

SECULARIZACION

- I. La secularización como problema teológico contemporáneo
- II. Determinación sociológica del concepto
- III. El concepto de secularización en la teología actual
- IV. La teología de la secularización
- V. Alternativas a la teología de la secularización

I. *La secularización como problema teológico contemporáneo*

El proceso de secularización de la sociedad occidental, como quiera que se determine e interprete concretamente en cada caso, supone para la teología contemporánea un problema de primer orden. El concepto de secularización dista mucho, por cierto, de la debida precisión y univocidad. Es muy diversamente utilizado, con diferentes contenidos y propósitos, a niveles diversos de análisis sociológico, histórico y teológico, peligrando así su validez y rigor crítico. Pero, antes que como concepto, «secularización» vale como cifra: cifra de la modernidad occidental en su relación de antagonismo con la religión tradicional. Por secularización se entiende la suma de los procesos históricos que han contribuido a conformar la cultura occidental en los tiempos modernos, modificando profundamente su relación con el cristianismo. A través del concepto o de la cifra de la secularización, la teología toma postura ante la modernidad, asumiéndola o rechazándola en grados y modos diversos, y definiendo así su propia identidad.

Para recoger el mismo fenómeno de secularización, elementos integrantes suyos o fenómenos afines a él, sociólogos y teólogos han manejado otros conceptos y cifras equivalentes al menos en parte: eclipse de Dios o de lo sagrado, desacralización, ocaso de los dioses, descristianización, civilización poscristiana, deseclesialización, emigración de la Iglesia fuera de la sociedad, muerte de la cristiandad e incluso muerte de Dios. Entre todas las expresiones, la de secularización es la que ha tenido más fortuna. Subyace a ella la imagen de un traslado de propiedad de manos de la Iglesia a otras manos. Históricamente se empezó a hablar de secularización para referirse a la desvinculación del dominio eclesiástico de cosas, territorios o instituciones. Cuando en el siglo XIX se utiliza el mismo término para designar la emancipación de la cultura y de la política respecto a las instancias religiosas, tal emancipación se concibe a imagen y semejanza de lo ocurrido con el patrimonio material de la Iglesia. La alusión a una diferente situación anterior convierte a la secularización en categoría genealógica que opone la sociedad moderna a su propio pasado sobre el fundamento del antagonismo entre sus respectivos modos de referirse al patrimonio cultural de la religión cristiana. Heredera de una cultura compenetrada con el cristianismo, la sociedad contemporánea, mediante la categoría de secularización, trata de responder a la pregunta sobre el uso leal o ilegítimo que hace de la herencia recibida.

II. *Determinación sociológica del concepto*

Al tratar de determinar con alguna precisión qué es lo que opone la sociedad moderna a la medieval respecto a la tradición religiosa aparecen conceptos varios. Desde la teoría sociológica, L. Shiner ha llegado a reseñar hasta seis diferentes modelos propuestos en la investigación empírica para dar un contenido concreto a la secularización y para medirla en consecuencia. Estos modelos presentan la secularización, respectivamente, como: 1) declive de la religión o progresivo desprestigio de los símbolos, doctrinas e instituciones que expresan, legitiman o materializan la orientación del hombre a lo trascendente; 2) creciente concentración de los propios creyentes y de los grupos religiosos en este mundo y en las tareas pragmáticas del presente, mientras se desinteresan de lo sobrenatural; 3) desenganche de la sociedad y de la política con respecto a la cosmovisión e instituciones religiosas; 4) transposición antropológica de las creencias religiosas, quedando la humanidad, en vez de Dios o los dioses, como exclusivo contenido y significación de las mismas; 5) desacralización o desencantamiento del mundo en la medida en que se convierte en objeto de dominio técnico-científico y en producto social; 6) tránsito de una sociedad resistente al cambio a una sociedad dispuesta a él. Esta tipología parece casi exhaustiva por cuanto cualquier concepto de secularización puede ser referido a alguno de sus modelos.

Otros sociólogos, sin embargo, han propuesto modelos que, si bien pueden relacionarse sin dificultad con los ya reseñados, aportan determinaciones propias importantes. Hay que citar así los conceptos de secularización como: 7) privatización de la religión, confinada a un ámbito de intimidad que la torna socialmente invisible (Th. Luckmann); 8) cambio en la estructura de la autoridad, que sufre un proceso de diferenciación y flexibilización; 9) resultado del pluralismo de la sociedad moderna (P. L. Berger), con la consiguiente exención de las Iglesias de su antiguo papel de integración y de presión social (T. Rendtorff). Adviértase que algunos de los modelos mencionados (el 6, el 8 y parcialmente el 9) constituyen categorías de la sociología en general y no en particular de la sociología de la religión, siendo aplicadas a ésta como reproducción sectorial de procesos y fenómenos que afectan a la totalidad del sistema social.

Desde la sociología, la crítica más notable a la tesis y a la categoría misma de la secularización se debe a J. Matthes. Para este sociólogo, «secularización» es un concepto impreciso y abstracto, un mero signo lingüístico bajo el que se agrupa un conglomerado de asertos correspondientes a experiencias muy diversas en orden a interpretar una realidad poco consistente en sí misma y sujeta a controversia. Matthes estima que en el horizonte interpretativo de la secularización resulta muy difícil un examen verdaderamente crítico y una elaboración científica de las relaciones entre religión y sociedad. La tesis de la secularización incurriría en el mismo desenfoco de la sociología clásica de la religión: tomar como arquetipo o idea esencial de la religión y como criterio y medida de lo religioso y lo secular un tipo de religión muy específico correspondiente a una época concreta del cristianismo occidental. Como

alternativa a la tesis de la secularización, Matthes y T. Rendtorff proponen una teoría sociológica del cristianismo no eclesial, cuyo enunciado básico dice que la religión cristiana no se define hoy ya por una determinación eclesiástico-confesional, sino que está mediada por el conjunto de la sociedad y por un *ethos* social que merece el calificativo de cristiano. Ambos autores coinciden asimismo en considerar la interpretación de la secularización como un círculo hermenéutico, en el que el punto de partida conceptual predetermina los resultados empíricos, llegando obviamente a la conclusión de lo que desde el principio, desde un planteamiento dado, quería demostrarse. Dicho en términos simples: supuesto que la religión se define conforme al modelo de cierta época cristiana (por ejemplo, medieval) es evidente que la desaparición de tal modelo deberá aparecer como declive de la religión y como secularización; la propia determinación del concepto envuelve así la tesis de que Occidente se ha secularizado.

Los análisis de Matthes y Rendtorff han puesto de relieve, en todo caso que la tesis de la secularización se formula en un terreno cargado ideológicamente. El concepto mismo de secularización parece casi siempre definirse desde criterios extrasociológicos, hasta el punto de que en rigurosa teoría sociológica habría que acudir a otros conceptos, principalmente al de racionalización. Además, generalmente se manifiesta vinculado a intenciones ideológicas o estratégico-prácticas, de modo que el aserto de que la sociedad occidental está secularizándose no describe un proceso ocurrido, sino que más bien expresa el deseo o el propósito de que suceda así efectivamente. Este carácter práctico, no sólo descriptivo, conviene, sin embargo, a todos los conceptos de una verdadera teoría sociológica, pues el mero acto de analizar e interpretar una realidad social contribuye a alterarla en alguna manera, modificándola en el sentido definido por el concepto mismo. Según eso, la tesis de la secularización incluye un círculo hermenéutico, pero hermenéutico-práctico; es decir, el hecho de que se enuncie modifica ya en algo la realidad social en el sentido así enunciado. Que la propia teología cristiana reconozca como real la secularización de la sociedad, constituye entonces un indicio a la vez que un factor de la realidad de esa tesis, que por lo demás puede antojarse vaga e imprecisa. En orden a profundizar en el análisis de la secularización nos vemos, pues, remitidos de la sociología a la teología por varios títulos: porque el concepto de secularización, tal como suele usarse, no puede definirse exclusivamente desde una teoría general de la sociedad, y sólo tiene sentido en el seno de una tradición religiosa determinada; porque envuelve intenciones y propósitos prácticos conexos con una visión teológica o también ateológica; porque el fenómeno mismo de una teología que trata de asumir la secularidad de la cultura contemporánea forma parte del proceso de secularización que se quiere analizar.

III. *El concepto de secularización en la teología actual*

Con objeto de aclarar el papel que la secularización desempeña dentro de la teología actual, interesa el concepto que de ella tienen los mismos teólogos. En ellos es un concepto generalmente cargado de connotaciones positivas o negativas, nunca o rara vez neutro. La apreciación positiva o negativa que hacen del fenómeno de secularización está estrechamente vinculada a sus propias posiciones teológicas, por lo que reseñar los varios conceptos del mismo en teología equivale ya a preparar las diferentes tesis teológicas sobre la sociedad secular.

Secularización constituye aquí, mucho más abiertamente que entre los sociólogos, una categoría comparativa que se rige por una concreta religiosidad cristiana realizada en cierta época histórica, pero tomada como punto de referencia de lo que es religión. Dentro de tal perspectiva, el fenómeno del abandono de aquella religiosidad es diversamente valorado según que su función de referencia contenga o no fuerza normativa y también según se consideren las relaciones entre religión y fe dentro del cristianismo. La valoración más negativa aparece cuando la realización medieval de la cristiandad rige como modelo absolutamente normativo de toda fe cristiana. Entonces se proclama un incurable antagonismo entre el mensaje cristiano y el mundo secular moderno, calificado de antievangélico y, por eso mismo, de inhumano; la modernidad sólo puede ser salvada mediante una resacralización social y una consagración del mundo. Aunque esta posición continúe con diversos matices defendida por algunos teólogos notables, generalmente católicos (Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou), puede hoy considerarse abandonada. En todo caso, aquí sólo nos referimos a teólogos que tratan de asumir el proceso de secularización sin desecharlo *a priori* como esencialmente antievangélico.

Los primeros en tratar de incorporar al discurso teológico la realidad de un mundo secularizado han sido D. Bonhoeffer y F. Gogarten. En Bonhoeffer, lo secular es sencillamente lo contrario de lo religioso, y por religión entiende, a su vez, una forma de relacionarse con Dios dependiente de la metafísica y de la interioridad subjetiva y orientada a una salvación en el «más allá». Para Gogarten, la secularización es un proceso producido ante todo en la historia del pensamiento. Consiste en el cambio de ideas, conocimientos y experiencias originalmente cristianos en ideas, conocimientos y experiencias de la razón humana universal.

A partir de esos precursores se abre entre los teólogos actuales un amplio espectro de criterios definitorios de lo secular. En un extremo del espectro quedan los autores católicos más tradicionales (por ejemplo, R. Marlé o R. L. Richard), para quienes la secularidad no consiste sino en la autonomía de lo profano, en la entidad y consistencia propias del mundo como tal, según los términos clásicos en que la dogmática ha reconocido siempre al orden de la naturaleza un valor y sentido en sí mismo, no dependiente del orden de la gracia. Es el planteamiento recogido en la constitución conciliar *Gaudium et spes*. En el extremo opuesto está la teología radical y la de la

muerte de Dios. Para P. van Buren, lo secular equivale sencillamente a lo empírico y positivo. En W. Hamilton, religión es cualquier sistema en el que Dios, los dioses o lo sagrado satisfacen necesidades del hombre; la secularización quiere decir que es el mundo quien llena ahora esas necesidades, que nada hay ya en el hombre que espere en Dios o que remita a él; de donde emana un nuevo optimismo hecho posible por la desaparición de lo absoluto y de la tragedia. En esta posición, la secularidad supone no ya autonomía del mundo, sino liquidación de la fe en Dios o en cualquier realidad no empírica.

Entre los citados extremos se extiende una ancha gama de posiciones que deben considerarse intermedias, porque retienen la posibilidad de un lenguaje significativo sobre Dios y no reducen la secularización al proceso de autonomización del mundo profano, sino que descubren en ella importantes factores de erosión de la religiosidad tradicional cristiana. Así, H. Cox, cuyo concepto de secularidad, bastante complejo, comprende todas estas notas: desfatalización de la historia y de la sociedad, posibilidad y voluntad por parte del hombre de tomar su vida y destino en propias manos, privatización de la religiosidad, independencia de la moral respecto a las instituciones religiosas, renuncia a cuestiones últimas y a verdades absolutas, pluralismo resultante de que ninguna ideología determinada constituye ya una concepción oficial o socialmente impuesta. El espíritu secular es otras veces definido como característico de una sociedad que se ha desentendido de aquellos mitos, ritos, instituciones y sacralidad propios de las religiones tradicionales y más precisamente de la cristiana (A. Fierro), o se le describe integrado por una conciencia o sentido de la contingencia, relatividad y fugacidad de todas las cosas (L. Gilkey).

IV. *La teología de la secularización*

Las reseñas sobre la forma en que el proceso de secularización queda recogido por la teología actual suelen atender sobre todo a la llamada teología de la secularización. Esta, sin embargo, aunque represente la respuesta ordinaria de la ortodoxia cristiana ante un mundo secular, no pasa de ser uno de los modos posibles, y no necesariamente el más afortunado, de abordar el asunto. La teología de la secularización ha recibido su formulación originaria y, por ahora, clásica en F. Gogarten; a través de este autor empalma con la teología dialéctica protestante, de donde deriva. Los rasgos que se citan a continuación la caracterizan en esa formulación originaria y también en la versión más libre y accesible que le ha dado H. Cox, teólogo original en otros aspectos, pero bastante pegado a Gogarten en cuanto a las tesis básicas de una teología de la secularización, que pueden resumirse como sigue:

1. La realidad de la \rightarrow fe, de la \rightarrow revelación en Jesús, de la \rightarrow gracia de Dios, se da desde el principio por supuesta. El teólogo de la seculariza-

ción arranca de una confesión de fe a la que en ningún momento pone en duda. Deja en tela de juicio todos los demás elementos de la tradición cristiana, pero la confesión misma inicial permanece al margen del análisis crítico. Ayudándose de la tajante diferencia por la que Barth oponía religión y revelación, que a su vez enlazaba con la distinción reformada entre las obras y la fe, puede cómodamente desembarazarse de todo cuanto en el cristianismo aparece como «religioso» sin por ello tocar en nada la realidad de que Dios se ha revelado. Esta revelación es aceptada en una actitud decisionista, exenta de toda referencia a la racionalidad y a la experiencia humana ordinaria, en términos idénticos a los de la neoortodoxia protestante del segundo tercio de siglo.

2. El proceso de secularización producido en la sociedad occidental es visto como consecuencia directa del impacto de la revelación bíblica en la historia. Por su afirmación intransigente de que sólo → Dios es Dios, y por el agudo sentido de su trascendencia, la fe bíblica desdiviniza el mundo, lo desencanta, desembruja y desacraliza. El → mundo, la sociedad y la → historia se hacen mundo, sociedad e historia profanos de resultas de la afirmación judeo-cristiana de que nada hay divino fuera de Dios. El mundo secularizado aparece entonces como cristianismo realizado. La secularización no es ya un fenómeno en oposición al mensaje bíblico, sino, al contrario, un elemento interno y un cumplimiento suyo. La → teología de la secularización sale al encuentro del malestar de los cristianos ante la modernidad invirtiendo el planteamiento habitual: lejos de tener que justificarse ante una sociedad secular y por eso hostil, la fe cristiana ha de regocijarse en la secularidad como producto histórico suyo y patrimonio propio.

3. La secularidad, con todo, queda netamente distinguida del secularismo. Desde el punto de vista formal, la secularidad es resultado de la fe bíblica, mientras que el secularismo lo es de la incredulidad. Desde el punto de vista del contenido, el secularismo excluye a Dios, la secularidad no. La secularidad entraña la autonomía del mundo, pero el secularismo desvirtúa esa autonomía, negando el carácter creatural del mundo y recayendo así en su divinización e idolatría. Sólo la secularidad, no el secularismo, preserva de la absolutización del mundo.

4. Revelación y mundo quedan disociados en un claro dualismo. La fe resulta mundana y socialmente irrelevante; el mundo y la sociedad, por su parte, permanecen ajenos al orden de la fe. Al *sola fide* ante Dios corresponde una *sola ratione* ante el mundo, aislados el uno del otro. Tal dualismo alcanza a la eclesiología: la → Iglesia aparece como comunidad de fe, extraña al mundo, como colectividad humana consistente por sí y en sí misma, sin interferencias con el sistema social. El dualismo queda paliado, mas no eliminado, por el hecho de que, según los teólogos de la secularización, solamente la fe que reconoce a Dios ser Dios permite una razón que toma al mundo como mundo, y que, a la inversa, sólo una secularidad consecuente

hace posible la fe en toda su pureza. En relación con esta última idea, la teología de la secularización cobra cierto tono apologético: al eliminar todos los ingredientes religiosos adventicios que el cristianismo ha contraído en su historia, el proceso de secularización constriñe a la fe a exhibirse en su naturaleza propia, en lo específico suyo, ganando o recobrando así el cristianismo su sentido más esencial.

La teología de la secularización ha sido objeto de numerosas críticas, naturalmente por parte de los que niegan o reprueban el proceso social de secularización, pero también desde posturas doctrinales que lo aceptan. Mencionaremos algunas críticas pertinentes a partir de este último supuesto. Entre los sociólogos, P. L. Berger considera la teología de la secularización y la radical como inhábil legitimación religiosa que incluye en el fondo una actitud autoderrotista sobre las posibilidades del cristianismo de sobrevivir en la época moderna; desde tal posición teológica, el único paso ulterior imaginable parece el de la autoliquidación de la empresa teológico-eclesiástica en cuanto tal. Respecto a la conexión causal entre fe bíblica y secularidad moderna, recuerda oportunamente Berger que la mayor parte de las relaciones históricas presentan carácter irónico: en este caso la ironía de la historia se expresa diciendo que, al desencadenar el proceso secularizador, la fe bíblica ha cavado su propia tumba. Los teólogos latinoamericanos reprochan a la teología de la secularización el constituir una ideología religiosa de las sociedades capitalistas desarrolladas, una ideología que ha picado en el anzuelo propuesto por la burguesía de considerar la religión como algo en definitiva propio de la «privacidad» individual o familiar e irrelevante para la sociedad. Desde la teoría crítica del cristianismo (M. Xhaufflaire, F. Oudenrijn) se acusa a la teología de la secularización de ignorar las funciones históricas concretas que el cristianismo o la Iglesia desempeñan en la sociedad, fingiendo una realidad y comunidad de fe pretendidamente ajenas al sistema social, exteriores a él, y permitiendo abstracciones dualistas como «Iglesia y mundo» o «fe y razón». La teología de la secularización ideologiza la fe al especificarla de manera tan abstracta que pierde toda determinación a partir del cristianismo histórico. En cuanto a la distinción introducida entre fe y → religión, es comúnmente rechazada desde diferentes puntos de vista por teólogos, sociólogos y otros estudiosos del fenómeno religioso.

V. *Alternativas a la teología de la secularización*

La teología de la secularización no es el único modo de asumir la secularidad. Otros planteamientos teológicos toman no menos en serio el proceso de secularización —o más bien de racionalización— que instaura la modernidad occidental, sin por ello sumarse a las tesis de los teólogos de la secularización ni hacer de ésta la categoría clave del discurso teológico. Por ello se hace preciso distinguir entre la teología de la secularización y el tratamiento de este tema en otras teologías, quizá calificables de seculares o secularizadas, pero de enfoque bien diverso. Analizar con algún detalle esas

teologías obligaría ya a salir del tema, pues precisamente en ellas la secularidad no ocupa el centro de la reflexión teológica, sino que aparece lateralmente como un elemento entre otros. Baste, pues, con decir que la secularización o la secularidad pueden ser y son de hecho tratadas por otros teólogos con criterios directamente opuestos a los de la teología de la secularización.

En concreto hay un tratamiento teológico de lo secular que se aleja de cualquier ortodoxia o neoortodoxia en que no toma la fe o la revelación como algo dado y supuesto; que no atribuye a la tradición bíblica la mayor influencia en el proceso histórico de secularización; que no establece distingos entre secularidad y secularismo; que no hace depender el *sola ratione* ante el mundo de un *sola fide* ante Dios; que no incurre en dualismos esencialistas del tipo Iglesia/mundo; y que, lejos del optimismo de estimar que la secularidad moderna depara por fin la posibilidad de una fe pura, reconoce la ambivalencia de la modernidad secular con respecto a un cristianismo histórico tan heredado como cancelado. El proceso de secularización revela en esa perspectiva una dialéctica de identidad y no identidad de los elementos cristianos vigentes con su propio pasado tradicional, dialéctica que sólo puede aclararse desde una teoría de la sociedad, de la cultura y de la historia occidentales, y no desde la pura teología. La secularización precisamente torna cuestionable la posibilidad de un planteamiento teológico puro, es decir, de una teología con presupuestos epistemológicos propios y capaces de contrastarse con autonomía a los de la racionalidad de las ciencias.

Desarrollar los modos concretos como la secularidad es hoy asumida en teología sin por ello buscar amparo en los supuestos dogmáticos de la teología de la secularización equivaldría a adentrarse en el discurso de las otras teologías actualmente en vigencia. En particular, como líneas más destacadas por las que la teología actual toma a su cargo el proceso sociohistórico que se compendia en la cifra de la secularización, hay que señalar: 1) El replanteamiento radical del significado y validez del → lenguaje sobre Dios, modificando la ya superada exigencia de desmitificación en otras direcciones afines, pero diferentes: deshelenización y desontologización (L. Dewart y también R. Panikkar), análisis del lenguaje religioso con los instrumentos metodológicos de la lingüística, la lógica, el psicoanálisis, la teoría crítica o dialéctica de la sociedad. 2) La desvalorización de los elementos puramente religiosos del cristianismo, desvalorización que evita reducir el hecho cristiano a un movimiento ante todo religioso y trata de lograr una nueva posición no dualista para la polaridad sagrado/profano o religioso/secular. 3) La interpretación política del evangelio, con vistas a hacer del lenguaje político y, más directamente aún, de la praxis real de emancipación colectiva, la mediación concreta de la fe (teología → política, de la revolución, de la → liberación). 4) El examen de la relación de la comunidad y de la tradición cristiana con el sistema social y la historia general, analizando la funcionalidad de los símbolos, ritos, instituciones y valores cristianos, y la posibilidad de ponerlos al servicio de un proyecto práctico de humanización de la vida humana (teoría crítica del cristianismo). Naturalmente, estas líneas

no discurren independientemente paralelas, sino que se encuentran, entrecruzan y superponen en muchos segmentos y, salvados los énfasis peculiares de cada enfoque, resultan perfectamente integrables en la trama coherente de un discurso que puede calificarse de teológico (aunque sin reivindicar ya para la teología una definición purista y esencialista de su dominio) y que ofrece una alternativa a la teología de la secularización.

Sobre todo en esta última perspectiva, el alcance teológico de la secularización se amplía mucho, hasta exceder el ámbito del discurso teológico y de la tradición cristiana. Así, algunos teólogos actuales consideran como precursores en la posible comprensión cristiana de la secularización a filósofos como Feuerbach y Hegel; la teología judía contemporánea se ha planteado la cuestión en términos parecidos a los cristianos, desarrollando una extensa gama de posiciones, que van desde una teología del eclipse de Dios (M. Buber) hasta la refutación del Dios bíblico por las matanzas de Auschwitz (R. Rubinstein); por último, en las muy diferentes condiciones culturales de Asia, budólogos y teóricos de otras religiones se ven igualmente obligados a aclarar la realidad y sentido que los universos mítico-simbólicos de sus respectivas tradiciones pueden tener en una sociedad crecientemente racionalizada y secular.

M. Buber, *Gottesfinsternis*, Colonia 1953; H. Lübke, *Säkularisierung*, Friburgo-Munich 1965; J. Daniélou, *Oración y política*, Barcelona 1966; T. Rendtorff, *Zur Säkularisierungsproblematik: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 2 (1966) 51-72; R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. Essays in Contemporary Judaism*, Indianápolis 1966; Th. J. Altizer-W. Hamilton, *Teología radical y muerte de Dios*, Barcelona 1967; L. Shiner, *The Concept of Sekularization in Empirical Research: Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967) 207-220; J. A. T. Robinson, *Sincero para con Dios*, Barcelona 1967; P. van Buren, *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1968; H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1968; R. Marlé, *Sécularisation: Lumen Vitae* 23 (1968) 401-414; G. Vahanian, *La muerte de Dios*, Barcelona 1968; D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969; L. Gilk, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Indianápolis-Nueva York 1969; W. Hamilton, *La nueva esencia del cristianismo*, Salamanca 1969; R. L. Richard, *Teología de la secularización*, Salamanca 1969; J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca 1970; varios, *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Tournai 1970; M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, París 1970; P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971; F. Gogarten, *Destino y esperanzas del hombre moderno*, Madrid-Barcelona 1971; J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión. I: Religión y sociedad*, Madrid 1971; G. Vahanian, *Ningún otro Dios*, Madrid-Barcelona 1972; varios, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972; A. Fierro, *El crepúsculo y la perseverancia*, Salamanca 1973; Th. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca 1973; K. Rahner-J. Moltmann-J. B. Metz-A. Alvarez Bolado, *Dios y la ciudad*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975; *Desplazamientos actuales de la teología: Concilium* 135 (1978).

A. FIERRO