

más— fueran síntomas de la secularización —y parecen serlo—, ¿cómo se conjugan en un concepto?

Además, queda siempre la mala impresión de culpas compartidas de católicos y protestantes. El autor repite en varias ocasiones —es su tesis— que la deriva moderna de los conflictos religiosos del siglo XVI se debe no sólo a las divisiones de las iglesias protestantes sino también a que los católicos no buscaron los puntos en común con ellas y acentuaron las diferencias en debates teológicos y doctrinarios interminables; fue imposible encontrar un «bien común» en el que participar todos. Poner punto final a estas disputas religiosas resultó en el liberalismo, que empeoró la situación al privatizar la religión y la teología, ahondando así el proceso secularizador.

En suma, como casi todo libro, *La revolución no intencional* tiene defectos. Algunos han sido apuntados, pero al último señalado (que es un juicio histórico erróneo, procedente de no haber dicho qué es la secularización) se agrega la idea final de que el protestantismo ocasionó esa secularización sin quererla, casi como resultado indirecto y accidental. A mi entender no fue así: la Reforma protestante es la causa religiosa de la secularización que es, ante todo y esencialmente, religiosa.

Juan Fernando SEGOVIA

Federico Müggenburg (comp.), *La otra Iglesia imposible, Ciudad de México, Papiro Omega, 2013, 276 págs.*

El arquitecto mejicano Federico Müggenburg (1945), conocido por su condición de analista sociopolítico y religioso, y autor de un difundido *La Cruz, ¿un ariete subversivo?* (1970), en este libro en que compila documentos de todo tipo, incluidos algunos artículos suyos junto con otros materiales procedentes de otros autores, incluidos documentos de Congregaciones romanas, vuelve a abordar el asunto de la teología de la liberación y sus metamorfosis últimas.

Parte de la crítica de la idea modernista del advenimiento de un «nuevo tiempo axial» que cambia la naturaleza y estructura de la concepción religiosa y de la Iglesia. Idea que, si bien trató de abrirse paso en tiempos del II Concilio Vaticano, no logró imponerse entonces. Sostiene el autor a este respecto que el progresismo habría producido una manipulación del Concilio y de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de Medellín (1968), que habría conducido precisamente a la presentación de la teología de la liberación como algo conforme con la «tradición teológica» continental. Es claro que la versión progresista del Concilio dista mucho de la realidad, lo que el autor subraya oportunamente, aunque –de otro lado– no preste suficiente atención a los elementos de discontinuidad también claramente presentes antes, durante y después del Concilio. Lo mismo cabría decir del documento de la CELAM, seguido de tres oleadas que justamente también denuncia el autor: la «teología de la liberación» («iglesia popular», «comunidades de base»), la «teología india» (con «iglesia autóctona» y «sacerdocio exorado») y, finalmente, la «teología intercultural e interreligiosa de la liberación» («ecología de la liberación» y «liturgia inculturada indígena y afro»). Si sumamos a lo anterior «la persistencia y ampliación del disenso eclesial» (con incorporación de todos los elementos posibles –feminismo, indigenismo, ecologismo, «género»– y adecuación litúrgicas al gusto de las nuevas comunidades), «el rechazo de la dimensión sobrenatural de la Iglesia» (iglesia popular frente a iglesia opresora) y «la deficiente autoridad de los obispos», habrá que dar la razón al autor en buena parte de sus denuncias, precipitadas en el Congreso Continental de Teología celebrado en Brasil en 2012. Que, como hemos dicho, Concilio y magisterio posconciliar no tengan culpa en la situación a que se ha llegado, es lo que no sólo no se prueba, sino que no se puede probar.

Manuel ANAUT