

agradecimiento de este escrito de Newman, ni de las expresiones directas de reconocimiento dirigidas a éste (Cfr. *Letters* XXVII, 221).

El autor es sin duda un admirador del arzobispo cuya actividad pastoral y de gobierno nos narra con estupendo apoyo documental. Cullen es en verdad una de las grandes figuras católicas del siglo XIX europeo, de importancia similar para Irlanda a la de Daniel O'Connell. Es un pastor de la Iglesia que, fiel a los deseos de Pío IX, llevó a una Iglesia de rasgos fuertemente galicanos a un clima espiritual de vivo sentir romano. Aunque Bower no se decide a formular juicios de valor sobre lo que relata, deja un eco de admiración en el lector imparcial, que ha podido apreciar por sí mismo la obra gigante y los motivos siempre rectos y nobles de una atractiva personalidad religiosa. Por eso las consideraciones de las dos páginas finales, en las que se añora un fallido pluralismo religioso que, por la decisiva gestión de Cullen, no ha llegado a producirse en la República de Irlanda, suenan convencionales y no están en consonancia con el resto del libro. Parecen una concesión artificial al neogalicismo de un sector de la actual historiografía eclesiástica anglosajona, o indican tal vez que en último término el autor no ha captado del todo el sentido de las cuestiones en juego. Estamos en cualquier caso ante una obra importante que deberá ser leída por todos los interesados en el catolicismo anglo-irlandés del siglo XIX.

JOSÉ MORALES

Sergio TORRES-Virginia FABELLA, *El evangelio emergente. (La Teología desde el reverso de la historia)*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1981, 161 pp., 13 × 21.

Sergio TORRES, *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base. (IV Congreso internacional ecuménico de teología. Sao Paulo 1980)*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1982, 254 pp., 13 × 21.

El chileno Sergio Torres ha editado en estos volúmenes una selección de ponencias presentadas a dos conferencias de teólogos tercermundistas que él viene alentando: en Dar-es-Salaam y en Sao Paulo.

El primero de esos Congresos, el de Dar-es-Salaam, se celebró en 1976; en él intervinieron un grupo de escritores africanos (Masanja, Dickson, Mushete, Buthelezi, Boesak) y asiáticos (Carvajal, Lee, Amlerparadass), sobre temas como: neocolonialismo, objetivos y módulos de una «teología» africana, situación de la República Sudafricana, influjo de la sociología en los teólogos y tendencias de la teología en la India.

El Congreso de Sao Paulo se celebró en 1980 y en él todas las ponencias fueron presentadas por autores americanos, bien católicos (Boff, Gutiérrez, Sobrino, d'Escoto, etc.) —bien protestantes (Míguez Bonino, Stennette y Chevannes)—, todos ellos sobre temas como: comunidades

populares en América Latina, el cristianismo en Nicaragua, la liberación de la mujer latinoamericana, las estructuras capitalistas de dominación, situación de los negros caribeños, movilización indígena, etc. El editor de estas ponencias las agrupa en tres partes: Análisis de la situación y de la presencia del cristianismo; Reflexiones sobre las comunidades cristianas populares; Documentos finales.

No resulta fácil sintetizar el contenido de estos libros. Aparentemente podría hablarse de una teología «geográfica», pues se afirma que el objeto del discurso teológico debe referirse explícitamente a las condiciones geográficas, económicas y sociales de los pueblos tercermundistas: africanos, asiáticos y latinoamericanos. Se aspira a un discurso teológico que es calificado como «nuevo», es decir, sin precedentes, y que es situado en «otro plano epistemológico». Se preconiza así, la creación de unas teologías «africana», «asiática», «latinoamericana» y «negra». En realidad, sin embargo, no estamos ante un intento de inculturación de la reflexión teológica, sino ante algo muy diverso.

La especificidad de esas nuevas teologías dice relación, ciertamente, a la situación del teólogo y al correspondiente punto de vista que adopta su discurso, pero esa situación es definida no en términos de cultura sino de coyuntura social: son —se afirma— teologías situacionales, proféticas y críticas (Boesak), cuyos protagonistas deben ser hombres tercermundistas por nacimiento y por compromiso ideológico (*Evangelio emergente*, p. 12). Esta consideración —que por cierto, plantea de hecho las mismas ambigüedades que denunciara Mannheim en el concepto marxista de *clase*—, lleva a colocar con tal énfasis en la situación sociológico-cultural del teólogo que, se consideran irrelevantes factores como por ejemplo la concreta confesión cristiana del teólogo, protestante o católico. Es decir, los factores últimamente determinantes de estos discursos no son metafísico-sapienciales, pero tampoco geográfico-culturales, sino geográfico-sociales, interpretados desde un análisis marxista de la historia.

Los dos temas que desarrollan estas teologías tienen cierta unidad objetiva: análisis sociológicos de la situación política, económica y cultural de las áreas geográficas respectivas y afirmación del ideal de una teología tercermundista en oposición a las teologías «académicas» tradicionales. Los conceptos más utilizados y desgranados son: colonialismo, cultura europea, capitalismo, feminismo, indigenización dominante de la cultura, empobrecimiento de los países tercermundistas, comunidades populares de base, ecumenismo.

Los autores de las diversas ponencias o comunicaciones son conscientes del actual carácter ensayístico, sin acabada consistencia especulativa, de su producción. («Nuestros críticos tienen toda la razón: aún no hemos sido capaces de expresar en libros la experiencia vivida de personas específicas»: *Evangelio Emergente*, p. 15); pero aspiran a eliminarla, pues no rechazan el carácter científico de la teología: «nos sentimos en continuidad con la teología de épocas pasadas» (*Ibidem*).

Sergio Torres entiende que el arranque de su experimento está en haber detectado una crisis de la teología contemporánea, incapaz de responder al reto de racionalismo individualista (p. 17). Ese racionalismo

vino determinado por fenómenos económicos y políticos; por eso la respuesta eficaz y válida al mismo no puede ser sólo «científica». Torres reprocha a los teólogos lo que Marx echaba en cara a los filósofos cuando redactaba su *Manifiesto comunista*: no basta con *interpretar* las ideas, hay que transformar la sociedad, actuando sobre la base económica que determina básicamente el surgimiento y el éxito de las ideologías. Las nuevas teologías han de ser así esencialmente «prácticas»: «crearán una nueva cultura, un nuevo modelo de producción, una nueva era». (p. 18). La teología, el discurso religioso, es un ámbito *más* —entre otros— donde se manifiesta el movimiento liberador de los pueblos oprimidos, porque «en esas razas, clases y naciones, hay gentes que viven la lucha, que alimentan su esperanza y que proyectan el modelo de la nueva era en su fe en Jesucristo y el poder de su Espíritu» (*Ibidem*). La religión aparece así de hecho —por diversos azares históricos— como un posible punto de apoyo de la revolución social; la teología se concibe sólo como la reflexión sobre el mejor uso «práctico» de ese apoyo en orden al objetivo liberador. Esa teología comienza *críticamente* —en el sentido «práctico» que también tiene la *crítica* en el marxismo—, como eliminación de la teología «académica» tradicional, mostrando su pasividad y su partidismo: «la teología occidental ha interpretado las Escrituras desde el punto de vista de las clases dominantes» (*ibidem*); pero el teólogo debe concluir mostrando cuál es el uso más eficazmente transformador de los elementos cristianos: «El énfasis de la teología del tercer mundo hay que ponerlo en el intento de descubrir el papel de las comunidades cristianas en su nueva situación: una situación provocada por los sistemas económicos y la tecnología» (*Evangelio emergente*, p. 21).

Cabe señalar, por todo lo dicho, el carácter radicalmente *equivoco* que recibe en esta aventura el término *teología*: «Estamos dispuestos a una ruptura radical epistemológica, que haga del compromiso el acto primero y fundamental de la teología, y que se consagre primordialmente a la reflexión crítica sobre la praxis de la realidad del tercer mundo» (*Evangelio emergente*, p. 12). Más allá que una ruptura epistemológica, este ideal marca, a nuestro juicio, una ruptura antropológica, pues esta «teología» presupone no ya un diverso enfoque científico respecto a épocas pasadas, sino una nueva visión del hombre considerado como «ser para la praxis».

El resultado es que estos intentos, aunque se presenten como teológicos, acaban siendo, de hecho fuertemente *antiteológicos*. Dios y lo divino no son estas argumentaciones sino un mero «motivo», casi un mero tema cultural, un punto de referencia, objetivado por el sujeto, que nunca viene a interesar como tal, sino sólo en relación de dependencia con otros temas humanos. En definitiva, ni Dios ni la religión ni el cristianismo son elementos *primarios*, determinantes, fontales del pensar. La valoración del contenido teológico se efectúa siempre desde un análisis sociológico muy característico, afín al análisis marxista, que juzga *a priori* su sentido y alcance. Torres es consciente a su modo de ello e intenta resolver este servilismo doctrinario mediante la afirmación de una identidad entre lo divino y lo humano: «¿Cómo distinguiremos nuestras pa-

labras acerca de Dios de la palabra de Dios, nuestros deseos y su voluntad, nuestros sueños y aspiraciones por una parte, y la labor de su Espíritu por otra?» (*Evangelio emergente*, p. 14). La historia del idealismo alemán puso ya de relieve que esta fraseología no hace sino agravar las confusiones.

En conclusión, el título más exacto que podría caracterizar estos ensayos, mejor que el de «teologías tercermundistas» será, en mi opinión, este otro: «Ideologías revolucionarias consideradas en su aplicación a una temática socio-cultural cristiana». Entiendo que el concepto de «teología práctica», al que acuden estos autores, resulta lastrado por una fundamental equivocidad. En ningún momento pretenden iluminar la praxis individual y social desde el mensaje de la fe (lo que sería un objetivo «teológico-práctico» en su sentido auténtico), sino que realiza algo distinto: un estudio sobre cómo potenciar la acción sociopolítica, tomando ocasión de la religiosidad existente en amplios sectores del tercer mundo que han sido ya cristianizados. Dicho en términos aún más netos, nos encontramos con un Evangelio instrumentalizado como revulsivo sociopolítico de una concreta situación popular: no estamos ante una auténtica teología, sino, a lo más, ante una interpretación sociológica práctica (política) de la religión en los países del tercer mundo.

JOSÉ MIGUEL ODERO

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM), *Cristo, el Señor. Ensayos teológicos*, Bogotá, Prensa y Publicaciones CELAM, 1983, 386 pp., 14 × 21.

El lector no necesitará ver más que la portada para advertir que no se trata simplemente de un libro de Cristología: es un libro de Cristología hecho en América Latina; esto significa que aborda una problemática compleja y palpitante. Y su valor más alto es precisamente su propósito esclarecedor.

En esta publicación se recogen las ponencias del encuentro sobre Cristología que tuvo lugar en Río de Janeiro en agosto y septiembre de 1982. En su génesis se advierte el empeño de secundar el magisterio de Juan Pablo II, sobre todo, en su mensaje de Puebla, y el deseo de aclarar una problemática que ha desbordado el ámbito nuevamente teológico. Todo el libro es una invitación a la reflexión sobre la Cristología reciente de ese lado del Atlántico, buscando puntos de referencia que permitan valorarla.

A modo de introducción, aunque ocupa páginas centrales, puede servir el artículo de Mons. López Trujillo «Cristología en América Latina», donde sitúa y caracteriza a autores recientes: José Comblin, Juan Luis