad y realidad, entre futuro y presente.

TESIS PRIMERA: Hoy vivimos en una situación revolucionaria. En el futuro viviremos la historia cada vez más como revolución. No podemos responsabilizarnos del futuro del hombre más que revolucionariamente.

En esta situación nos encontramos hoy. Si se dan hoy posibilidades de acabar con el hambre de la humanidad, de controlar la superpoblación, ¿no habrá que cambiar desde sus mismos fundamentos los sistemas que impiden la realización de estas posibilidades? La situación actual es revolucionaria porque el futuro es vivido como posibilidad de una realización de la humanidad que no puede ser llevada a cabo con las instituciones del presente. Y como la ciencia, la técnica, la cultura, siguen ofreciendo de un modo progresivo nuevas posibilidades, al tiempo que la "razón política" no progresa en la misma proporción, resulta que nos adentramos en una historia cuyo carácter revolucionario va en aumento. En todos los ámbitos de la vida hay un "partido del miedo" y un "partido de la esperanza". ¿A cuál de ellos pertenecemos? Esta es la cuestión que se nos formula a cada uno.

Esta historia revolucionaria tiende a la totalidad, a abarcar todos los ámbitos de la vida, desde los económico-sociales a los morales-espirituales. Y tiene asimismo la tendencia a la permanencia, no se trata de una situación transitoria: es algo más. La revolución, en adelante, será una estructura inmanente a la misma historia, que será vivenciada como revolución.

3) No podemos responsabilizarnos del futuro del hombre más que revolucionariamente. Quien busque la verdad descubrirá que la verdad es revolucionaria. La praxis histórica, que pretende realizar una humanidad más libre y más justa, se convierte en el criterio de verdad de toda ciencia y teoría. La ciencia ha de ponerse al servicio de un futuro más humano, si es que pretende ser una ciencia en la historia y al servicio del hombre histórico. Comprometerse con la historia significa hoy comprometerse revolucionariamente y esto es lo mismo que encontrar la unidad entre conocimiento y acción.

En primer lugar se debe decir que es muy cuestionable hablar de una teología de la revolución mientras no se llegue a una revolución en la teología. La Iglesia y los cristianos no tienen ningún derecho a hablar teológicamente de la revolución en el mundo si no comienzan con una reforma interna que llegue a sus mismos fundamentos. Sólo si luchamos contra la alienación religiosa que nosotros mismos extendemos tendrán nuestros hechos y palabras garantía frente a la alienación económica de los hombres. Poco podemos decir sobre la "nueva tierra" si antes no comprendemos que el cielo de la religión se ha hecho ya viejo y represivo y que el hombre necesita hoy un nuevo cielo.

En todas las partes del mundo nos encontramos hoy con un cristianismo cuya verdad y cuya identidad consigo mismo han sido puestas en cuestión. Muchos abandonan las Iglesias porque están convencidos de que sólo pueden vivir su fe cristiana en solidaridad con los oprimidos. Más aún, algunos abandonan incluso el cristianismo porque creen que la fe cristiana ha perdido su fuerza movilizadora en la historia, su capacidad de hacer hombres nuevos.

¿Ha llegado el momento en que las Iglesias han de dar paso a un cristianismo no-eclesial?, ¿el fin del cristianismo coincide con el fin del dominio de Europa en el mundo y con el de la era pre-industrial?, ¿o podemos descubrir en el cristianismo un potencial revolucionario inmanente a él mismo que sea capaz de transformarse en praxis social? A esta cuestión decisiva tratamos de dar una respuesta en estas líneas.

Ya hemos dicho que la revolución de la libertad y la autocrítica son necesarias en el cristianismo si los cristianos quieren estar presentes revolucionariamente en el mundo y la historia. Este es también el camino para solucionar la crisis profunda que padece la Iglesia. Podemos decir que la crisis de la fe cristiana consiste en que ya no sabe cuál es su misión en el mundo. Sabe de dónde viene, cuál es su origen, pero ya no sabe a dónde va, cuál es su futuro. Ahora bien, uno consigue su propia identidad, consigue saber quién es, no sólo por un remontarse teóricamente a su origen. Esto no es suficiente. Se requiere además un compromiso en las tareas del presente al servicio de un futuro más pleno. Cuando los cristianos vuelvan a saber para qué están, entonces volverán a experimentar lo que propiamente son. De lo contrario, unos seguirán refugiándose en un pasado de oro, otros seguirán creyendo con una fe desencarnada y apolítica, otros seguirán adhiriéndose a grupos revolucionarios, preguntándose entonces, sorprendidos, si son cristianos y por qué.

Esto supuesto, ¿cómo liberarnos de esa alienación religiosa y llegar a ser esos hombres nuevos y libres que saben lo que quieren y lo que buscan? ¿Dónde está el "nuevo cielo"?

La esperanza de los cristianos comprometidos radica en que la Iglesia puede ser de otro modo. Descubren la discrepancia entre la realidad y las posibilidades no realizadas, y en su descubrimiento surge al mismo tiempo la esperanza. Pero con la esperanza, el dolor. Estos cristianos sufren al ver que la fe en Dios está ligada a la angustia ante el futuro; sufren ante el carácter represivo de la moral eclesial: ante la manipulación clerical y autoritaria. Su esperanza y su dolor les lanza a la búsqueda. Buscan una fe que espere en el futuro; desean una moral personal y responsable. Después de que la Iglesia ha presentado al mundo durante tanto tiempo y parcialmente al Cristo celeste en la palabra, el sacramento y la jerarquía, buscan una comunidad con el Hijo del hombre crucificado, que en los hambrientos, desnudos y encarcelados está a la espera de los hechos de los justos.

El mundo moderno es un mundo abierto a nuevas posibilidades. Por esto el hombre moderno está orientado hacia el futuro. La naturaleza ya no la experimentamos como algo fijo y acabado, sino como lugar de la acción del hombre. Hoy sabemos que los órdenes no son de origen divino o natural, sino fruto del hombre y, por lo tanto, susceptibles de cambio por el mismo hombre. Antes uno se sentía responsable ante estos órdenes. Hoy uno es comunitariamente responsable de estos órdenes, que no son autoritarios, sino funcionales. El hombre moderno se ha convertido en señor de la naturaleza y de su propia historia. Para él, "futuro" significa posibilidad y libertad para lo nuevo.

Esta orientación hacia el futuro libre y nuevo ha provocado una aguda crisis en las representaciones religiosas a las que estábamos habituados y es el punto de partida de la moderna crítica de la religión. Por esto, la fe en un Dios "del más allá" y el vínculo a un pasado se sienten impotentes en el mundo moderno. Ante esta situación, la única respuesta posible del cristianismo es la toma de conciencia de su propia —y con frecuencia reprimida— esperanza profética. Este es su potencial revolucionario inmanente. La esperanza cristiana se dirige a Dios y a su Reino venidero. Por esto no puede reducirse simplemente a una esperanza en la historia futura. Pero como se basa en el "anunciador" crucificado del Reino "que está cerca", es una esperanza que se adentra en esta historia. Así, pues, no basta una esperanza en el cielo y para las almas, como se ha predicado hasta ahora. Y esto es lo que queremos significar al usar el término "esperanza mesiánica"; con ello pretendemos expresar la relevancia política de esta esperanza escatológica, sin que esto suponga que consideremos a Cristo como el Mesías político de Israel.

TESIS SEGUNDA: La nueva situación revolucionaria ha provocado en el cristianismo una crisis radical que cuestiona su propia identidad. Los cristianos y las Iglesias sólo pueden reencontrar su verdadero ser e identidad si superan su propia alienación religiosa y el obstáculo que ellos mismos ponen a la realización libre del hombre.

En realidad, la historia de Israel y de la fe cristiana son el escenario concreto y vivo de la lucha permanente entre una fe orientada al "más allá" que se olvida de esta tierra y una esperanza en el futuro que transforma este mundo. Sin embargo, en los profetas del AT y en los apóstoles del NT nos encontramos siempre con el **páthos** de lo nuevo en la historia.

Israel abandonó el dios-sol de los egipcios y con el nuevo Dios Yahvé se liberó de la servidumbre religiosa y política; Yahvé era el Dios de la promesa y del éxodo, de la esperanza en el Reino, el Dios "ante nosotros" y "hacia adelante". El éxodo fue un acontecimiento religioso-político de liberación y hoy sigue siendo símbolo de futuras liberaciones.

Los cristianos son los que "tienen una esperanza" (Ef. 2, 12; 1 Tes. 4, 13). Para ellos el Cristo crucificado, anunciador del reino de la libertad, es símbolo de la crucifixión del mundo y del comienzo de una nueva creación. Por esto, los creyentes no aceptan la sumisión al destino y a los poderes extraños y anuncian el Dios que ha de venir y su Cristo, que acabará con el sufrimiento de toda criatura.

TESIS TERCERA: La fe cristiana que vive en este presente revolucionario puede llegar a un renacer a partir de la tradición mesiánico-escatológica de la esperanza.

En el antiguo mundo sacro-político los cristianos se dan a conocer como revolucionarios del cielo y de la tierra. Desprecian a los dioses de la patria y al dios-césar; no se dan por satisfechos con la **pax romana**, sino que esperan la **pax Christi**. Los cristianos eran "revolucionarios del cielo", pero como tales sembraron también el desconcierto en el orden religioso-político. Y por ello fueron reconocidos como enemigos públicos del estado y de la humanidad. Su fe en Cristo, revelación de Dios, fue una revolución en aquel tiempo, a pesar de que ni Pablo ni la teología primitiva conociesen una "teología de la revolución". Lo cual tiene una aplicación hoy para nosotros en el sentido de que un cristianismo radical **tiene efectos** revolucionarios, aunque no sea un **programa** revolucionario. Porque ¿cómo hacer un programa de aquello cuya realización, en definitiva, no está en nuestras manos? Un cristiano no puede llamarse a sí mismo "revolucionario"; en todo caso le llaman de llamar así.

Todo lo que en esta corriente de mesianismo escatológico se quiere expresar lo significa bien la palabra "nuevo". A Israel en el exilio los profetas le anuncian un "nuevo éxodo", una "nueva Jerusalén", un "nuevo David". Con todo, en su mensaje sobre el nuevo futuro de Israel se encuentran entremezclados los rasgos del "todavía no" de un futuro mayor: la salvación y redención definitiva de toda criatura. En el NT la constante se mantiene: los apóstoles anuncian el "nuevo hombre", la "Nueva Alianza", el "nuevo Pueblo de Dios", la "nueva creación de cielos y tierra"... La universalidad y totalidad de esta "novedad" está expresada con fuerza en las siguientes palabras del Apocalipsis de Juan: "He aquí que hago nuevas todas las cosas" (1, 5).

Pero este nuevo futuro no es sólo algo que aguardamos y que de ninguna manera está presente ya. Por el contrario, se nos anticipa y se nos hace actual en la historia: en primer lugar, en Cristo y su resurrección, personificación del futuro de libertad y vida, promesa de los oprimidos y de los muertos. Después, en la "misión" de la Palabra del Evangelio, que perdona a los pecadores, justifica a los impíos y otorga la esperanza a los olvidados; en la "misión" del "nuevo Pueblo de Dios" en Cristo, signo ante los hombres de la nueva humanidad; en la nueva obediencia en el espíritu de los creyentes, anticipación de la futura libertad ante los poderes de este mundo. Por fin, en el "nuevo cielo y en la nueva tierra, donde habita la justicia", es decir, donde la presencia de Cristo purifica al cielo de los mitos religiosos y libera a la tierra del dolor, de la desesperación y de la muerte angustiosa.

En esta tradición nos encontramos, pues, con una fe que unifica inseparablemente el nuevo futuro, la presencia de Dios y la libertad de la criatura. Una tradición que la misma historia ha roto y falseado repetidas veces con sus mitos religiosos y falsas promesas, pero que si la revitalizamos críticamente constituye el único núcleo —yo no conozco otro— desde el que ha de brotar el renacer de la fe, en el momento presente.

Una de las aportaciones de Marx a la historia ha sido el nuevo criterio de verdad que hoy está vigente: el criterio de verdad y validez de una teoría es la praxis ética y política. La verdad ha de contener semillas de transformación del mundo; de lo contrario será un mito. El hombre se experimenta a sí mismo y a la realidad como historia; y por eso la adecuación de conciencia y ser, la validez de una teoría, las juzga desde la praxis histórica. La verdad se ha hecho acontecimiento.

La tradición cristiana de la esperanza no siempre se ha comportado según este criterio de verdad. Le ha gustado especular y narrar acerca de las postrimerías como si fuesen acontecimientos ya pasados y sin ser consecuentes con las exigencias que el futuro impone al mismo lenguaje: el pasado se puede narrar, el futuro, por el contrario, se ha de predecir y anticipar históricamente. De este modo, la esperanza cristiana ha sido muchas veces una simple promesa en el "más allá" que ha desvinculado a los hombres de su tarea y compromisos históricos. Por otra parte, no hay que olvidar que las visiones escatológicas fueron originariamente visiones de cristianos camino del martirio y que por tanto están afectadas y referidas fundamentalmente a la praxis del martirio.

El lenguaje escatológico cristiano da hoy la impresión de mítico. Por eso debe dejar de ser una elucubración que nos proyecte en el "más allá" (no en el sentido verdadero de trascendencia divina) y actualizar en la medida de lo posible el futuro esperado en la historia presente. Y todo ello no sólo por acomodación al momento histórico actual, sino por ser una exigencia de Jesús mismo, el cual no se contentó con anunciar el Reino de Dios, sino que también lo "practicó" en el amor a los pecadores y a los publicanos.

Según el Evangelio de Juan, la Verdad de Jesús "hace libres" y requiere ser "hecho". La certeza que comunica la esperanza cristiana se hace práctica en la transformación del mundo y del presente; esperando la transformación que viene de Dios, el cristiano se transforma a sí mismo y a su mundo. Esto es posible y de esta posibilidad vive la fe cristiana. Y la fe realiza esta posibilidad en la conversión, en el renacer a la esperanza viva, en la nueva vida donde no hay otra vinculación que Dios. El Cristo de Dios, que murió en este mundo y fue resucitado en el nuevo mundo de la justicia de Dios, es el inicio de una corriente mesiánica de renovación en la historia. En Él se dio y se da no sólo la liberación interior, sino también la reforma de las circunstancias terrenas. Para la esperanza cristiana el mundo no es una sala de espera para el alma en su viaje al cielo; es el campo de batalla por el nuevo mundo de la libertad. Con crítica por una parte, con acción y fantasía creadoras por otra, el cristianismo introduce en el mundo el futuro que espera y lo convierte en iniciativa práctica al servicio de la superación de la miseria.

El integrismo moderno viene a decir: la Iglesia ha de servir a todos religiosamente y dejar de tomar partido o posturas claras en política. La Iglesia es siempre la "tercera fuerza", una "plataforma neutral" para la paz y la reconciliación. **Sub specie aeternitatis** todo conflicto terreno se relativiza, deja de tener importancia. Hubo un tiempo en que este papel mediador tuvo sus funciones y fue eficaz. Pero hoy toda llamada a una paz universal y abstracta, que no lleve consigo una opción, resulta ineficaz. Buen ejemplo de ello es el discurso de Paulo VI ante las Naciones Unidas.

Con todo, a los cristianos que defienden una toma de posición en la lucha política se les debería plantear la cuestión: ¿no supone esta actitud una renuncia al amor universal de Dios a todos los hombres? Yo creo que no. Más aún, el universalismo cristiano sólo puede realizarse por la dialéctica de la toma de posición a favor de los oprimidos. Voy a tratar de hacer ver esto. El fin de la Iglesia es representar ese "nuevo Pueblo de Dios" del que se pueda decir: "Aquí no hay judíos ni gentiles, griegos ni bárbaros, señor ni esclavo, hombre ni mujer —en lenguaje moderno: ni blancos ni negros, ni comunistas ni anticomunistas—, pues, todos ellos son uno en Cristo Jesús."

TESIS CUARTA: El nuevo criterio de la teología y de la fe es la praxis.

En la comunidad de Cristo se rompen las barreras que los hombres se ponen entre sí: las barreras de la religión, la raza, la cultura, la clase social. Y en ese rompimiento precisamente se da a conocer como la comunidad de Cristo. Una Iglesia constituida por las gentes más diversas, por gentes que en otro tiempo fueron incluso enemigos, sería hoy el mayor signo de autenticidad y de verdad. Por el contrario, Iglesias regionales de clases o de razas serían, en su misma estructura concreta, falsas y heréticas.

Peró el camino que conduce a esta comunidad universal es revolucionario. Dice Pablo: "Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados. No hay muchos sabios según la carne; ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir a lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es..." (1 Cor. 1, 26-31). La comunidad de Cristo crucificado es la de los "pequeños" y humildes, la de los que tienen sed de justicia y no se autojustifican. El amor de Dios y la humanidad de Cristo han tomado partido a favor de los fatigados y llenos de cargas, de los oprimidos y ofendidos. Pero ¿cómo puede convertirse esto en un camino hacia esa nueva comunidad de la que acabamos de hablar y en la que las barreras entre los hombres caen destruidas por el amor?

TESIS QUINTA: La Iglesia no es un tribunal celeste que juzga los conflictos del mundo. En la lucha actual por la libertad y la justicia los cristianos deben tomar partido a favor de los oprimidos.

Luther King organizó el movimiento a favor de los negros en contra del racismo blanco y capitalista de su país. Sin embargo, nunca olvidó que los blancos también estaban necesitados de una liberación, de la liberación de su propio orgullo. Su actitud no era la de la venganza, sino que buscaba la redención de negros y blancos de su recíproca alienación racista.

Así entendió Camus el principio humano de la revolución: el siervo se rebela contra su señor; lo niega como señor, pero no como hombre. Como siervo y señor ni uno ni el otro son verdaderos hombres. Si el siervo negase a su señor también como hombre, su protesta no traería nada nuevo al mundo; lo único que acontecería sería un cambio de los papeles. Pero lo que pretende la revolución humana es destruir la relación siervo-señor, para que así entre los hombres no reine más que la igualdad. Cuando la revolución pierde de vista este fin, se convierte en nihilismo.

De este modo la toma de partido de los cristianos a favor de los "condenados de este mundo" es un camino para la redención de condenados y condenadores. Sólo a través de esta dialéctica se hará realidad el universalismo del Crucificado.

Es claro que la transformación de las estructuras de poder sólo es posible por el empleo de la fuerza. El único problema es que el empleo de esta fuerza ha de ser y estar justificado. De lo contrario, es la violencia por la violencia. La aplicación de ésta en la revolución ha de legitimarse por los fines humanos de esta revolución. De no ser así, la violencia revolucionaria carece de sentido. Es cierto que un futuro revolucionario que no ponga a su servicio todos los medios posibles es poco digno de fe y ofrece pocas garantías de realización, pero no es menos verdad que el empleo de unos medios desproporcionados acaba por traicionar a los mismos fines revolucionarios que se pretenden.

TESIS SEXTA: El problema de la violencia es un problema aparente. El verdadero problema es doble: el justo o injusto empleo de la fuerza y la proporcionalidad de los medios al fin.

El criterio según el cual se ha de medir la acción es la eficacia de cara a una posible transformación. Se han de prever y conjugar los medios, el fin, y las fuerzas del enemigo, de tal modo que el efecto resultante sea el esperado y pretendido. No tiene sentido, por ejemplo, realizar acciones de corto alcance que no hacen más que provocar el radicalismo de los de derechas. La revolución tiene su ritmo y sus exigencias. Y no es fácil ser fiel a ellas. El verdadero problema es la coordinación de lo que uno quiere con lo que uno subjetivamente puede y con lo que objetivamente es posible. Los fines humanos de la revolución no han de dejarse desprestigiar por el empleo de unos medios desproporcionados. El stalinismo es un buen ejemplo de empleo de unos medios que acaban por imponerse a los fines y que se constituyen en fines de sí mismos. Si el fin de la revolución es una humanidad mejor, entonces en el tiempo que podíamos llamar de tránsito hemos de ser también humanos. El futuro debe estar presente en el camino desde el comienzo y existir siempre humana y cristianamente.

Una revolución a favor de un futuro mejor y más humano no debe realizarse según el esquema y los medios propios del "viejo" mundo que se trata de superar. A la fuerza y la violencia sólo se les puede responder con las mismas armas cuando se es consciente de la limitación de esos medios y éstos están informados por los fines humanos que se pretenden. El que hace suya la ley del enemigo no es aún el hombre nuevo. Cualquier medio puede ser justo, pero en todo caso ha de ser utilizado "de otra manera" y estar informado por un espíritu mejor que el del enemigo, para así confundir a éste.

Esta tesis no es un indicativo, trata sólo de expresar una esperanza. Las revoluciones tienen la inclinación, comprensible pero lamentable, a dejarse dominar por un moralismo que juzga como bueno todo lo que en ellas acontece mientras se considera como malo todo lo que hay en los enemigos. No es que desaparezca por completo el espíritu de autocrítica, pero éste no llega siempre a donde debería llegar; a veces uno olvida que cualquier situación humana, por "buena" que sea, es siempre ambigua. Con frecuencia los revolucionarios se olvidan de reírse de sí mismos, de distanciarse de sus propias acciones y actitudes para ponerlas en cuestión; aparecen como esos puritanos que se lo toman todo "terriblemente en serio". Pero de los cristianos que creen en la presencia de Dios en medio de la revolución yo esperaré que ríesen, bailasen y cantasen como los primeros liberados de la creación. Una revolución puede, incluso si acaba en martirio, parecer una marcha festiva de liberados. Entonces la revolución se trasciende a sí misma. Jesús no era ningún "zelota" ni ningún "predicador penitencial" como Juan Bautista. Se le llamaba "comedor y bebedor" y sus discípulos no ayunaban. ¿No suena esto un poco a cosa de locos?, ¿tenemos tiempo en la revolución precisamente para esto? A los puritanos de hoy, como a los ciudadanos del mundo antiguo, esto les parecerá un escándalo. Pero pienso que la revolución puede redimirse así de la coacción de la ley y de las buenas obras, de su propia autojustificación.

TESIS SEPTIMA: La presencia de los cristianos en las revoluciones puede ser la causa de que estas revoluciones sean liberadas de la coacción y justificación por la ley.

La fe en Dios nos hace libres para la acción revolucionaria y esta fe nos ha de hacer también libres de la coacción de la acción revolucionaria, que busca la justificación en sí misma. Los cristianos serán también en la revolución unos "tipos extraños". La aman, pero se ríen de ella porque son los mensajeros de ella, porque son los mensajeros de una revolución mayor que suprime unas contradicciones muy distintas de las que trata de abolir esta revolución terrena. La acción humana justa que transforma el mundo corresponde a la acción justa de Dios en el mundo, pero sin embargo permanece siempre redimida a la superación de este mundo por Dios y necesitado de ella. El amor transformador y revolucionario ha de descansar sobre la esperanza que trasciende el mundo. Existe como una mística de la alegría, basada en la presencia de Dios, que es un momento interno de la iniciativa concreta y práctica de la fe en favor del futuro del mundo.

El marxismo habla de una transformación del trabajo alienador en libre autoactividad, del paso del "reino de la necesidad" al "reino de la libertad". Esta idea no es nueva; tiene su prehistoria y no es ajena al cristianismo cuando éste habla de liberación de la ley de las obras por la fe. Ahora bien, no hay que olvidar que el trabajo revolucionario por un futuro distinto del hombre está a su vez condicionado y determinado por las características de aquello que se pretende cambiar y suprimir. Pero ¿qué significa la fe sino el comenzar aquí y ahora, en medio de este mundo de necesidad y de miseria, con el futuro del amor, de la libertad, de la confianza y de la alegría? Donde este espíritu de libertad —libertad que no es sólo ante los poderosos y explotadores, sino ante sí mismo—, donde este espíritu festivo y alegre se extiende, allí se realiza también la revolución, la redención de ésta de sus formas alienadoras. Entonces valdrá decir: "El oficio de todo el que ama es hacer la revolución; la obligación de todo revolucionario es practicar el amor."

Tradujo y condensó: ANTONIO CAPARRÓS