

verse también a la cuestión de las esperanzas colectivas. Tales cuestiones, que siempre estuvieron presentes en los ambientes de la Teología católica —que ponía de manifiesto que los cristianos constituyen una colectividad de vínculos sobrenaturales, un verdadero “pueblo” escogido por Dios, en el que existía una misteriosa solidaridad de unos con otros—, han adquirido una importancia capital en nuestra década en virtud de las reflexiones que los teólogos llevan a cabo sobre el sentido del progreso económico y técnico, reflexiones iniciadas antes del Vaticano II aunque espoleadas por la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Fruto de sus estudios sobre las esperanzas colectivas ha sido el documento *Promoción humana y salvación cristiana*, emanado por la Comisión Teológica Internacional, publicado en septiembre de 1977 [cfr. Claudio BASEVI, *Promoción humana y salvación cristiana en la Declaración de la Comisión Teológica Internacional* (septiembre de 1977), en “Scripta Theologica” 10 (1978) 673-713]. Ese estudio sobre el progreso es la otra cara de la moneda, el complemento que no se puede perder de vista cuando se presta atención al tema de la esperanza, que lleva aparejadas tantas consideraciones de carácter escatológico sobre el futuro individual y colectivo del hombre, y sobre el destino final de la creación material.

J. I. SARANYANA

André DUMAS, *Théologies politiques et vie de l'Eglise*. Editions du Chalet, Lyon 1977, 204 pp., 22 × 14.

André Dumas, profesor de moral y de filosofía en la Facultad de teología protestante de París y miembro del departamento “Iglesia y sociedad” del Consejo Ecuménico de las Iglesias, recoge en este libro el fruto de un curso de conferencias dictado en 1976 en la cátedra de ecumenismo creada por el “Centro Unidad Cristiana” en la Facultad Católica de Lyon.

El profesor Dumas inicia su exposición trazando una panorámica del desarrollo de la teología del siglo xx, en realidad elaborada teniendo presente ante todo la evolución de la teología protestante, dentro de la que distingue tres etapas: las teologías de la trascendencia de Dios y de la venida escatológica de su Palabra a este mundo, representadas por Karl Barth y Rudolf Bultmann; las teologías de la hermenéutica, representadas por Gerhard Ebeling y Paul Ricoeur, y, finalmente, las teologías políticas, representadas por Jürgen Moltmann, Wolfgang Pannenberg y Johan Baptist Metz. En páginas posteriores prescinde, acertadamente a nuestro juicio dado el enfoque del libro, de Pannenberg y habla en cambio de Gustavo Gutiérrez, si bien sigue siendo Moltmann el autor a quien atribuye la posición central.

En cualquier caso, dejando aparte precisiones de detalle, el hecho es que André Dumas no intenta una valoración crítica de esa evolución histórica, sino que, tomándola como un dato —y ello podría dar ya origen a discusión—, aspira a entablar un diálogo con la última de las posiciones citadas. En términos generales puede decirse que comparte con las teologías políticas mencionadas la oposición al individualismo y la preocupación por poner de manifiesto las implicaciones no sólo existenciales sino también sociales de la fe; pero que se separa de ellas para subrayar que la fe trasciende el compromiso político y denunciar todo intento de enfeudar al cristianismo en una opción social determinada.

La Biblia, dice Dumas, nos narra una larga historia en la que hay luchas, traiciones, enfrentamientos, pero en la que Dios conduce a una reconciliación; en ese sentido puede afirmarse que la imagen que nos da de la vida es la de un "fratriarcado conflictual" (*fratriarcat conflictuel*), la de un mundo en el que los hombres, en medio de los conflictos que los desgarran, pueden y deben sentirse hermanos. Pues bien, concluye, ese es el modelo que debe tenerse presente al afrontar el actuar político. El hombre no puede permanecer indiferente ante la historia, antes bien debe asumir los compromisos a los que se siente llamado, pero sin olvidar que esa palabra prestigiosa, "compromiso" (*engagement*), puede ser también engañadora, fuente de sectarismos y de juicios unilaterales. ¿Qué hacer pues?, ¿renunciar a comprometerse? No, sino recordar que "el compromiso no otorga la salvación sino que busca sólo intentar servir a los otros. No se debe tener una tal fe en el propio compromiso que se llegue hasta el extremo de sacralizar la causa humana a la que sirve. En el interior del compromiso profano que ha asumido, el cristiano debe mantener las exigencias de la fe espiritual" (p. 195). Y, por consiguiente, afrontar los sucesos y situaciones a la vez con humildad y con energía, con libertad para saber apreciar lo bueno allá donde se encuentre, con un amor que no sólo evite el fanatismo y el miedo, fuentes de violencia, sino que engendre la comprensión, más aún que lleve a tomar conciencia de que cada hombre goza de una substantividad, de un valor, que nunca desaparece.

Es fácil estar de acuerdo con esas afirmaciones, fruto de un buen sentido cristiano, de un pensar que no olvida la trascendencia de la fe; pero no ocurre lo mismo respecto a los planteamientos con los que Dumas aspira a dar cuerpo a esas intenciones de fondo, ya que a este nivel las cosas son menos claras. Examinemos pues este punto con algún detalle.

Desde una perspectiva estructural, este libro de Dumas gira en torno a la distinción —que establece en p. 77 y siguientes— entre tres tensiones: la meta-física, la meta-histórica y la meta-textual. Entiende por tensión meta-física, aquella que mueve al hombre a elevar su mente en busca de una visión ideal de las cosas desde la que después juzga la realidad empírica en la que se encuentra situado; su expresión a ni-

vel del planteamiento de la política es, dice, la doctrina del bien común. Por tensión meta-histórica entiende la que impulsa al hombre a lanzar su corazón hacia el futuro en el que espera alcanzar la superación de las esclavitudes y alienaciones presentes; su planteamiento a nivel político es la utopía. Y, finalmente, por tensión meta-textual entiende aquella que lleva a buscar inspiración para el actuar político directamente en el texto bíblico, es decir sin pasar ni por una visión ideal del hombre ni por una anticipación utópica del futuro, sino captando, inmediatamente en la Biblia, una palabra que ilumine con respecto a la actitud con la que deben ser afrontados los conflictos y los problemas del existir humano.

Criticando la primera y la segunda de las dos tensiones mencionadas (la meta-física por desembocar, afirmar, en una actitud estática en lo social; la meta-histórica por abrirse a una absolutización del obrar político), cree encontrar en la tercera una vía de solución. El tránsito desde el texto bíblico a la situación presente, añade, no es fácil, porque la Biblia no ofrece un mensaje político y porque no pueden tomarse sin más como paradigmas para la acción todas las actitudes que la Escritura recoge, alaba y propone al narrar la historia de Israel y la de la primitiva Iglesia, ya que los contextos sociológicos y existenciales de aquellos hechos son distintos de los actuales (y por eso habla no de lectura del texto, sino de tensión y de tensión meta-textual). De todas formas un criterio sí piensa Dumas poder formular en términos generales: esa invitación a la comprensión, al fratriarcado conflictual a la que antes nos referíamos.

No es difícil advertir en este planteamiento el influjo de dos actitudes típicamente protestantes: la prevención frente a la metafísica y el principio de la *sola Scriptura*. Más aún, en esta obra de Dumas esas dos actitudes no están yuxtapuestas sino sumadas, tomando a la primera como criterio interpretativo de la segunda; es ésta, nos parece, la razón para la que, en su lectura meta-textual, no busca en la Biblia enseñanzas, sino paradigmas, modelos, actitudes históricas que, por sí mismas —es decir, sin inducir a explicitar a partir de ellas una norma o un principio—, puedan servir de inspiración para las actitudes presentes. Todo ello afecta, y decisivamente, al intento de André Dumas ya que, aparte de conducirlo a juicios históricos unilaterales y a diversas simplificaciones —por ejemplo el esquematismo de su crítica sea a la doctrina del bien común sea a la teoría de la lucha de clases—, le impide abordar de raíz las cuestiones planteadas.

En tres puntos, relacionados entre sí, se manifiesta con especial claridad, a nuestro parecer, esa insuficiencia:

a) En primer lugar, y ante todo, en una incapacidad para ir al fondo en la lectura del propio texto bíblico a fin de responder a partir de ahí a lo que constituye el punto crucial del debate de la teología política: ¿qué lugar ocupa en el horizonte de la entera historia de la

salvación el afán por las liberaciones y realizaciones políticas? Las frases que citábamos antes sobre la necesidad de no absolutizar el propio compromiso político, así como algunas de las consideraciones que hace en el capítulo quinto a propósito de la evolución de Moltmann, se mueven en esa dirección, pero no alcanzan a llegar a formulaciones netas. En su prejuicio frente a lo filosófico —y a nivel filosófico se sitúan tanto la doctrina del bien común como parte del pensamiento utópico—, el presente libro de Dumas acaba rozando, pero sin tocarlos, los problemas esenciales y termina situándose a un nivel más exhortativo que propiamente teológico.

b) En segundo lugar, y en gran parte como consecuencia de lo anterior, en una fuerte tendencia hacia el reduccionismo ético a la hora de exponer el mensaje cristiano. En efecto, al no plantearse de manera clara el problema teológico de la política, nuestro autor acude a la Biblia sólo buscando modelos, paradigmas para el comportamiento ético, y ello sin intentar previamente analizar los presupuestos de que parten aquellos con quienes dialoga y dando por buena la posición que, en la jerarquía de valores, unos u otros atribuyen a la política. De esa forma la Escritura se convierte en centón de respuestas para preguntas que han sido formuladas no sólo desde fuera de ella sino sin tenerla en cuenta, y la palabra substancial que contiene —el anuncio de Dios— queda sin decir. Lo teológico queda así en la penumbra y lo ético, más aún lo ético-político adquiere de hecho la primacía.

c) En tercer lugar, y paralelamente, en una dificultad prácticamente insuperable para analizar críticamente desde la fe el contenido del actuar humano. La prevención antimetafísica, que le lleva a no buscar en la Biblia enseñanzas sino ejemplos históricos —es decir modelos de actitudes, sin desentrañar las realidades que fundan y explican las actitudes que la Escritura testimonia— hace que los criterios a los que puede llegar sean predominantemente formales y que acabe dejando entre paréntesis la fe como luz, reduciéndola a impulso que mueve a la acción a la par que recuerda sus límites —es decir, la necesidad de no absolutizarla—, pero sin alcanzar a orientarla y sin estar en condiciones de realizar una valoración desde dentro de los compromisos asumidos u ofrecidos como se pone de manifiesto, por ejemplo, en las páginas a las que nuestro autor, situado ante el pluralismo de opciones políticas, desde las conservadoras hasta las comunistas, renuncia a emitir juicio alguno (p. 197-199).

En suma, los problemas planteados por las teologías de la liberación son más hondos y complejos de lo que Dumas da a entender en esta obra. Y ello —repetámoslo— hace que un intento, nacido de unos deseos de autenticidad cristiana que no podemos por menos de mirar con simpatía, resulte, por desgracia, lastrado y no consiga llegar a puerto.

JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE