



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Teología y Secularización
Una Lectura Teológica de la Sociología
de la Religión de Peter L. Berger

D. Felipe Martín Huete
2021

UNIVERSIDAD DE MURCIA

INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA

Programa de Doctorado en Artes y Humanidades

Línea de investigación en Teología

Teología y Secularización

Una lectura teológica de la Sociología
de la Religión de Peter L. Berger

Director: Dr. Bernardo Pérez Andreo

D. Felipe Martín Huete

Murcia, 2021

A mi madre, Aurora
Te he amado y te amaré eternamente
“A tí, con locura”

“El cielo se ha vaciado de ángeles y se ha llenado de astronautas”

Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*

A la memoria de Peter L. Berger

Índice

Agradecimientos.....	1
Prólogo	3
Introducción.....	5

PARTE I FUENTES GNOSEOLÓGICAS Y MARCO SOCIOLOGICO DE LA TEOLOGÍA BERGERIANA

Capítulo I. Raíces de la teología de Peter L. Berger.

1. Las influencias sociológicas y teológicas de Peter Berger	17
1.1. Influencias desde la sociología clásica de la religión	18
1.2. Influencias teológicas	23
2. Evolución histórica de la obra de Peter L. Berger	27

PARTE II TEOLOGÍA PRESECULAR. HACIA UNA «TEOLOGÍA DEL NOMOS RELIGIOSO» (1961-1969)

Capítulo II. Creencia y «nomos religioso tradicional»; Hacia una teología sociológica.

1. Primeros trabajos teológicos.....	37
1. 1. Sociología y teología	38
1. 2. Desmitologización y crisis de la teología occidental.....	43

1. 3. Fundamentos teóricos de la teología sociológica de Peter Berger.....	45
2. La influencia de <i>The social construction of reality</i> en la teología neotestamentaria.....	52
3. Fenomenología del «terror» y religión sustantiva: La fundamentación de la «teología del nomos religioso».....	54

Capítulo III. La teología de *The Sacred Canopy*.

1. Teología antropológica y alienación.....	59
2. Perspectivas teológicas y sociológicas (apéndice II). Los problemas del marco de referencia y el universo discursivo de la teología y la sociología de la religión.....	60
3. Las raíces de la secularización de la teología: orígenes de la «teología del rumor».....	65

PARTE III TEOLOGÍA DE LA SECULARIZACIÓN. HACIA UNA «TEOLOGÍA DEL RUMOR» (1967-1999)

Capítulo IV. Modernidad, secularización y pluralismo: Crisis de la «teología del nomos religioso».

1. Los portadores de la modernidad: Elementos socio-históricos.....	81
1.1. La secularización de la filosofía.....	83
1.2. Secularización y «muerte de Dios».....	84
1.3. Secularización y nihilismo.....	89
1.4. Secularización y relativismo.....	90
1.5. Secularización, ciencia y tecnología.....	93

Capítulo V. Teología y secularización: Hacia una «teología del rumor».

1. La teología de <i>A rumor of angels</i> (1969).....	97
1.1. El redescubrimiento de lo sobrenatural. Fundamentos de una teología para la desecularización.....	98
2. Escritos teológicos intermedios (1969-1992).....	101
3. La teología de <i>A far glory</i> (1992).....	110
4. Escritos teológicos intermedios (1992-1999).....	118
5. La teología de <i>Redeeming laughter</i> (1997). Las raíces de la «teología de la desecularización».....	123
5.1. Teología de lo cómico	123

PARTE IV

TEOLOGÍA DE LA DESECULARIZACIÓN. HACIA UNA «TEOLOGÍA DE LA ESPERA» (1999-2017)

Capítulo VI. ¿Hacia una teología de la desecularización?: Teología inductiva vs secularización.

1. Teología de la desecularización.....	133
1.1. Escritos teológicos intermedios (1999-2004).....	134
1.2. La teología de <i>Questions of faith</i> (2004): Hacia una «teologización y una teodiceización de la conciencia».....	137
1.3. ¿Escritos teológicos posteriores? (2004-2014).....	149
2. <i>The many altars of modernity</i> (2014): De la teología a la sociología de la religión	152

Conclusiones.	159
Anexos.....	171
Epílogo	175
Bibliografía.....	177

Agradecimientos

Quisiera dar las gracias.

A Pilar, mi esposa y compañera en este caminar que es la vida. También quiero dar las gracias a toda mi familia, a mis padres Aurora y Felipe, a mis sobrinos Cayetana e Ignacio Francisco, y a todas las personas que han hecho posible que hoy presente mi tercera tesis doctoral (sobre el pensamiento de Peter L. Berger).

A mi director de tesis, el Dr. D. Bernardo Pérez Andreo, por su calidad humana, por su dirección, compromiso y entrega académica, por tenderme su mano en los momentos que más lo he necesitado, por los consejos y conocimientos que me ha ofrecido. Gracias a ese saber y esa templanza, ha sido posible realizar esta tesis doctoral.

Como antes señalé, hoy quiero dar las gracias también a Peter L. Berger, sin duda alguna, el pensador que ha marcado mi vida intelectual. Este pensador ha marcado tanto mi pensamiento que fruto de ello hoy presento mi tercera tesis doctoral relacionada, en mayor o menor medida, con el pensamiento de este autor. Por todo ello, mil gracias «señor Peter», como le llamaba su amigo y también sociólogo David Martin, seguiré llevando su legado por bandera. Descanse en paz.

Por supuesto, quiero dar las gracias al prestigioso grupo de profesores-doctores que conforman mi tribunal de Tesis Doctoral.

Por último, hago llegar mis agradecimientos a la Universidad de Murcia y al Departamento de Artes y Humanidades: sección Teología, así como al Instituto Teológico de Murcia que han hecho posible el que pueda realizar este doctorado y formar parte de tan distinguidas instituciones académicas.

Prólogo

Esta tesis doctoral que hoy presento, nace del encuentro entre formación académica (Filosofía), inquietudes intelectuales (Sociología) y, muy especialmente, vocacionales y pasionales (Teología). En este sentido, se puede observar, al leer la tesis, cómo el espíritu de un filósofo está detrás de una redacción que pretende trascender el debate sociológico en busca de pretendidas respuestas finales o últimas (Teología). Posiblemente, se me pueda criticar de deformación profesional, pero también se me podrá valorar el trabajo que he pretendido llevar a cabo. Es decir, un trabajo que parte de un análisis empírico (o sociológico) y que, a través de una reflexión crítica (o filosófica), pretende llegar a respuestas meta-empíricas o trascendentes en la obra de Peter L. Berger.

El trabajo de investigación llevado a cabo junto a mi director, el profesor Dr. D. Bernardo Pérez Andreo, ha resultado ser bastante complicado, pues, nuestra intención ha sido la de abarcar la problemática teológica fundamental de Peter Berger y su interacción con los fenómenos de secularización y desecularización. Sin embargo, nos recompensa saber -gracias a observadores externos- que han visionado el trabajo, que éste es de una gran calidad y que supone una aportación fundamental en la comprensión del pensamiento sociológico-teológico de Peter Berger. Entre estas alabanzas, se encuentran sociólogos de reconocido prestigio internacional como el Dr. Josetxo Beriain (Catedrático de Sociología de la UPNA), quien me felicitó personalmente y señaló algunos de los aspectos laudatorios y sobresalientes de esta investigación, advirtiéndome que «el trabajo constituye el colofón brillante de una trilogía filosófico-sociológica y teológica sobre la obra de P. L. Berger». Estos

comentarios, nos dan confianza y nos llenan de orgullo por el trabajo que hoy presentamos.

Estudiar la obra y el pensamiento bergeriano, desde su perspectiva teológica y su relación con el fenómeno de la secularización, ha necesitado de un gran esfuerzo de síntesis y exégesis que, aunque a veces resulta un poco sacrificante, también resulta satisfactorio al pensar que cada momento que dedico a ella me acerca más a los objetivos gnoseológicos de los que partía cuando empecé.

Por último, me gustaría señalar que la presente tesis doctoral se fundamentará, construirá su armazón estructural e irá tomando forma argumentativa, principalmente, sobre la base de mis anteriores trabajos (artículos, libros, tesis doctorales, etc) desarrollados a lo largo de todos estos años de investigación. Creo firmemente, y así ha sido corroborado por los diferentes tribunales de tesis, que mis investigaciones conforman un gran trabajo sobre la obra y el pensamiento bergeriano. De igual modo, quiero advertir que todos estos años de investigación sobre este autor (18 años), han dado lugar a la formulación de una teoría que mantengo firmemente: «La sociología de la religión bergeriana se manifiesta explícitamente en su obra; sin embargo, la teología bergeriana se manifiesta de forma implícita». Con esto, quiero decir que esta tesis doctoral requiere un doble esfuerzo intelectual en la medida en que la obra del autor precisa de un método hermenéutico-exegético añadido a la hora de abordar el problema teológico. Como toda teoría, claro está, tiene su excepción. Esta excepcionalidad la encontramos en alguna obra que sí podemos catalogar de teológica más que sociológica. Todo ello será analizado en esta tesis doctoral.

Introducción

Al acabar mis estudios conducentes a la suficiencia investigadora (2003) en la Universidad de Granada, bajo la dirección del Dr. Rubio Ferreres, me planteé nuevas vías de investigación en torno a Peter L. Berger. Entre estas vías, me centré en investigar las aportaciones bergerianas a las relaciones que se establecen entre sociología de la religión y sus inferencias en las identidades religiosas contemporáneas. Hoy, cuando -gracias a Dios- han finalizado mis tesis doctorales en Filosofía (UGR) y en Sociología (UPNA), he podido llevar a cabo la resolución de los problemas que antaño me propuse esclarecer y mis intereses en torno a la figura de Peter L. Berger han cambiado.

Esta investigación, bajo la dirección del profesor D. Bernardo Pérez Andreo, será fruto de la pretensión de dar un salto cualitativo en el estudio, primero, de las aportaciones bergerianas al problema de la crisis de identidad religiosa y teológica en las sociedades modernas occidentales; y segundo, del intento de mostrar la complejidad de un pensamiento en contacto con una realidad social cambiante en la que vivimos. La intención fundamental de este trabajo va a consistir en proponer un acercamiento a la particularidad de todo lo que en sí mismo representa el pensamiento teológico bergeriano, en su relación con los procesos de secularización y desecularización. Este proyecto pretende abordar a Berger interdisciplinariamente, es decir, desde otras áreas de conocimiento menos conocidas y que tanto han aportado a su evolución teológica.

Pretendemos establecer y corroborar nuestra principal hipótesis de trabajo. Es decir, determinar si la teología bergeriana sufre las distintas fases propias del pensamiento socio-religioso bergeriano antes señalado o, por el contrario, está al margen del proceso dialéctico y hermenéutico propio de su paradigma religioso.

Respecto a los objetivos de esta investigación, debo señalar que la inquietud principal que me movió a llevar a cabo esta investigación, bajo la dirección del profesor D. Bernardo Pérez Andreo, debe ser situada en el contexto de las conclusiones de mi Tesis Doctoral en Filosofía (2007), donde determiné que:

«Respecto a la teoría de la secularización, nos encontraríamos en Berger con una construcción teórica constituida por tres momentos (tesis, antítesis y síntesis), donde el nomos religioso tradicional (tesis) representaría la función de la religión en la construcción y conservación de la realidad social; donde la teoría de la secularización (antítesis) vendría definida por una crisis de sentido e identidad religiosa y donde, por último, la teoría de la desecularización (síntesis) representaría, a la vez, una superación de esa crisis de sentido y una vuelta «nostálgica» al modelo religioso tradicional como encuentro entre la religión y el sentido socio-existencial puesto en crisis por la secularización. Dicho de un modo más gráfico y apelando al carácter legitimador de la religión a lo largo del discurrir histórico, podríamos considerar la teoría global de Berger como un proceso o continuum-dialéctico donde la teoría de la secularización y la teoría de la desecularización actuarían como eslabones o nexos de una cadena en la que la secularización uniría el paso de la religión como «dosel sagrado» a la religión privatizada y, por otro lado, la desecularización uniría el tránsito de la religión privatizada a la nueva instauración de aquel «dosel sagrado» en la forma de: primero, una eclosión política de la religión o «resurgimientos religiosos» y; segundo, una necesidad psicológica de nuevos marcos de sentido (universos simbólico-religiosos) bajo la forma de lo que Berger desarrolla como la «teologización y teodiceización de la conciencia»¹.

Partiendo de esta conclusión, muy aceptada por la comunidad sociológica actual, es donde nace la idea de desarrollar esta investigación. Es decir, la tesis doctoral que hemos llevado a cabo, ha tenido como objetivo fundamental el determinar si la teología bergeriana sufría, al igual que su sociología de la religión y su concepción de la religión en general, un proceso dialéctico (tesis, antítesis y síntesis) influenciado por teoría de la secularización, tal como la concibe Peter Berger. En este sentido, nos interesa determinar la evolución de la teología bergeriana con el fin de poder esclarecer si se adapta al método dialéctico de la

¹ MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2007, pág. 681.

secularización (que defendía en mi tesis doctoral en Filosofía) y, por tanto, podemos hablar de una teología presecular, secular y postsecular; o si, por el contrario, mantiene un carácter de unicidad gnoseológica frente a los embistes de la secularización. Es decir, queremos saber si la teología bergeriana sufre un proceso de aggiornamento o de atrincheramiento frente a la secularización. Por otro lado, nos interesa saber desde qué otros enfoques podemos estudiar la teología de nuestro autor. Es decir, una vez hayamos determinado los cambios teológicos ante la secularización, determinar una evolución sociológica: ¿es posible verificar que existe una evolución de la teología bergeriana desde prismas tan diversos como el filosófico (teodicea), antropológico, fenomenológico e, incluso, místico?. Nuestra intención es demostrar si es posible determinar una nueva evolución de la teología bergeriana, al margen del evidente análisis sociológico; principalmente, desde un análisis que determine la fundamentación de la teodicea en las raíces mismas de la teología bergeriana. Es decir, pretendemos establecer si en Berger se produce, en última instancia, una evolución hacia una teología postsecular o *teología de la desecularización*. Esto nos permitiría concluir que, efectivamente, existe una evolución del pensamiento teológico bergeriano bajo la interpretación del *método dialéctico* utilizado -previamente- para comprender el paradigma religioso bergeriano. Si no podemos establecer una denominada teología postsecular, entonces nos encontraríamos que en Berger, la teología ha quedado obsoleta como resorte de sentido socio-existencial o como institución legitimadora y «estructura de plausibilidad» para los individuos creyentes de la modernidad tardía.

Es decir, el principal objetivo de este trabajo no es otro que el de hacer explícita una teología que se encuentra presente y, a la vez, disimulada en la literatura sociológica de Peter L. Berger. Todo ello, bajo la pretensión de mantener el rigor científico que confiere una tesis doctoral y el carácter gnoseológico exigido en la toma de distancia para el desarrollo de sus diferentes particularidades. El presente trabajo se desarrollará, principalmente, bajo la pretensión de analizar una serie de parámetros del discurso bergeriano en torno al problema de la religión y de la teología que puedan ayudar a comprender mejor lo que he denominado -y ha sido mi aportación a las ciencias sociales-: el «método dialéctico bergeriano».

Para tener una visión holística de la teología de Peter L. Berger sería conveniente partir, como antes he indicado, de los resultados obtenidos en mi tesis doctoral en Filosofía (UGR). Al empezar esa investigación, me propuse como objetivo fundamental el determinar si el pensamiento socio-religioso de Peter Berger había sufrido un cambio de paradigma en la comprensión y análisis de la religión a partir, fundamentalmente, de la década de los noventa (1999, publicación de *The Desecularization of the World*). Pues bien, los resultados de dicha investigación demostraron mis hipótesis de partida. Es decir, en Berger no se apreciaba un cambio de paradigma religioso en su teoría sociológico-religiosa ni una «renuncia» referente a la validez cualitativa de su marco teórico actual, respecto del anteriormente vigente (años setenta). Nuestro autor, no concibe la «secularización» como un paradigma en sí mismo; sino que, por el contrario, la «secularización» representa para Berger el instrumento a través del cual poder legitimar, de forma definitiva, su teoría sociológica sobre la religión, lo cual constituiría su paradigma religioso: «La religión es un factor fundamental y decisivo en la construcción, mantenimiento, conservación y legitimación de la realidad social». Por otro lado, aquella investigación me permitió determinar que:

«La teoría de la secularización no es el paradigma religioso fundamental en el pensamiento de Peter Berger; más bien, y por el contrario, podemos hablar de la teoría de la secularización bergeriana como un momento de lo que sí conformaría el paradigma global de su pensamiento sociológico sobre la religión, un paradigma donde Berger no entiende una construcción social sin religión. Lo que en Berger se ha producido, por tanto, es una *revisión necesaria* de su paradigma religioso. Así pues, nos encontramos en Berger, no con una ruptura o cambio de paradigma, sino, con una acomodación teórico-práctica de su marco de comprensión global de la religión a las necesidades existenciales (búsqueda de sentido metafísico) propias del discursar histórico-social»².

Pues bien, todo esto nos ayuda a entender el constructo global de la teología bergeriana. Una teología que, según nuestros criterios, debería seguir el mismo proceder metodológico y dialéctico que sigue el pensamiento socio-religioso de Berger. Nos encontraríamos, pues, con tres momentos bien diferenciados en el discurso teológico del autor. En primer lugar, una teología pre-secular en la que se manifiesta un modelo idealizado de la religión como un *marco nómico*

² MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 678.

legitimador de la realidad social. Un espacio social donde lo que más destaca es la teodicea por encima de la teología, donde el mal viene reflejado por la anomia social que puede derivar en una crisis de sentido y, donde la legitimación y la alienación configuran las sólidas bases argumentativas del momento teológico. Nos encontramos ante una teología donde el concepto de Dios queda hipostasiado y su espacio sagrado es cubierto por la religión como «empresa humana de construcción de mundos humanamente significativos». En segundo lugar, nos encontraríamos con una teología secular donde la teología bergeriana se torna en sociología de la religión que intenta salvar la crisis de sentido derivada del proceso de modernización y de sus agentes secularizadores (pluralismo religioso, privatización, NMR, banalización de lo sagrado, inmanentización de la realidad social, etc.). Una teología secular donde el concepto de Dios queda tan lejos que el espacio sagrado es ocupado por el hombre: «El cielo se ha llenado de astronautas». Sin embargo, se produciría en esta etapa un hecho muy peculiar pues, si bien, el concepto de Dios quedaría secularizado en el devenir de la realidad social, no dejaría de ser un caldo de cultivo para la efervescencia y vitalidad del concepto de Dios de la etapa postsecular. En tercer lugar, debería aparecer la teología post-secular. Esta teología volvería a adquirir las significaciones de la teología pre-secular o tradicional pero con un discurso y un desarrollo adaptado a las necesidades socio-existenciales del individuo moderno. Un individuo que ha visto cómo se han ido socavando todos los anclajes y espacios de sentido (estructuras de plausibilidad) que hacían su vida más soportable ante la incertidumbre y la anomia. Es una teología que recupera el discurso sobre Dios, dándole un carácter menos trascendente y más personal. Es una teología que se fundamenta en una teodicea de raíz cristiana y nos va a permitir determinar que el problema de Berger está en pretender resolver desde la sociología el problema de la teodicea. Es pues, una teología mediante la cual Berger pretende conciliar el problema del mal en el mundo con la teodicea.

Respecto a nuestro plan de trabajo, nuestra investigación se dividirá en cuatro partes que pretenden aunar las distintas aportaciones bergerianas en torno a las distintas problemáticas estudiadas:

La primera parte (*Fuentes gnoseológicas y marco sociológico de la teología de Peter L. Berger*), pretende ser una de las más importantes del trabajo de investigación, pues se pretende situar a Berger dentro del espacio histórico-sociológico, así como de mostrar, grosso modo, el pensamiento sociológico-religioso general del autor, acercándonos a las fuentes clásicas de la sociología de la religión que nutren el pensamiento bergeriano. Para ello, creemos oportuno plantear una incursión genético-temporal con la finalidad de descubrir la evolución que cobran sus ideas, teniendo en cuenta las influencias dentro de las cuales se han desarrollado, principalmente, las influencias contextualizadas en el desarrollo y evolución dentro de su etapa de madurez. Una etapa de madurez donde, por citar algunas de las fuentes de su pensamiento, quedan patentes las influencias sociológicas weberianas y durkheimianas, las herramientas conceptuales tomadas de la fenomenología de la religión y, sobre todo, las influencias teológicas (católicas y luteranas).

La segunda parte (*Teología presecular. Hacia una «teología del nomos religioso»*), conformará una de las más importantes del trabajo de investigación. Esta segunda parte, pretende ser el punto de inflexión, el antes y el después, en el estudio de la obra socio-teológica bergeriana. En esta parte del trabajo, se analizarán los fundamentos teóricos y sociológicos de lo que para Berger debe desempeñar la religión en la sociedad. Esta segunda parte, representa un continuo diálogo entre religión y teología, en la medida en que se pretende dilucidar el ámbito de acción de cada una de estas «construcciones humanamente significativas» respecto del individuo social. En esta parte, también nos centraremos en el estudio de su obra correspondiente a los años 1961 y 1967. En 1961 publica sus dos primeros libros, *The noise of solem assemblies* (un muy valorado análisis sobre la situación religiosa americana) y *The precarious vision*, (dedicado también a problemas relacionados con la sociología de la religión y con el ámbito protestante. Pero, sobre todo, una obra que constituye un esfuerzo por

encontrar un diálogo entre los ámbitos de la sociología y de la teología). En este sentido, también abordaremos una serie de artículos que Berger publica y donde expresa ya el sentir primigenio de su pensamiento teológico. Algunos de estos trabajos son; «The sociological study of sectarianism» (1954), «Demythologization. Crisis in continental theology» (1955); «Sectarism and religious sociation» (1958), «Camus, Bonhöffer and the world come of age» (1959); «Religious liberalism and the totalitarian situation» (1960); «Sociology and ecclesiology» (1961); «Religious establishment and theological education» (1962).

En esta segunda parte del trabajo, también tendremos muy en cuenta que hacia 1963, el objeto de estudio de Berger va a cambiar hacia otra problemática no tan específica como la sociología de la religión. Se ocupa ahora de la disciplina sociológica en general. Así, en 1963 publica *Invitation to sociology*, obra traducida a más de veinte idiomas distintos y texto fundamental en la divulgación teórico-sociológica. Posteriormente, y siempre dentro de la línea de la sociología general, Berger -con la colaboración de su esposa Brigitte Berger- publica en 1972 un nuevo tratado de sociología del conocimiento desde la perspectiva del individuo y su biografía, nos estamos refiriendo a *Sociology: A biographical approach*. En 1981, junto con Hansfried Kellner, aborda nuevamente el problema de la naturaleza, esencia y funciones de la disciplina sociológica en la obra *Sociology reinterpreted*. En 1966, con la colaboración de Thomas Luckmann y A. Schütz, Berger publica la obra *The social construction of reality*, donde nos ofrece una panorámica de la sociología del conocimiento y de la dialéctica social, según la cual el hombre crea la sociedad y la sociedad crea al hombre. Esta es, sin duda, la obra fundamental dentro de su sociología del conocimiento. Esta obra es importante, dentro de la sociología del conocimiento, en la medida en que el autor intenta conciliar pensamientos contradictorios de pensadores tan distintos como Marx, Durkheim, y Weber, entre otros. Una vez desarrollada su faceta sociológica en general, Berger vuelve a sus orígenes intelectuales del fenómeno religioso. Muestra de ello es la publicación de su famosa trilogía sobre sociología de la religión: *The sacred canopy* (1967), donde el autor pretende desarrollar una sociología del conocimiento aplicada al campo religioso; *A rumor of angels* (1969) y su posterior obra *The heretical imperative* (1979). Por último, debemos señalar que en esta parte, nuestro interés se centrará, principalmente, en el estudio

de *The sacred canopy*, así como de algunos de sus trabajos más relevantes para el estudio del objeto que nos ocupa. Algunos de ellos son: «Sociology of religion and sociology of knowledge» (1967); «Secularization and pluralism» (1966); «A sociological view of the secularization of theology» (1967); etc.

En la tercera parte (*Teología de la secularización. Hacia una «teología del rumor»*), nuestra intención será la de estudiar las implicaciones que los procesos de modernización y secularización tienen sobre la teología bergeriana y, sobre todo, las posibles interacciones sociales con el fenómeno del pluralismo religioso. Para ello, pretendemos dilucidar la vinculación directa que se establece entre el mencionado proceso de modernización y la crisis religiosa, metafísica y trascendente. El impacto que la modernización tiene en las estructuras externas de plausibilidad de la religión (instituciones) y en su estructura interna (conciencia), también son objeto de nuestro estudio. En este estudio, también pretendemos exponer detalladamente los elementos y las dinámicas que la secularización produce en la conciencia individual y colectiva. La diferenciación institucional, la fragmentación social, el relativismo gnoseológico, la racionalización instrumental y sus ubicaciones en la moderna cosmovisión estructural, configuran el nuevo panorama conceptual derivado de la «modernización» y su interacción con el ámbito subjetivo del individuo, representan la temática principal que es objeto de investigación en estos capítulos. También queremos realizar un análisis sobre los efectos del pluralismo (desarraigo y anomía) ante la nueva construcción subjetiva y ante la nueva identidad moderna. Pretendemos, también, analizar cómo la situación pluralista es una situación de mercado donde las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas pasan a ser artículos de consumo. Todo ello, nos llevará a comprender mejor el proceso de depuración teológica que nuestro autor propone como respuesta a los avatares de la modernidad. Para llevar a cabo esta labor, nos centraremos en el estudio de algunas de sus obras más representativas -a nuestro juicio-, de esta etapa para llevar a cabo nuestras hipótesis de trabajo. Estas obras son: *A rumor of angels* (1969), *The homeless mind: Modernization and consciousness* (1973), *A far glory* (1992), entre otras. De igual modo, también trataremos de estudiar algunos de sus trabajos más representativos sobre la materia que nos ocupa. Entre ellos destacamos: «Secular theology and the rejection of the supernatural: Reflections

on recent trends» (1977); «La religión y los dilemas de la modernidad. Modernización y contramodernización» (1978); «On the conceptualization of the supernatural and the sacred» (1978); «Opciones del pensamiento religioso» (1978), «El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre» (1997); etc.

En la cuarta parte (*Teología de la desecularización. Hacia una «teología de la espera»*), nuestro interés se centrará en determinar, esencialmente, si el paradigma de la desecularización que propone Berger, supone una nueva consideración teológica y fenomenológica que precisa de la religión como elemento legitimador del orden y de la precariedad existencial de los individuos, tras el fracaso de la secularización como cosmovisión integradora en la modernidad. En este sentido, pretendemos también establecer si el concepto de «desecularización» bergeriano nace desde una necesidad existencial de sentido y alcanza sus más altas metas en el ámbito de la teología, de la teodicea, entre otras muchas entidades dotadoras de sentido ontológico. Para llevar a cabo el desarrollo de esta parte, nos centraremos en estudiar toda la obra del autor, pero haciendo especial hincapié en dos obras básicas para nuestros objetivos: *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics* (1999) y *Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity* (2004). También recorreremos todas las demás obras y trabajos (artículos) sobre la sociología de la religión del autor en esta etapa hasta su última obra publicada a sus 85 años, tres años antes de morir: *The Many Altars of Modernity* (2014).

Desde el punto de vista metodológico, nuestra labor consistirá en realizar un concienzudo estudio sobre la literatura socio-religiosa y teológica de nuestro autor. Principalmente, desarrollaremos los aspectos más importantes (influencias y aportaciones) para su sociología de la religión y su teología. Para tal fin, es imprescindible llevar a cabo un proceso de exégesis y de acotamiento de su extensa obra literaria. Esto nos permitirá, estudiar las obras fundamentales en el desarrollo de su pensamiento teológico y de su paradigma socio-religioso.

En esta tesis doctoral haremos, por tanto, uso de una metodología fundamentada en los procesos de análisis y de exégesis (hermenéutica de los textos) de las obras de nuestro autor (tanto de sus obras clásicas, como de sus obras recientes) siguiendo el programa de investigación propio de las ciencias

sociales y humanas. Este procedimiento nos planteará infinidad de dificultades metodológicas, principalmente, a la hora de elegir los textos y las obras adecuadas para nuestros objetivos. Advertida esta situación, consideramos que lo más conveniente será la acotación de su obra, en torno a los trabajos de definido carácter sociológico-religioso y teológico. En este sentido, el estudio y análisis de la obra sociológico-religiosa de Berger será llevado a cabo, grosso modo, desde el periodo que abarca entre el año 1966 (publicación de *The Construction of Social Reality*) al año 2014 (publicación de *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*). Sin embargo, debemos señalar que abarcar este largo periodo literario, supone hacer un amplio recorrido por toda la creación literaria de nuestro autor. Así pues, no podemos ocultar que la delimitación del objeto de trabajo de esta investigación, viene determinado por el conocimiento de la literatura de Berger y sobre Berger.

Por último, respecto al método de esta investigación debemos destacar que ha sido necesaria la utilización de tres métodos diferentes. Por un lado, el método *hermenéutico-crítico* («el cual nos permitió descubrir la coherencia interna de las distintas obras literarias»³); en segundo lugar el método *analítico* («el cual nos permitió llevar a cabo un análisis y revisión de los elementos que constituyen el fenómeno que nos ocupa»⁴); en tercer lugar, el método *sintético* («el cual nos permitió establecer una <teorización teológica general> sobre el pensamiento bergeriano»⁵).

³ Ibid., pág. 14

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., pág. 15

PARTE I

FUENTES GNOSEOLÓGICAS Y MARCO SOCIOLOGICO DE LA TEOLOGÍA DE PETER L. BERGER

Capítulo I

Raíces de la teología de Peter L. Berger

1. LAS INFLUENCIAS SOCIOLOGICAS Y TEOLÓGICAS DE PETER L. BERGER.

Como he manifestado en mis anteriores trabajos doctorales, «son tantas las influencias que se manifiestan en la elaboración del pensamiento de Peter L. Berger, que hacen bastante difícil la labor de determinar cuál es su pensamiento originario y propio»⁶. En este sentido, los propósitos de este trabajo van a consistir, fundamentalmente, en dos: 1º. Centrarse en las influencias de definido carácter teológico y socio-religioso, dejando las demás influencias seculares (sociología del conocimiento, antropología filosófica, política, etc) para posteriores trabajos; 2º. Esclarecer, dentro del definido carácter socio-teológico, nuevas e importantes influencias en el pensamiento de Peter Berger que han sido ignoradas por sus investigadores a la hora de abordar su pensamiento sociológico y teológico. Así pues, nuestra intención en este capítulo será: «exponer las influencias más conocidas de Berger en su sociología de la religión y su pensamiento teológico; Aproximar las influencias del pensamiento bergeriano a autores que consideramos fundamentales tanto para el desarrollo específico de este trabajo como para la visión global del pensamiento teológico de Peter

⁶ WUTHNOW, R., *Análisis cultural*, Paidós, Buenos Aires 1988, pág. 32.

Berger»⁷. Para ello, nos centraremos en dos de las aportaciones más importantes para el desarrollo de su trabajo: 1º. La sociología clásica y contemporánea de la religión; 2º. La teodicea, la teología y las influencias de Simone Weil y F. Schleiermacher;

1. 1. La influencia desde la sociología clásica de la religión.

Es en la década de los 70, cuando se produce un giro epistemológico en el pensamiento bergeriano. Hasta ese momento, la obra de este autor giraba en torno a la problemática sociológica de la religión (sociología de la religión), siendo sus aportaciones en otros campos cognoscitivos escasas. Un ejemplo de ello, lo tenemos en su sociología del conocimiento. Esta disciplina siempre se ha alimentado de las particularidades generadas desde la sociología de la religión. Incluso, Berger señala que la sociología de la religión «ha de ser entendida como una parte integral de la sociología del conocimiento»⁸, siempre considerando que «una sociología del conocimiento sin una sociología de la religión resulta imposible (y viceversa)»⁹. La sociología de la religión bergeriana pretende llevar a cabo, entre otras muchas cosas, un análisis crítico sobre la dimensión religiosa de la modernidad, el proceso de secularización (simple y compleja, o fuerte y débil), la modernización y sus fenómenos de privatización, subjetivación y desinstitucionalización.

Esta sociología de la religión de Berger se centra en los fenómenos cognoscitivos que repercuten sobre el denominado «universo del mundo de la vida»¹⁰. Para muchos autores, la sociología de la religión bergeriana ha sido entendida como «una *ecología de lo sagrado*, en la medida en que plantea una arquitectura sagrada -en sentido durkheimiano- como hermenéutica identitaria,

⁷ MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 119.

⁸ BERGER, P-LUCKMANN, TH., «Sociology of religion and sociology of knowledge», *Sociology and Social Research* 47, (1963), pág. 147.

⁹ Ibid., págs. 420-422; Ver: HARVEY, V.A., «Some problematical aspect of Peter Berger's theory of religion», *Journal of the American Academy of Religion* 41, (1973), págs. 75-76.

¹⁰ BERGER, P., *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Garden City, Doubleday, NY 1967.

tanto individual como colectiva dentro de una sociedad con la que poder interactuar de una forma dialéctica»¹¹.

Teniendo en cuenta estas pretensiones bergerianas, no cabe duda que las aportaciones fundamentales a su sociología de la religión las adquiere desde dos marcos sociológicos representativos y determinantes en su producción literaria futura: La sociología de Weber y la de Durkheim. Ambos autores han aportado infinidad de conceptualizaciones y recursos sociológicos al pensamiento bergeriano que han influido de forma notoria en su producción y concepción teológica desde la sociología de la religión. En este sentido, podemos señalar dos aportaciones fundamentales: la importancia otorgada al el proceso histórico-social (Weber), y la insistencia del segundo (Durkheim) en el carácter religioso de los fundamentos de la solidaridad humana. Berger considera que las aportaciones de Weber y Durkheim, respecto a la concepción de la religión como un fenómeno central de la realidad social y dentro del conocimiento sociológico general, son herramientas necesarias en la construcción teológico-social de la realidad. De ambos autores, Berger retoma el discurso que defiende «la concepción de la religión como configuración de significado en relación con la estructura social, y no como objeto de validación de postulados metafísicos»¹². Aparece, por tanto, una doble concepción de la religión que tendrá consecuencias importantes en la literatura teológica de nuestro autor: la concepción sustantivista y la concepción funcionalista.

En este sentido, podemos entender que la sociología del conocimiento está conformada, entre otras disciplinas, por la sociología de la religión. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la principal función de aquella es «analizar el aparato cognoscitivo y normativo por el que el universo constituido socialmente se legitima»¹³. Sin embargo, la sociología de la religión de nuestro autor no es una mera recopilación y reconfiguración de los postulados de la sociología clásica de la religión. Por el contrario, esta disciplina adquiere un carácter muy bien definido y particularmente reconocible en las diversas e importantes contribuciones realizadas a la sociología de la religión en particular, y

¹¹ MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 141.

¹² BERGER, P-LUCKMANN, TH., *The social construction of reality*, Faber and Faber, London 1969, pág. 186.

¹³ BERGER, P-LUCKMANN, TH., «Sociology of religion and sociology of knowledge», op. cit., pág. 424.

a la sociología en general. Una de las aportaciones más importantes es la de considerar que la sociología de la religión consiste en «un análisis sobre la tipología fenomenológica de los rasgos característicos del sistema religioso de una sociedad determinada y la manera de presentarlo como una posibilidad histórica concreta de las relaciones establecidas entre la religión y la sociedad»¹⁴:

«Su sociología de la religión, recoge una serie de coordenadas interpretativas que pretenden reconstruir un discurso sociológico desde dos pilares fundamentales: 1. Las distintas coordenadas interpretativas de la secularización; 2. Las tesis de la irrelevancia social-funcional de la religión en el marco de la construcción de teorías socio-religiosas globales»¹⁵.

Son muchas las preguntas que podemos plantear respecto a la relación que se establece entre ambas disciplinas (Sociología y Religión), sin embargo, nosotros nos plantearemos la siguiente: «¿podemos seguir preguntando por la verdad religiosa una vez que hemos reconocido que también los sistemas religiosos son construcciones sociales?»¹⁶. Esta pregunta nos permite descubrir otro de los problemas que Berger pretende resolver desde su sociología de la religión: «el problema de la relativización de la sociología»¹⁷. La solución a esta problemática la encuentra Berger haciendo especial mención al carácter social de la religión, frente a otras disciplinas de las ciencias humanas o sociales. La religión es una construcción social de mundos humanamente significativos donde el sujeto de la creencia es <extramundano> (religión sustantiva) y, por tanto, con cierta capacidad de alienación.

Berger concibe la sociología de la religión «como un estudio sobre la religión, pero desde unas pretensiones culturales y desde una concienciación de analizar los diferentes sistemas de legitimación social con el fin de acercar la sociología de la religión a la investigación emprendida por la sociología de la cultura de masas y la sociología de los mass media»¹⁸. El fenómeno religioso adquiere un peculiar sentido gnoseológico en la sociología de la religión bergeriana que requiere de un *conocimiento social*, próximo a la metodología característica de las ciencias sociales, en general, y en particular de la sociología

¹⁴ Ibid., págs. 424ss.

¹⁵ MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág.142.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

del conocimiento. Esto se debe a que la religión, en tanto que fenómeno social, puede aggiornarse en función de su capacidad legitimadora y alienadora respecto de las necesidades sociales y, sobre todo al carácter de «universalidad y validez metafísica»¹⁹ para con las diferentes funciones sociales a las que se debe. Por tanto, Berger pretende hacer hincapié en las relaciones que se establecen entre ambas disciplinas. Por otro lado, Berger distingue dos concepciones fundamentales de la religión en la construcción de la realidad social:

«Por un lado, considera que la religión es un factor de construcción del mundo de la vida; es decir, la religión es un elemento de conocimiento que perfila distintas áreas de la concepción humana de la realidad; Por otro lado, entiende que la religión como factor de conservación del mundo de la vida; es decir, la religión adquiere un carácter conservador y legitimador de la realidad que se entiende a partir del principio de que todos los mundos sociales son de carácter precario. Surge así, la paradoja metodológica que enfrenta a la sociedad y la naturaleza en torno a determinar dónde surge el componente de inestabilidad consubstancial al mundo humano»²⁰.

Como antes hemos señalado, son muchas las aportaciones sociológicas (influencias) que van a determinar el pensamiento sociológico-religioso de Berger. Nosotros destacamos, principalmente, las influencias de la tradición clásica (Marx, Weber y Durkheim entre otros). Estos autores, ya lo hemos señalado antes, introducen en la sociología de la religión bergeriana un elemento que será decisivo de cara a su desarrollo teológico posterior (método teológico dialéctico): su concepción de la sociedad como una interacción de experiencias humanas (colectivas) que legitima y da sentido a sus vidas pero que, sin embargo, también oprime y limita. Otras aportaciones significativas de estos autores (Weber y Durkheim) son:

«1º. La ambivalencia de significado que posee en sí la sociedad (Max Weber entiende lo social como una interacción dotada de significado y Durkheim, para quien lo esencialmente relevante de la sociedad es su naturaleza coercitiva); 2º. El carácter subjetivo de la sociedad y la explicación de los fenómenos colectivos como productos culturales que trascienden la individualidad (sus aspectos cognoscitivos -nivel de conciencia- y sus aspectos normativos -nivel institucional-); 3º. La complementariedad existente entre los aspectos subjetivos y prácticos de la sociedad. Esta complementación es, a juicio de Berger, no opuesta o excluyente sino complementaria; 4º. Los conceptos de acción social (Weber) y de facticidad impositiva a los individuos (Durkheim); 5º. La concepción de intersubjetividad

¹⁹ Ibid.

²⁰ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., págs. 3-101.

social (Weber) y la consideración de ese mundo como una realidad “sui generis” que sobrepasa nuestra voluntad y nuestra existencia como individuos²¹ (Durkheim); 6°. La comprensión del mundo como realidad objetiva (Durkheim), y la concepción del mundo como realidad subjetiva (Weber)»²².

También tenemos que tener muy en cuenta, si queremos tener una visión holística de la sociología de la religión bergeriana, otras muchas aportaciones que estos autores han introducido en el pensamiento bergeriano. En este sentido, no podemos olvidar, por ejemplo, las teorías de Max Weber sobre la racionalización como fundamento originario de la modernidad y, sobre todo, el fenómeno weberiano del <carisma> (base epistemológica de sus interpretaciones divergentes del mundo *dado por supuesto*). Estas son, fundamentalmente, las aportaciones del legado clásico weberiano a la sociología de Berger. Respecto a Durkheim, también podemos señalar el fenómeno de la cosificación, su teoría del conocimiento de las <conciencias colectivas>, «el concepto de anomia»²³. Por último, y quizás la gran aportación durkheimiana al pensamiento teológico de Berger: «el concepto de *universo simbólico*»²⁴.

Junto a estas influencias (Weber y Durkheim), también podemos señalar algunas aportaciones de sociólogos tan relevantes de la sociología clásica de la religión como: Marx y Comte. De estos autores, podemos referenciar las siguientes influencias en el pensamiento bergeriano: 1°. Marx, aporta los fundamentos teóricos de su sociología del conocimiento²⁵; 2°. Comte, aporta la idea de la evolución histórica del conocimiento y la relación dialéctica que se establece en toda sociedad entre elementos pasivos y activos (entre factores estáticos y factores dinámicos)²⁶.

²¹ DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid 1993, págs. 8-14.

²² MARTÍN HUETE, F., op. cit., págs. 139-145.

²³ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., págs. 24-25); Ver también: BONETE, E., *La faz oculta de la modernidad*, Tecnos, Madrid 1995, págs. 121-122.

²⁴ BERGER, P-LUCKMANN, TH., *The social construction of reality*, op. cit., págs. 95-96.

²⁵ Ver: BERGER, P., *Marxism and Sociology. Views from Eastern Europe*, 1969; traducción española: *Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa Oriental*, Amorrortu, Buenos Aires 1969.

²⁶ BERGER, P-KELLNER, H., *Sociology reinterpreted. An essay on method and vocation*, Doubleday, New York 1983, capítulo 6.

1. 2. Las influencias teológicas.

Si hablamos de las influencias teológicas que condicionan y determinan, de una forma o de otra, el pensamiento y la obra de Berger, no podemos olvidar los dos autores que, desde nuestra perspectiva, más le han influido: el teólogo alemán F. Schleiermacher y la filósofa francesa Simone Weil. Sobre la impronta de la teología del autor alemán, Berger refiere las siguientes palabras: «Me siento como en casa en el seno del protestantismo liberal y conecto (en actitud, aunque no en el contenido) con Friedrich Schleiermacher, porque esta tradición encarna justamente el punto de equilibrio entre escepticismo y afirmación que define, a mi entender, el único camino aceptable para poder ser cristiano sin tener que emigrar de la modernidad»²⁷. De igual modo, sobre la aportación de la teología de Simone Weil, afirma: «Me inclino por elegir un testimonio genuinamente moderno, el de Simone Weil (1909-1943), la filósofa de idiosincrasia francesa a quien la norteamericana Leslie Fiedler, admiradora suya, describía muy acertadamente como una santa en tiempos de alienación»,²⁸ y también: «El punto de partida (de Weil) es útil, al menos para los que se encuentran en tiempos de alienación... El punto de partida de Weil es también útil incluso para quienes no son capaces de acompañarla durante todo el viaje»²⁹.

Esta investigación doctoral se va a centrar, fundamentalmente, en la aportación de estos dos autores en el pensamiento teológico bergeriano. Respecto a la herencia de Schleiermacher, son muchas las evidencias que a lo largo de la producción literaria de Berger podemos apreciar, aunque el propio autor advierte que esta herencia no se produce en forma de trasvase de contenidos. Sin embargo, el estudioso de Berger puede apreciar los matices propios de la impronta teológica de Schleiermacher dentro de sus principales obras de carácter teológico. El teólogo alemán representa para Berger, lo mismo que representó Schütz, Weber o Durkheim cuando nos referimos a su sociología del conocimiento y a su sociología de la religión, respectivamente. Incluso, en algunos ámbitos teológicos y sociológicos de la actualidad se considera que la obra de Berger

²⁷ BERGER, P., *Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity*, Blackwell Publishing, Oxford 2003; (prefacio, pág. VIII); Para más información sobre la influencia de Schleiermacher en Berger, ver: DORRIEN, G., «Berger: theology and sociology», en WOODHEAD, L., (eds)., *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, London 2001, págs. 26-39.

²⁸ Ibid., pág. 7.

²⁹ Ibid., págs. 7-8.

representa una versión de las denominadas *teologías del mundo*³⁰ (nuevas ediciones del pensamiento de Schleiermacher).

Las principales influencias del teólogo alemán a Berger se resumen en la aportación que representa la *teología liberal*³¹ en su discurso sociológico sobre la religión. Es decir, una tradición teológica que asume un optimismo histórico (protestante) que ha sido catalogado como de <falso optimismo> porque considera que la realidad inmanente se corresponde con una *otra realidad*, perteneciente al ámbito trascendente. Esto es, Berger asume de esta tradición teológico-liberal uno de los binomios que van a marcar el desarrollo de su teología: el binomio trascendente-inmanente. Una teología liberal que, además, ha sido tachada de un desplazamiento teológico interpretado como de la *ausencia de Dios*, y donde éste es sustituido por el protagonismo, cada vez más plausible, del hombre (reducción antropológica). Es decir, una interpretación inmanente de la realidad social, basada en la experiencia y en el sentimiento.

El pensamiento teológico bergeriano comparte estas aportaciones de la teología liberal de Schleiermacher para, desde ahí, poner las bases necesarias para la elaboración de su teología inductiva: «una teología que pretende llegar a la trascendencia a partir de la experiencia de la vida cotidiana de los individuos, conformando una especie de *antropología teológica*»³². Estaríamos ante un intento de conciliación entre el carácter fenomenológico de la realidad, plasmado a través de la sociología del conocimiento y de la religión, con la teología como ciencia humana y social. Es decir, Berger considera fundamental el poder elaborar una teología, no desde la trascendencia, sino desde la inmanencia: «la trascendencia está detrás de toda inmanencia, sólo hay que descubrirla»³³.

Son las vías de acceso a la trascendencia y, en última instancia, a Dios, lo que aporta la corriente liberal al pensamiento teológico bergeriano. Por otro lado, el denominado optimismo teológico (tachado de falso) que impregna la corriente teológica liberal se presenta en las principales obras teológicas de Berger. Así, por ejemplo, en su obra *Questions of faith* (2004) podemos encontrar evidencias del mismo. En esta obra, que es el resultado de una producción teológica anterior,

³⁰ BERGER, P., (ed.), *Das unbehagen in der modernität*, Frankfurt a. M/ Nueva York 1975, pág. 159.

³¹ Ver: SCHLEIERMACHER, F., *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid 1990.

³² MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 146.

³³ Ver: BERGER, P., *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*, Garden City, Doubleday, NY 1969.

(por ejemplo, *A rumor of angels*, 1969), defiende una teodicea escatológica como salida al *problema de la teodicea* y a la crisis actual de sentido. Por último, es necesario señalar que la otra gran aportación del teólogo alemán a Berger es el denominado como *sentimiento de dependencia*. Este concepto recibe también herencias tanto de la fenomenología clásica de la religión (Otto y Eliade, entre otros), y de la teología antropológica de autores como Feuerbach y su concepción de la alienación religiosa. El sentimiento de dependencia marca, fundamentalmente, la teología pre-secular de Berger. Esta evidencia se hace explícita -dentro de esta etapa dialéctica (tesis)- en la elaboración de su teología sociológica; es decir, en la conformación de un espacio social donde la legitimación (o teodicea) y la alienación (o antropología teológica) configuran las categorías socio-teológicas. De igual modo, este sentimiento de dependencia se manifiesta en la teología sociológica pre-secular debido a que nos encontramos con una teología donde el concepto de Dios queda hipostasiado y su espacio sagrado es cubierto por la religión como «empresa de construcción de mundos humanamente significativos»³⁴. Berger evidencia, por tanto, la necesidad de orden nómico sagrado.

Por otro lado, nos encontramos con las aportaciones e influencias de Simone Weil. Para Berger, las aportaciones teológicas de la filósofa francesa se convierten en fundamentales para la construcción de su armazón teológico. Igual que pasaba con el pensamiento de Schleiermacher, la teología de Weil se muestra presente y, a la vez, disimulada dentro de la obra bergeriana. Podríamos decir que, de *forma implícita*, la teología weiliana impregna la teología de Berger pero que, sin embargo, de *forma explícita* este pensamiento filosófico-teológico sólo se hace presente en algunas obras de nuestro autor. Por ejemplo, en *A rumor of angels* (1969), *A far glory* (1992) y *Questions of faith* (2004).

Entre las aportaciones más relevantes de Weil podemos señalar:

«El concepto de Dios (silencio de Dios), la discusión sobre Dios y el problema del sufrimiento (Dios ama tanto al hombre que no interviene en la historia y deja al hombre ser libre con todas las consecuencias), la cristología *ascendente* y *descendente* (metodología propia de la teología inductiva), la crítica social de la Iglesia como institución omnipotente (el problema de la desinstitucionalización o la situación de

³⁴ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit.

mercado religioso derivada), el sincretismo, el ecumenismo y el diálogo interreligioso (aspectos positivos del pluralismo religioso), el misticismo, etc»³⁵.

Otra de las aportaciones fundamentales de Weil se encuentra en el ámbito de la teodicea cristiana, donde las influencias aparecen en la teodicea dualista que dará lugar a la teodicea escatológica de la etapa post-secular del pensamiento bergeriano. Una teodicea que tiene unas características conformadas por los siguientes elementos constitutivos: «la relativización de los fenómenos anómicos en un *otro mundo* u *otra realidad*; el maniqueísmo ético (donde el mal es igual a las fuerzas malignas o negativas y el bien equivale a las fuerzas positivas); la plausibilidad del monoteísmo para explicar el problema del mal (el mal es constitutivo del mismo Dios, que se manifiesta en su ausencia); las construcciones soteriológicas maniqueístas no susceptibles de desmentido empírico (Dios-bien contrapuesto al mundo-mal)»³⁶.

La *teodicea del sufrimiento*, también denominada como *teología de la cruz* es, quizás, la principal aportación de Weil a la teología de Berger. Esta expresión teológica representa una vía doble de acceso: «de Dios al hombre y del hombre a Dios a través de la desdicha (sufrimiento físico y moral en Weil) y el sufrimiento (redención según Berger). Simone Weil, describe esta doble vía como: la vía ascendente (acceso del hombre a Dios a través de la negación del “yo”), y la descendente (de Dios hacia el hombre a través de la voluntad divina)»³⁷. Esta aportación se plasma en la teología de Berger de una doble forma: por una lado, a través de una soteriología o parousia (vía descendente); por otro lado, a través de una antropología teológica (vía ascendente) que aprovecha las experiencias antropológicas donde el hombre encuentra a Dios en la realidad cotidiana y ordinaria (fundamentación de la teología inductiva).

Otras influencias teológicas diferentes a las de Schleiermacher y Weil que podemos destacar en Berger son:

«1º. La teología de Plessner y su aportación desde la antropología filosófica (por naturaleza no hay hombre, sino que el hombre deviene a través de su relación con Dios); 2º. Las aportaciones de Gehlen y Portmann y sus construcciones culturales (frente al terror anómico); 3º. La antropología filosófica de Kant (la principal

³⁵ MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 149.

³⁶ BERGER, P., *Questions of faith*, op. cit., pág. 160; Ver: MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 149.

³⁷ Ibid., pág. 150.

influencia de Kant a Berger consiste en el deseo y añoranza de una *cientifización* de la metafísica y de la teología). Además, no podemos olvidar que otra de las principales aportaciones kantianas a la teología bergeriana se produce en el llamado *problema de la teodicea* (el denominado por Berger como *giro kantiano*, que hace un trasvase moral de Dios hacia el individuo); 4º. La filosofía dialéctica de Hegel (presente en la teoría de la alienación religiosa desarrollada por Berger), etc»³⁸.

2. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA OBRA DE PETER L. BERGER.

Hasta el pasado 27 de Junio de 2017 (fecha de su muerte), no era posible hacer un balance global de la obra de Peter Berger. Después de su muerte, los estudiosos de este autor nos encontramos en la ardua tarea de su elaboración. Sin embargo, ahora estamos en disposición de llevar a cabo un estudio pormenorizado de su pensamiento y literatura sociológica y teológica³⁹. Como me ha ocurrido en mis anteriores trabajos doctorales, en esta investigación me surgen las mismas preguntas, sin embargo, esta vez desde la perspectiva teológica: «¿existe una continuidad en toda su obra teológica?, ¿existe una evolución dirigida hacia unos fines teológicos determinados?, ¿será posible distinguir etapas bien diferenciadas de su literatura sociológico-teológica?, etc»⁴⁰.

Estamos en disposición de afirmar que, en la literatura bergeriana, se ha producido una progresión en su pensamiento y obra. Esta evolución se ha producido a nivel interdisciplinar, es decir, con distintos problemas y ámbitos de estudios y con distintas disciplinas científicas (sociología del conocimiento, de la religión, política, teología, teodicea, fenomenología, antropología teológica, cristología, teología de la cruz, etc), encaminadas a conformar una unificación global de su pensamiento.

Los comienzos literarios de Berger, como antes hemos señalado, estuvieron orientados al desarrollo de su sociología de la religión. Ejemplo de ello, es su trabajo del año 1954, dedicado a la *Sociología del movimiento Bahá'í*. Es a partir de 1969 (publicación de *A rumor of angels*, obra fundamental dentro de su pensamiento teológico), cuando los intereses epistemológicos de nuestro autor

³⁸ MARTÍN HUETE, F., op. cit., págs. 120-124.

³⁹ Hasta la actualidad, consta de más de una veintena de libros -incluyendo también trabajos de co-autor- y varias decenas de artículos, colaboraciones y entrevistas.

⁴⁰ Ibid., pág. 152.

cambian dando prioridad a las temáticas sociales sobre las temáticas religiosas. Un punto de inflexión fue conocer a Iván Illich en el Centro Intercultural de Documentación Cuernavaca, México. Los temas que le interesan van desde la problemática de la modernización y el análisis sociológico de la conciencia, el desarrollo económico-cultural y el cambio social, la ética, la política. Desde este encuentro, su producción literaria dió un giro hacia la sociología política y del conocimiento. De este modo, aparecieron dos obras fundamentales dentro de la sociología bergeriana: *The homeless mind* (1973) y *Pyramids of sacrifice* (1974).

A partir de este periodo, la preocupación de Berger se ha venido centrando en la temática de la modernidad y su relación con la conciencia humana. Además, ha sido una figura clave en temas políticos, éticos, sociales. Todas estas preocupaciones se han visto plasmadas en tres obras: *Facing up to modernity* (1977), *The war over the family* (1983) y *The capitalist revolution* (1986).

Podemos destacar el año 1997 como uno de los más eficientes y activos en la producción literaria de Berger. Junto a Thomas Luckmann, vuelve a retomar la problemática referente al ámbito de la sociología de la religión. Este nuevo giro permite la aparición de otra de sus grandes obras, fundamental para comprender las claves de la problemática de la modernización y sus consecuencias para la conciencia humana, hablamos de *Modernität, pluralismus und sinnkrise. Die orientierung des modernen menschen*⁴¹. La crisis de sentido en las sociedades modernas y los factores causantes (los procesos de modernización, pluralización y secularización de la sociedad), son los temas que se desarrollan en esta obra. De igual modo, en esta obra Berger hace una apuesta por las instituciones intermedias (familia, iglesia, escuela, etc) existentes entre el individuo y la sociedad para solucionar los problemas. No tardó mucho Berger en sacar una nueva publicación, pues, este mismo año (1997), aparece *Redeeming laughter. The comic dimension of human experience*. Esta obra es clave para entender la teología bergeriana desde uno de los signos de trascendencia fundamentales de su teología inductiva (será desarrollada en el capítulo quinto): el signo del humor. En esta obra, se profundiza en la naturaleza de la experiencia humana de lo cómico como medio de trascender el orden real ordinario. Por otro lado, esta

⁴¹ Traducido como: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona 1987.

obra puede ser considerada como la llave que abre la puerta al tercer momento dialéctico teológico bergeriano: la teología post-secular o teología de la desecularización. Esta obra plantea problemáticas fundamentales para la elaboración de una de las claves teológicas bergerianas: la teología inductiva. En él se plantean reflexiones referentes a problemas explícitamente teológicos. Esta obra, por tanto, pretende plantear la experiencia de *la otra realidad*, de lo *trascendente* como algo inmanente y necesariamente humano. Estamos ante las denominadas raíces de la teología post-secular, que conformarán su teología de la inmanencia (teología inductiva).

Algo que siempre he advertido en mis investigaciones es que el año 1999, representa un verdadero replanteamiento del discurso de Berger, referente al problema sociológico de la religión, principalmente, en lo referente a un posible cambio de paradigma socio-religioso o, como nosotros pretendemos con esta investigación, en lo referente a un cambio de etapa o de fase dialéctica de comprensión teológica de la realidad social. Este año (1999) supone un nuevo enfoque del estudio y revisión de los postulados anteriores, apostando definitivamente por la *deseccularización del mundo*, tanto a nivel político, público y privado. En 1999 publica -junto a otros autores- *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. La aportación bergeriana a esta obra queda patente en su capítulo denominado «The desecularization of the world: A global overview»⁴².

En el año 2000, Berger publica *Many globalizations*. Esta obra, llevada a cabo junto a Samuel P. Huntington, aborda el problema de la globalización como fenómeno emergente y universal. Sin embargo, la intención de Berger es determinar cómo afecta la globalización al fenómeno religioso. Muestra de este interés por la relación existente entre el fenómeno global y la religión, es su artículo «Globalization and religion» (2002).

El año 2004, es otra de las fechas importantes dentro de la producción literaria y teológica de Berger. Este año aparece una de las principales obras de nuestro autor: *Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity*. Desde esta tesis doctoral que nos ocupa, creemos que esta obra es importantísima por dos motivos:

⁴² BERGER, P., *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Grand Rapids, Eedermans, MI 1999, (capítulo I).

1º. Completa y concluye su famosa trilogía formada por *The sacred canopy* (1967), *A rumor of angels* (1969) y *A far glory* (1992); 2º. Desarrolla su teoría de la desecularización, pero desde la perspectiva de la conciencia del individuo, apostando por la teología de la inmanencia y por la teodicea escatológica.

Por último, debemos destacar otra fecha importante en la teología bergeriana, el año 2014. Este año aparece su obra: *The many altars of modernity*. Esta obra es importante por dos motivos: «1º. Es la última gran obra de nuestro autor antes de su muerte (tres años más tarde); 2º. En este trabajo, Berger reflexiona sobre las posibilidades (también teológicas) del nuevo paradigma religioso (pluralismo) para explicar la coexistencia entre las diferentes religiones y entre el binomio secular-religioso»⁴³.

En referencia a los artículos bergerianos, debemos advertir que todos serán estudiados y desarrollados a lo largo de los diferentes capítulos de esta tesis doctoral. En este sentido, dividiremos la ingente cantidad de estos trabajos, de forma que podamos conferirles una estructura metodológica coherente con los objetivos fundamentales que perseguimos en esta investigación. Como mero apunte, y a la espera de ser desarrollados en este trabajo de investigación, señalaremos que los primeros trabajos tuvieron connotaciones claramente definidas desde la sociología de la religión: «Sociology of religion and sociology of knowledge» (1963); «Social mobility and personal identity» (1964); y «Secularization and pluralism» (1966). Estos trabajos, afirma Joan Estruch⁴⁴, «fueron financiados por unas organizaciones eclesíásticas que precisaban de soluciones rápidas y eficientes ante los problemas sociológicos emergentes en la sociedad americana. El resto de los artículos abordan los diferentes temas que han sido objeto de estudio, por parte de Peter L. Berger, a lo largo de su productiva carrera intelectual»⁴⁵. Nosotros nos centraremos, en esta investigación doctoral, en sus aportaciones y consecuencias teológicas.

La obra de Peter L. Berger, bajo el telón el pasado 27 de Junio de 2017. Haciendo un recorrido por toda su producción resulta evidente comprobar que sus principales temas de interés han sido los sociológicos, los teológicos, los éticos y

⁴³ MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 155.

⁴⁴ Ver: "Introducción" de BERGER, P-LUCKMANN, TH., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 17.

⁴⁵ Ibid.

los políticos, fundamentalmente. En este sentido, los estudiosos del pensamiento bergeriano nos encontramos con la obligación intelectual de seguir profundizando en las que han sido sus principales inquietudes epistemológicas.

PARTE II

TEOLOGÍA PRESECULAR.
HACIA UNA «TEOLOGÍA
DEL NOMOS RELIGIOSO»
(1961-1969)

Esta segunda parte de la investigación, se centrará en determinar el problema de la teología y el discurso sobre Dios que se presenta en las obras bergerianas que van desde el año 1961, año de la publicación de su trabajo *The precarious vision: A sociologist looks at social fictions and the christian faith*, hasta el año 1969, fecha de publicación de su obra *A rumor of angels*. ¿Por qué hemos seleccionado esta etapa de la obra de Berger?. La respuesta es, que esta etapa representa un periodo bien diferenciado de su pensamiento (primer periodo) si la analizamos desde la perspectiva de la *teoría del proceso dialéctico* que ya expuse en mi trabajo de 2007 (UGR), y que vertebra los objetivos de la presente tesis doctoral.

En esta etapa, encontramos obras importantísimas dentro de la sociología de la religión y la sociología del conocimiento de Peter L. Berger, así como de la sociología en general. Entre estos trabajos, podemos destacar: *Invitation to sociology: A humanistic perspective* (1963), *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge* (1966) y, sobre todo, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion* (1967). Dado que esta tesis doctoral pretende dilucidar, como ya se ha comentado anteriormente, la evolución teológica del pensamiento bergeriano, nuestra investigación se centrará especialmente en esta última obra, pues, entre otras muchas virtudes representa, en palabras de Joan Estruch: «una de las tres o cuatro obras más importantes aparecidas en el campo de la sociología de la religión»⁴⁶. Siguiendo la reflexión de este autor, tomaremos esta obra como referencia en la medida en que: 1º. Supone un gran esfuerzo de promoción y de asociación entre dos grandes disciplinas sociológicas como son la sociología de la religión y la sociología del conocimiento; 2º. Supone un paso fundamental desde una denostada sociología religiosa a una verdadera sociología de la religión; y 3º. Fundamentalmente, porque en esta obra, bajo el problema de la legitimación religiosa (teodiceas) se desarrolla una primigenia teorización teológica que es la base de las posteriores disertaciones entre la común relación que se establece entre teología y sociología de la religión. *Para una teoría sociológica de la religión* (su traducción al castellano), se divide en dos partes bien diferenciadas: una primera relacionada con la sociología del conocimiento y, una segunda, relacionada con la sociología

⁴⁶ ESTRUCH, J., «Peter L. Berger. Para una teoría sociológica de la religión», *Pappers*, (1973), pág. 184.

de la religión donde «a través de un análisis del proceso de secularización en la sociedad contemporánea trata Berger de demostrar... una pérdida de credibilidad de la peculiar teodicea cristiana del sufrimiento y un colapso de las estructuras alienadas de la visión cristiana del mundo»⁴⁷. Por otro lado, es conveniente señalar que también nos centraremos en otro trabajo de Berger titulado «A sociological view of the secularization of theology» (1967), de gran importancia para nuestro objeto de estudio en la medida en que anticipa la relación del proceso de secularización con la teología secular o *teología del rumor*.

Otras obras, además de las ya señaladas, que estudiaremos en esta parte de la investigación son: *The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment* (1961); Berger, P., «The sociological study of sectarism» (1954); Berger, P., «Demythologization -Crisis in continental theology-» (1955); Berger, P., «Sectarism and religious sociation» (1958); Berger, P., «Religious liberalism and the totalitarian situation» (1960); Berger, P., «Sociology and ecclesiology» (1961); Berger, P., «Church commitment in an american suburbia. An analysis of decision to join» (1962); Berger, P., «Religious establishment and theological education» (1962); Berger, P- Nash, D., «The child, the family and the <religious revival> in suburbia» (1962); Berger, P., «Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy» (1963); Berger, P., «Messianique et procesus social dans le Behaisme» (1963); Berger, P., «Some general observations on the problem of work» (1964); Berger, P- Luckmann, Th., «Social mobility and personal identity» (1964); Berger, P- Pullberg, S., «Reification and the sociological critique of consciousness» (1966); Hammond, P.H., «Peter's Berger sociology of religion» (1964); Berger, P- Luckmann, Th., «Secularization and pluralism» (1966); y Berger, P., «A sociological view of the secularization of theology» (1967).

⁴⁷ Ibid., pág. 186.

Capítulo II

Creencia y «nomos religioso tradicional»: Hacia una teología sociológica.

1. PRIMEROS TRABAJOS TEOLÓGICOS.

Consideramos como <primeros escritos teológicos> a una serie de trabajos que Berger escribió desde el año 1954 al año 1967 (fecha de publicación de *The Sacred Canopy*). En estos años, destacamos como obras fundamentales sus trabajos titulados: *The precarious visión* (1961); *The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment* (1961) e *Invitation to sociology: A humanistic perspective* (1963), entre otras. De igual modo, también consideramos como primeros trabajos teológicos sus artículos: «The sociological study of sectarianism» (1954); «Demythologization. Crisis in continental theology» (1955); «Sectarianism and religious sociation» (1958); «Camus, Bonhöffer and the world come of age» (1959); «Religious establishment and theological education» (1962); «Religions institutions» (1967); etc. Desde su obra *The sacred canopy* (1967), Berger se refiere a estos primeros escritos de la siguiente forma:

«En estos escritos anteriores formulé algunas aseveraciones acerca de la relación entre las perspectivas sociológicas y teológicas que ya no considero defendibles (sobre todo en mi libro *The precarious visión*) y adhiero a la idea -tal vez un poco anticuada- de que debemos corregir en la letra lo que hacemos afirmando antes en letra impresa y ya no sostenemos»⁴⁸.

⁴⁸ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 8.

1. 1. Sociología y Teología.

La fuerte relación que se establece entre la sociología -en especial la sociología de la religión- y la teología, en el pensamiento y en la obra bergeriana, queda bien plasmada en las palabras de la socióloga Mar Grier:

«Desde la sociología de la religión ha abordado (Berger) su gran preocupación teológica: entender, sin caer en el relativismo ni en el fundamentalismo, de qué forma puede sobrevivir la fe en un mundo donde la religión deja de ser heredada para pasar a ser escogida. De esta inquietud originada en el marco de la teología y de su propia vivencia, Berger construye una de las aportaciones sociológicas más sólidas de los últimos tiempos»⁴⁹.

En su obra *The precarious vision* (1961), Berger atribuye a Durkheim la perspicacia que utilizó para determinar la verdadera función social de la religión. Berger habla de la religión en los mismos términos durkheimianos: «La función principal de la religión es la integración simbólica»⁵⁰. *The precarious vision* constituye una obra que parece avanzar y dar los primeros trazos a lo que posteriormente será la gran obra de este periodo pre-secular. Nos estamos refiriendo, claro está, a su obra *The sacred canopy* (1967). Por otro lado, *The precarious vision* sigue la misma línea que siguen todas las obras bergerianas consideradas como *primeros escritos teológicos*; es decir, llevar a cabo análisis -también teológicos- dentro del marco de referencia de la teoría sociológica⁵¹. Un ejemplo de ello lo tenemos en su obra *The sacred canopy*, concretamente en el apéndice titulado “Perspectivas teológicas y sociológicas”, donde Berger hace mención de uno de los principales motivos de *The precarious vision*:

«En anteriores escritos hice declaraciones respecto a la relación entre la perspectiva sociológica y teológica que ya no considero posible sostener (particularmente en mi libro *The precarious vision*, 1961)»⁵².

Lo curioso de esta obra (*The precarious vision*) es que, a pesar de ser uno de sus primeros trabajos, parece ya aventurar o adelantar lo que serán algunas de las

⁴⁹ GRIERA, M., *Peter L. Berger: La sociología como forma de conciencia*, Edit. UOC, Barcelona 2015, pág. 18.

⁵⁰ BERGER, P., *The precarious vision*, Doubleday, New York 1961, pág. 102.

⁵¹ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 247.

⁵² Ibid., pág. 248.

obras más importantes del pensamiento del autor y que serán escritas en años posteriores. Es decir, al leerla nos damos cuenta que estamos ante los planteamientos larvarios que serán desarrollados en obras como *The social construction of reality* (1966), *The sacred canopy* (1967), *Questions of faith* (2004), etc. Nos encontramos ante una obra, por tanto, fundamental para comprender el desarrollo teológico del autor. Nos encontramos, de igual modo, ante una obra donde la teología, sin embargo, se encuentra desarrollada no de forma explícita, pues el discurso fundamental de la misma gira, fundamentalmente, en torno al concepto de religión y su relación con la sociedad y el individuo. Aparecen, en esta obra, temáticas propias y características de las obras posteriores antes citadas: 1º. La religión como *marco nómico* y sus funciones en la construcción social de la realidad⁵³; 2º. El problema de la legitimación (teodicea) y de la alienación⁵⁴, el problema de la religión sustantiva y funcionalista, y sobre todo; 3º. La relación entre la fe cristiana y el problema de Dios. Respecto a la relación que se establece entre esta obra y el apéndice II de *The sacred canopy*, el sociólogo J. Estruch advierte que este segundo apéndice (Perspectivas teológicas y sociológicas) conforma un elemento importante que constituye incluso una innovación con respecto a los puntos de vista anteriormente sustentados por el propio autor (en *The precarious vision*, 1961):

«...a saber, que la distinción entre religión y fe cristiana es un a priori teológico que la sociología, como ciencia empírica, no puede permitir. El sociólogo aplicará al estudio de la fe los mismos instrumentos analíticos que aplica al estudio de la religión, la cual es a su vez, desde el punto de vista de la sociología, fenómeno social y realidad socialmente construida»⁵⁵.

En su obra *The noise of solemn assemblies* (1961), Berger se refiere a lo que denomina: la paradoja religiosa. El autor considera que la sociedad americana puede ser considerada tanto religiosa como secular. En este sentido, Berger también se adelanta a futuras temáticas que tratará en obras como *The sacred canopy* (1967), *The social reality of religion* (1969), *A far glory* (1994), y en obras conjuntas con Th. Luckmann como «Sociology of religion and sociology of knowledge» (1963), entre otras. Esta paradoja, indica Berger, se presenta de

⁵³ Ver: MARTÍN HUETE, F., «La función de la religión en la construcción social de la realidad en Peter L. Berger», *Communio* 37, 2, (2004), págs. 315-354.

⁵⁴ BERGER, P., *The precarious vision*, op. cit.

⁵⁵ ESTRUCH, J., «Peter L. Berger. Para una teoría sociológica de la religión», op. cit., pág. 186.

diferentes formas dentro del ámbito religioso de la sociedad americana, dependiendo de la función pública o privada que represente la religión:

«La paradoja de la religión en la sociedad estadounidense se puede poner en una forma ligeramente diferente. Por un lado, la religión aparece como un símbolo prominente de la vida pública. Por otro lado, para el individuo, la religión se relega exclusivamente a su vida privada: las horas de ocio en las que busca refugio y reposo de sus implicaciones en la vida pública. La religión como símbolo nacional: la religión como una actividad de tiempo libre: ¡una curiosa paradoja de hecho!»⁵⁶.

Otro de los autores que -junto a Berger- han estudiado la *paradoja americana* es el teólogo W. Herberg. Ante la cuestión de cómo es posible una asistencia tan elevada a los templos dentro de una sociedad secular como Estados Unidos, éste respondió: «ser protestante, católico o judío son tres formas diferentes de expresar una misma identidad estadounidense, y que el ser religioso ha llegado a constituir, de hecho, una prueba de adhesión a los valores nacionales»⁵⁷. Por otra parte, siguiendo los planteamientos geográfico-secularizadores de Berger, se encuentran otros autores que, como Wilson, consideran que:

«Las pruebas del proceso de secularización en Europa han sido claramente establecidas. En los Estados Unidos nos encontramos con algo de aspecto muy diferente. En vez de una disminución en el número de miembros de las Iglesias, lo que ha habido durante los últimos setenta años ha sido un aumento constante; en vez de disminuir la asistencia a los servicios eclesiales lo que encontramos son proporciones de asistencia mucho más elevadas que las dominantes en la Europa occidental, particularmente en los países europeos industriales...»⁵⁸.

En su obra *Invitation to sociology* (1963), Berger deja claro -desde el primer momento- que no se trata de una obra sobre sociología de la religión sino, más bien, de una obra metasociológica⁵⁹. En este sentido, en el prólogo ya lo deja claro cuando afirma:

«Mi preocupación especial en el campo ha sido la sociología de la religión... Sin embargo, fuera de esto, he tratado de evitar hacer hincapié en mi propia

⁵⁶ BERGER, P., *The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment*, Garden City, Doubleday, New York 1961, pág. 38.

⁵⁷ HERBERG, W., *Protestan, catholic, jew*, Doubleday, New York 1955.

⁵⁸ WILSON, B., *La religión en la sociedad*, Labor, Barcelona 1969, pág. 93.

⁵⁹ Para más información, ver: GRIERA, M., *Peter L. Berger. La sociología como forma de conciencia*, op. cit., págs. 29-43.

especialidad. He querido invitar al lector a una región bastante extensa, no en la aldea particular en la que casualmente vivo»⁶⁰.

Como antes se ha indicado, debemos dejar claro que esta obra y alguna otra como, por ejemplo, *Sociology reinterpreted* (1983), no son libros expresamente teológicos pero, sin embargo, en ellos Berger hace algunas consideraciones muy significativas sobre los límites y funciones de las disciplinas sociológicas y teológicas. Algunas de estas diferencias, señala nuestro autor, vienen determinadas por el propio objeto de estudio de cada disciplina y en la temporalidad de su acción epistemológica. Es decir, la sociología y la teología son disciplinas diferenciadas espacio-temporalmente y conceptualmente; sobre todo, a nivel de conciencia:

«La teología es un fenómeno universalmente presente en la mente, pero pisamos en terreno seguro si decimos que el pensamiento humano siempre parece haber estado dirigido hacia los problemas que ahora constituyen la materia principal de esta disciplina. Sin embargo, de la sociología no puede decirse siquiera otro tanto. Esta se manifiesta más bien como una reflexión particularmente moderna y occidental... constituida por una forma particularmente moderna de conocimiento de sí mismo»⁶¹.

Esta discordancia entre sociología y teología sigue mostrándose a lo largo de esta obra. En este sentido, Berger utiliza el término “fachadas” para delimitar los ámbitos de estudio de estas dos disciplinas y la imposibilidad de conciliación epistemológica entre el rigor teológico y la curiosidad sociológica. Por el contrario, al final de la obra, Berger parece ver algunos lugares de encuentro entre ambas disciplinas. Estos lugares vienen determinados, principalmente, por la filosofía existencialista (Heidegger), la fenomenología del terror (Eliade y Otto) y la antropología teológica (Teodiceas). Es lo que vendría a denominarse como «el drama de la sociedad»⁶². De igual modo, como bien señala Gary Dorrien, nos encontramos -en esta obra- con dos nociones fundamentales en la teología bergeriana: la noción de libertad y de mala fe:

«La sociología refuerza la mala fe cada vez que reconcilia a las personas con actitudes fatalistas sobre sus elecciones personales o públicas; por otro lado, las

⁶⁰ BERGER, P., *Invitation to sociology: A humanistic perspective*, Harmondsworth, Pinguin Books, NY 1963, pág. 8.

⁶¹ Ibid., págs. 43-44.

⁶² Ibid., págs. 173-210.

ciencias sociales son liberadoras en su capacidad de informar y potenciar el crecimiento de uno en libertad»⁶³.

Una vez analizadas sus principales obras (libros) referentes al periodo que hemos denominado como *primeros escritos teológicos*, pasaremos a analizar algunos de sus trabajos publicados -en forma de artículos- en algunas de las principales revistas sobre la materia, con el fin de situar y valorar el discurso teológico que en dichos trabajos se desarrolla.

En primer lugar, nos encontramos con su trabajo «The sociological study of sectarianism», publicado en la revista *Social Research* (1954). En este trabajo, donde se hace un estudio del sectarismo de la comunidad puerto rriqueña de New York, aparecen elementos muy interesantes desde la perspectiva teológica. En este sentido, podemos destacar el uso de términos weberianos como *carisma*, *rutinización*, *racionalización*, aplicados al estudio del sectarismo. De igual modo, aparecen usos de la fenomenología de la religión (Otto, Van der Leeuw, etc), así como recursos a definir la religión como sustantiva o funcionalista y a desarrollar el binomio (formulación teológica-fe cristiana). Es decir, al leer este trabajo parece que nos encontramos con un esquema interpretativo que se repite a lo largo de todos los trabajos de este denominado periodo de *primeros trabajos teológicos*. Berger parece llevar a cabo una labor hermenéutica y sociológica encaminada a mostrar los elementos teológicos que impregnan fuertemente su teología primigenia, donde da igual si nos referimos al mencionado sectarismo, a las instituciones religiosas, a la desmitologización, etc. Todo parece responder a un marco predeterminado de conceptualización, es lo que yo denomino como «reivindicación del papel de la metáfora en la sociología y la teología a través de la relación que se establece entre hermenéutica, conceptualización y praxis social»⁶⁴.

⁶³ DORRIEN, G., «Berger: theology and sociology», en WOODHEAD, L (eds)., *Peter Berger and the study of religion*, op. cit., págs. 27-39.

⁶⁴ Discurso de defensa de mi tesis doctoral en Sociología por la UPNA, (26 de Febrero de 2016).

1. 2. Desmitologización y crisis de la teología occidental.

Otro de los trabajos de este periodo es «Demythologization-crisis in continental theology» (1955). En este trabajo, aparece una nueva aportación de la teología bergeriana de este primer periodo. Nos estamos refiriendo al término bultmanniano *desmitologización*. Berger considera que, grosso modo, este concepto significa: «reducción de la teología a filosofía»⁶⁵. Pero, ¿qué tiene de especial este pequeño trabajo?. Como se ha indicado desde el principio de este apartado, cuando nos referimos a la denominación de *primeros trabajos teológicos*, nos estamos refiriendo a una serie de escritos que, creemos, son la avanzadilla de lo que, posteriormente, Berger plasmará en sus grandes obras de este primer periodo (*The social construction of reality* y *The sacred canopy*) y de periodos más próximos a nuestra contemporaneidad (*A rumor of angels*, *Questions of faith*⁶⁶, etc). Pues bien, la particularidad de este trabajo está en el planteamiento de una problemática teológica importante: ¿Cómo podemos trasladar el mensaje cristiano -lleno de recursos y elementos mitológicos- a personas creyentes modernas?. Esto tiene una importancia relevante en la teología bergeriana, pues, nos encontramos con un problema que comparte con Bultmann y con la filosofía existencialista, especialmente heideggeriana, que no es otro que el de poder evitar uno de los problemas fundamentales que permanecen hoy en día como legitimadores de lo que yo llamo «la persistencia de la secularización en la era de la desecularización»⁶⁷, y que no es otra cosa que la secularización de la conciencia moderna. Berger es partícipe del problema de Bultmann cuando considera que no podemos traducir el lenguaje cristiano del Nuevo Testamento a términos éticos o místicos, pues se desvirtuaría el *kerigma*. Es decir, nos encontramos aquí con un problema que será fundamental en la posterior teología bergeriana: *la desaparición de lo sobrenatural en la modernidad* dentro del binomio modernización-secularización⁶⁸. Berger plantea, en este trabajo, la

⁶⁵ BERGER, P., «Demythologization-crisis in continental theology», *The New School for Social Research*, (1955), pág. 18.

⁶⁶ BERGER, P., *Questions of faith*, op. cit., pág. 59.

⁶⁷ Ver: MARTÍN HUETE, F., *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización. Una reflexión en torno al pensamiento de Peter L. Berger, José Casanova, D. Hervieu-Léger y Grace Davie*, Tesis doctoral, Universidad Pública de Navarra, 2016.

⁶⁸ En obras posteriores, veremos cómo Berger renuncia a la vigencia de este binomio modernización-secularización en virtud de uno nuevo: modernización = resurgimiento religioso.

problemática de la traducción, comunicación y adaptación del mensaje cristiano (teológico) al individuo moderno que no comparte el discurso mitológico, debido a las nuevas categorías gnoseológicas que le impone la modernidad.

Es muy curioso y, además, hace posible mantener nuestras hipótesis de trabajo, ver cómo en este trabajo tan prematuro Berger anticipa ya la famosa frase de su posterior obra *The sacred canopy* (1967) que define la etapa secular de su pensamiento: «El cielo se ha vaciado de ángeles y se ha llenado de astronautas»⁶⁹. Aunque la frase no es totalmente igual, sí tiene el mismo sentido cuando se pregunta: “¿cómo puede el cristiano comunicar el mensaje del Nuevo Testamento a esta extraña criatura, el hombre moderno, para quien el cielo se ha vuelto vacío, ocupado por la aeronáutica?”⁷⁰.

En definitiva, este trabajo nos traslada y nos adelanta algunas de las grandes problemáticas teológicas que se desarrollarán en sus obras *The sacred canopy* (1967) y *A rumor of angels* (1969). En la primera, podemos apreciar cómo vuelven a tratarse los temas desarrollados en este pequeño trabajo. A manera de ejemplo, Berger no considera que la irrupción del secularismo pueda atribuirse únicamente al protestantismo, ya que el desencantamiento del mundo, que con el protestantismo alcanzó sus mayores avances, tiene sus raíces en la religiosidad del Antiguo Testamento:

«En contraste con las creencias religiosas de las culturas vecinas -en que la continuidad entre un mundo empírico y un mundo supraempírico significaba ante todo que el mundo natural estaba transido de fuerzas sobrenaturales-, la religión israelita contenía el rasgo característico de una divinidad en los asuntos humanos se situaba en unos contextos históricos determinados, mientras que la esfera de la ética se racionalizaba hasta el extremo de que se descartaban de ella los elementos mágicos y se instauraba una legislación moral»⁷¹.

Esta ha sido una de las grandes aportaciones de Berger al estudio de la secularización y así lo creen muchos autores. Un ejemplo de ello lo tenemos en la figura de Steve Bruce, cuando en su artículo «*The curious case of the unnecessary recontations: Berger and secularization*» (2001), señala:

⁶⁹ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 163.

⁷⁰ BERGER, P., «Demythologization-crisis in continental theology», op. cit., pág. 6.

⁷¹ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., págs. 111-125.

«Berger hizo dos contribuciones importantes al enfoque de la secularización: 1) Reforzar la teoría de Max Weber sobre el proceso de racionalización del mundo; 2) Su temprana comprensión sobre los profetas israelitas fue muy importante para ubicar las semillas de la racionalidad en el monoteísmo del viejo testamento, contribuyendo así, al argumento de Weber, E. Troeltsh, R. Merton y D. Martín, de que el Judaísmo, el Cristianismo y el Protestantismo incubaron irónicamente las semillas de su propia declinación»⁷².

1. 3. Fundamentos teóricos de la teología sociológica de Peter Berger.

En 1954 y 1958, aparecen dos nuevos trabajos sobre el sectarianismo: «The sociological study of sectarianism»⁷³ y «Sectarianism and religious sociation»⁷⁴. La importancia teológica de estos trabajos está en lo que el autor denomina como *modelo de standarización*. Es decir, un modelo que identifica el éxito organizativo de una determinada confesión religiosa a un determinado contexto pluralista o de mercado abierto. Sin embargo, sus ideas son criticadas por autores como Voas, Olson y Crockett, en su obra: «Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong»⁷⁵. Berger indica que la standarización consiste en un proceso de normalización y mantenimiento plausible de las ideas religiosas dentro de un mercado competitivo:

«Sin embargo, un factor esencial en la diferenciación marginal es el mantenimiento plausible de una imagen denominacional y su proyección a través de la publicidad. Yo diría que el nuevo denominacionalismo -o confesionalismo para usar un término más respetable teológicamente- puede así entenderse a través del concepto de diferenciación marginal. De hecho, todas las denominaciones dentro de este sector de la sociedad están comercializando un producto altamente estandarizado; a saber, la variedad protestante de lo que Will Herberg ha llamado como religión en general. Admitir esta estandarización, sin embargo, sería declararse en bancarota económica, al margen de lo que le haría a la autoconcepción teológicamente definida de los funcionarios eclesiásticos. Por lo tanto, el denominacionalismo puede entenderse como altamente funcional en una situación en

⁷² WOODHEAD, L., *Peter Berger and the study of religion*, op. cit., págs. 87-101.

⁷³ BERGER, P., «The sociological study of sectarianism», *Social research* 21, (1954).

⁷⁴ BERGER, P., «Sectarianism and religious sociation», *The American journal of sociology* 1, XIV, (1958).

⁷⁵ VOAS, OLSON Y CROCKETT., «Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong», *ASR* 67-2, (2002), págs. 212-230.

la que uno quiere seguir siendo competitivo a pesar de la estandarización del producto»⁷⁶.

Su siguiente trabajo es «Camus, Bonhöffer and the world come of age»⁷⁷ (1959). Este pequeño trabajo, representa una introducción a la temática que desarrollará en su obra *The sacred canopy* (1967), cuando trata el problema de la legitimación religiosa, principalmente la teodicea y la escatología cristiana. Nos encontramos ante un trabajo que muestra, de forma explícita, las influencias que el existencialismo religioso ha tenido en la obra de Peter L. Berger.

Como ya dijimos al hablar de las influencias en la obra teológica bergeriana, quizás el autor que más influencia ha tenido en el pensamiento de Berger ha sido Albert Camus. Pues bien, en este temprano trabajo, Berger hace ya hincapié en el concepto pesimista de la teodicea cristiana y la inaceptable concepción de un Dios permisivo con el mal físico y moral que plantea Camus. Esto hace que Berger se replantee en su pensamiento el denominado *problema de la teodicea* cristiana y pretenda buscar posibles soluciones al dualismo ontológico-existencial Dios-mundo. Esto va a derivar, como anteriormente se indicó, en un diálogo de Berger con los autores clásicos de la teodicea (San Anselmo, San Buenaventura, etc) y con los modernos (Simone Weil, etc) que lleva a Berger a construir una teodicea fundamentada en la fe y en la escatología: la fe escatológica. Esta concepción pesimista, principalmente heredada de Camus, va a configurar en Berger un pensamiento existencialista que, desde un conservadurismo religioso (religión política neoconservadora), pretende establecer mecanismos de orden y control respecto a las *situaciones marginales*. Es precisamente en este primer trabajo, donde Berger plantea estas problemáticas que posteriormente serán desarrolladas en las obras, antes mencionadas, donde advierte que Camus es el gran representante de la crisis de plausibilidad de la teodicea cristiana, especialmente, cuando defiende el cambio del reino de la Gracia por el reino de la justicia. Además, esta obra introduce el debate del ateísmo, la adaptación del discurso de la Iglesia cristiana en la era post-moderna, la localización territorial de la religión (fundamental en la explicación del proceso de secularización y su desarrollo en

⁷⁶ BERGER, P., «A market model for the analysis of ecumenicity», *Social Research* 30, (1967), págs. 89-90.

⁷⁷ BERGER, P., «Camus, Bonhöffer and the world come of age», *The Christian century* 8, (1959).

Europa y América), el tema de la teodicea cristiana de la cruz, defendida por autores fundamentales en el pensamiento bergeriano como Simone Weil, etc.

En 1962, aparece «Religious establishment and theological education»⁷⁸. En este pequeño trabajo, Berger señala la importancia de enfatizar la identidad religiosa de las entidades competidoras dentro del proceso de satisfacción de las necesidades espirituales individuales. De igual modo, considera que los productos religiosos ofertados por las confesiones religiosas son cada vez más difíciles de diferenciar, principalmente, en lo referente a su imagen pública y a la economía secular:

«...la estandarización de los productos, de modo que se vuelve cada vez más difícil diferenciar entre lo que una organización tiene que ofrecer frente al producto de su competidor. En la economía secular, esto ha llevado a la llamada diferenciación marginal en términos de embellecimiento funcionalmente irrelevante y empaque del producto, pero también en la llamada imagen pública que se proyecta en la forma en que el producto se anuncia»⁷⁹.

En este trabajo, aparecen las primeras pinceladas de posteriores desarrollos de obras como «Opciones del pensamiento religioso» (1978); «El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre» (1997); *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997); etc. En ellas, Berger opta por lo que denominará como *negociación cognoscitiva y adaptativa* en la que se acepta una secularidad intrínseca al impacto de la modernidad. Para el autor, «la raíz de esta opción está en la conciencia, y en que, por eso mismo, los contenidos de la tradición religiosa deben ser puestos en conformidad total con esa conciencia moderna. Dicho de otro modo: La conciencia moderna en todas sus modalidades deviene el principal criterio teológico»⁸⁰. Como ejemplo de esta postura, señala a la hermenéutica existencialista de Bultmann y su proceso de *translación* de los contenidos y símbolos religiosos. Es decir, el esfuerzo bultmanniano por hacer que los contenidos de la tradición religiosa, que son ya sumamente inaceptables, sean traducidos a términos que sean supuestamente aceptables para la conciencia

⁷⁸ BERGER, P., «Religious establishment and theological education», *Theology Today* XIX, 2 (1962).

⁷⁹ Ibid., pág. 180.

⁸⁰ Ver: ESTRADA DÍAZ, J. A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid 2001, pág. 293.

o mentalidad moderna. Desde la óptica del salvamento de la identidad, la *negociación cognoscitiva* implica una dinámica de adaptación que permita subsistir dentro de las nuevas coordenadas interpretativas. Cuando se utiliza el criterio de adaptación a toda costa, se produce una escalada que culmina en la *rendición cognoscitiva* o disolución de la propia identidad. Dentro de esta opción, Berger coloca a la *teología radical*⁸¹. Este tipo de teología considera que ante los efectos de la modernización: secularización y pluralismo, pérdida de monopolio, competencia entre los distintos sistemas de legitimación, crisis de plausibilidad institucional, privatización de la religión y pérdida de relevancia pública, etc; la legitimación teológica debe adaptarse para seguir actuando como modelo legitimador global en competencia con las demás legitimaciones sociales.

En 1962 aparece su trabajo «The child, the family and the <religious revival> in suburbia»⁸², que Berger enlaza con su posterior trabajo de 1964 «El matrimonio y la construcción de la realidad»⁸³ (1964). Lo que Berger pretende decirnos en este trabajo, es que el mundo construido socialmente debe ser continuamente mediado y actualizado por el individuo, con el fin de que éste pueda convertirse y seguir siendo su mundo. El autor introduce el término los *otros significativos* y el establecimiento de un dispositivo nómico en la biografía de cada individuo. Establece, en este sentido, una proposición sociológica general: «la plausibilidad y estabilidad del mundo, definido socialmente, depende de la intensidad y continuidad de las relaciones significativas dentro de las cuales puede llevarse a cabo de un modo continuo la conversación sobre este mundo. O, dicho de un modo distinto: La realidad del mundo se mantiene a través de la conversación con los otros significativos»⁸⁴. En sendos estudios, considera que dentro de las instituciones tradicionales que daban un marco nómico al individuo, señala a la familia, y dentro de la familia identifica el poderoso papel del matrimonio como elemento nómico y de cohesión biográfica tanto en la experiencia privada como colectiva del individuo:

⁸¹ BERGER, P., «A sociological view of the secularization of theology», *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, 1 (1967), pág. 3.

⁸² BERGER, P., «The child the family and the <religious revival> in suburbia», *Journal for scientific study of religion-fall*, (1962).

⁸³ BERGER, P- H. KELLNER., «El matrimonio y la construcción de la realidad», *Diógenes* 46, (1964).

⁸⁴ *Ibid.*, pág. 121.

«El matrimonio es un instrumento nómico crucial en nuestra sociedad...En un mundo en que el individuo se ve fuertemente amenazado por la anomia, la institución del matrimonio juega un papel importante de protección y, a su vez, crea un espacio de integración»⁸⁵.

En 1963, aparece «Charisma and religious innovation: the social location of Israelite prophecy»⁸⁶. En este trabajo, Berger trata el problema de la *racionalización de las profecías*, principalmente, vinculadas al Antiguo Testamento. Partiendo de dos conceptos básicos como son la trascendentalización de Dios y la *innovación del carisma*, el autor nos traslada a un diálogo con el pensamiento de Max Weber (principalmente, su teoría del carisma)⁸⁷, pero también con otros autores como Paul Volz, Adam Welch, etc. Berger considera que la trascendentalización de Dios supone lo que él denomina: *planteamiento de la crisis*. Esta crisis queda ilustrada en los profetas israelitas que las radicalizaron, precisamente en esa dirección, al proclamar la idea estremecedora de que Yahvé podría abandonar a su pueblo. Berger indica que los datos más recientes acerca de las profecías israelitas vienen a confirmar un proceso de radicalización desde dentro, no como un reto lanzado desde fuera⁸⁸. En el protestantismo primitivo, Dios pasa a ser una divinidad absolutamente trascendente, mientras que la intervención de lo sagrado en el mundo queda a la vez restringida. Berger indica que la tradición religiosa judeo-cristiana desacraliza el mundo desde el principio, por su afirmación de la radical trascendencia de Dios (recordemos que esta posición también es defendida anteriormente en su trabajo «Demythologization-crisis in continental theology», 1955). En este sentido, este trabajo representa un estudio de los orígenes históricos de la secularización en la sociedad occidental. En él podemos apreciar cómo la tradición judeo-cristiana nos conduciría al origen mismo del proceso de secularización.

Este mismo año, aparece su trabajo «Sociology of religion and sociology of knowledge» (1963). Este es un trabajo reivindicativo, donde Berger advierte que a pesar de la investigación intensiva bajo los auspicios religiosos y algunas supervivencias de la tradición weberiana y durkheimiana, la sociología de la religión sigue siendo marginal a la interferencia sociológica, y esta marginalidad

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ BERGER, P., «Charisma and religious innovation: the social location of Israelite prophecy», *American sociological review* 28, 6, (1963).

⁸⁷ Ibid., pág. 950.

⁸⁸ Ibid., págs. 940-950.

es teóricamente inadmisibles. La sociología de la religión, señala Berger, debe ser entendida como una parte integral de la sociología del conocimiento y, en esta capacidad, debe ocuparse de ciertos problemas cruciales para la comprensión sociológica de la sociedad contemporánea.

En este sentido, Berger pretende enfatizar la importancia de la religión en el análisis de los procesos sociales, a través: 1º. De una crítica a la situación actual de comprensión de la religión como herramienta interpretativa: «La religión no constituye uno de los temas básicos de la sociología, o del análisis sociológico de la sociedad contemporánea»⁸⁹; 2º. A través de una reivindicación sociológica del papel de la religión: «A través de la historia humana la religión ha desempeñado un papel decisivo para la construcción y mantenimiento de universos. Esta afirmación no implica necesariamente la posición durkheimiana extrema de que la religión no ha hecho nada o no es nada fuera de esta función social, pero implica que esta función es sociológicamente central»⁹⁰.

Por último, en el año 1967 aparecen dos nuevos trabajos que ponen fin a esta etapa denominada como *primeros trabajos teológicos*: «A market model for the analysis of ecumenicity»⁹¹ y «Religious institutions»⁹².

En su trabajo «A market model for the analysis of ecumenicity», Berger propone un modelo⁹³ que identifica el éxito organizativo de una determinada confesión religiosa a un determinado contexto pluralista o de mercado abierto. En este modelo, tiene una importancia capital el desarrollo de un nuevo espíritu ecuménico que lleva consigo un resurgimiento del denominacionalismo que se ha caracterizado por un renovado énfasis histórico y teológico peculiar. Aparecen determinados *factores teológicos* en esta dinámica de mercado religioso, tales como: «1º. La especificación de clase de la población sociológicamente disponible para el protestantismo principal; 2º. El efecto de la inflación en todas las actividades de las organizaciones religiosas; 3º. El desarrollo de una burocracia

⁸⁹ BERGER, P-LUCKMANN, TH., «Sociology of religion and sociology of knowledge», op. cit., pág. 420.

⁹⁰ Ibid., pág. 422.

⁹¹ BERGER, P., «A market model for the analysis of ecumenicity», op. cit.

⁹² BERGER, P., «Religious institutions», en *Sociology*, De Smelser, Wiley & sons, New York 1967.

⁹³ Este modelo bergeriano es criticado por autores como VOAS, OLSON Y CROCKETT, en su obra: «Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong», op. cit., págs. 212-230.

denominacional cada vez más autónoma»⁹⁴, que merecen de un análisis sociológico. Este análisis, señala Berger, inevitablemente considerará estos factores como los motores principales en los fenómenos que se investigan; pero tal análisis puede corresponder a la mentalidad abierta al conceder la posibilidad de que los *factores teológicos* también puedan jugar un papel dentro de los límites de lo que es racionalmente posible e incluso, en ocasiones, trascender estos límites.

Esta visión bergeriana del mercado religioso es defendida por otros autores que consideran el paradigma de mercado religioso (market model) frente al monopolio religioso tradicional:

«Lejos de la idea de que la quiebra del *dósel sagrado* pone en duda la credibilidad de la religión, por el contrario, una religión monopólica apoyada y subsidiada por el estado tenderá a ser ineficiente, ya que, sin competencia, los agentes religiosos tendrán poco incentivo para ofrecer su fe con vigor y eficientemente»⁹⁵.

Por último, su trabajo «Religious institutions» (1967), tiene una particularidad propia, y es que parece pretender hacer una revisión o reflexión sobre los anteriores trabajos a esta fecha. Es decir, el autor vuelve a reincidir en temas ya expuestos, convirtiendo este artículo en una metateorización. Es decir, en una primera parte, Berger vuelve a incidir en el concepto de religión y en su integración dentro del análisis desde la sociología de la religión. En este sentido, nos encontramos con una serie de problemas a resolver: la definición de religión, la función social de la religión, su integración simbólica, estructural y de control social, etc. En una segunda parte, Berger desarrolla los avatares históricos de la religión como fenómeno social a través de las etapas pre-secular, secular y postsecular (sociedades pre-modernas, modernas y contemporáneas). Son pequeños esbozos de lo que el autor desarrollará a lo largo de su obra posterior en torno a la sociología de la religión y la secularización.

⁹⁴ BERGER, P., «A market model for the analysis of ecumenicity», op. cit., pág. 82

⁹⁵ STARK, R-IANNACCONE, L., «Rational choice propositions about religious movements», *Religion and the Social Order*, (1993), pág. 253.

En este sentido, nos encontramos ante lo que yo denomino como «teoría de la secularización como proceso dialéctico»⁹⁶.

Una vez analizadas los discursos de estas primeras obras bergerianas, podemos atrevernos a decir que todos ellos se caracterizan por tres particularidades: 1º. Tienen un definido carácter metasociológico. Es decir, tratan de situar a la sociología y, particularmente, la sociología de la religión en el discurso bergeriano, 2º. Tratan de diferenciar las particularidades de la teología y de la sociología, acentuando más sus desencuentros que sus lazos gnoseológicos; 3º. Son obras donde se encuentran potencialmente los desarrollos posteriores, tanto teológicos como sociológicos del pensamiento bergeriano, principalmente, de las etapas pre-secular y secular.

2. LA INFLUENCIA DE *THE SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY* EN LA TEOLOGÍA NEOTESTAMENTARIA.

En el año 2001, aparece una obra conjunta (L. Woodhead, P. Heelas y D. Martin) titulada *Peter Berger and the Study of Religion*, donde David G. Horrell escribe un capítulo: «*Peter Berger and new testament studies*». En este trabajo, Horrell hace hincapié en la importancia que las obras bergerianas, principalmente, *The social construction of reality* y *The sacred canopy* han tenido dentro de los estudios bíblicos.

Básicamente, Horrell viene a señalar que el trabajo teórico de Berger -y especialmente su tratado en coautoría con Luckmann- ha sido ampliamente investigado en estudios sociales y científicos del Nuevo Testamento. La principal causa de este uso de obras como *The social construction of reality* y *The sacred canopy*, se encuentran -señala Horrell- en el marco conceptual de Berger. Un marco que ha proporcionado una valiosa forma de apreciar la teología de los textos del Nuevo Testamento, haciendo ver cómo la teología -producida por seres humanos- construye un mundo humano significativo y da forma a la conducta humana que tiene lugar dentro de ese mundo. Es decir, este autor valora la capacidad que estas obras tienen para poder interpretar los textos

⁹⁶ Esta temática será tratada ampliamente en mi próximo libro titulado: *La teoría de la secularización como proceso dialéctico. Reinterpretando a Peter L. Berger*, Editorial Gami, Granada 2020.

neotestamentarios como parte de una teología (inmanente) con una valiosa capacidad de conformar espacios éticos y sociales.

Horrell considera que estas obras bergerianas son de gran importancia en los estudios recientes del Nuevo Testamento, principalmente, por lo que él denomina como «la creatividad y la perspicacia de Peter L. Berger»⁹⁷. Por otro lado, considera que la importancia de estas obras tiene mucho que ver con que son trabajos escritos por «un sociólogo cuyo campo primario de estudio empírico es el mundo contemporáneo»⁹⁸. Horrell también señala que otros motivos de la importancia de la obra de Berger en estos estudios sobre el Nuevo Testamento vienen determinados por lo que él denomina como *ganancias significativas*⁹⁹: 1º. Berger ofrece una nueva forma de acercarse al Nuevo Testamento, desde la perspectiva sociológica pero sin reducir la importancia del contenido religioso a meros epifenómenos, productos de determinaciones sociales o materiales; 2º. Con la noción de religión como un *dosei sagrado*, un universo simbólico, Berger ofrece una manera de unir preocupaciones teológicas y sociológicas; 3º. El trabajo de Berger ha proporcionado un estímulo para estudiar las formas en que las ideas teológicas legitiman las prácticas sociales particulares y los patrones de interacción social.

Las influencias de esta obra bergeriana en los actuales trabajos exegéticos del Nuevo Testamento se aprecian, particularmente, en la gran cantidad de conceptos procedentes de las mismas. Así, por ejemplo, Horrell señala conceptos tales como: el concepto de religión en tanto que «empresa humana por la que un universo sagrado queda establecido»¹⁰⁰; el enfoque del cristianismo primitivo como un «cosmos sagrado construido»¹⁰¹; la comprensión cristológica de la experiencia social como «estructura de plausibilidad»¹⁰²; el concepto de legitimación por el que se «legitima un universo simbólico, que como en el caso del evangelio de

⁹⁷ HORRELL, D., «Peter Berger and new testament studies», en L. WOODHEAD, P. HEELAS Y D. MARTIN., *Peter Berger and the Study of Religion*, op. cit., pág. 15.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., pág. 7.

¹⁰⁰ GAGER, J., *Kindom and community: The social world of early Christianity*, Englewood Cliffs, NJ 1975, pág. 9.

¹⁰¹ KEE, H., *Christian Origins in sociological Perspective*, SCM Press, London 1980, págs. 23-26.

¹⁰² THEISSEN, G., *Social reality and the early christians: Theology, Ethics, and the world of the New Testament*, Margaret Kohl trans., Edimburgo 1993, págs. 187-201.

Lucas ordena la historia en pasado, presente y futuro para los cristianos contemporáneos»¹⁰³; etc.

3. FENOMENOLOGÍA DEL «TERROR» Y RELIGIÓN SUSTANTIVA: LA FUNDAMENTACIÓN DE LA «TEOLOGÍA DEL NOMOS RELIGIOSO».

«Para Berger, la religión nace como una respuesta colectiva ante la amenaza del caos y del desorden...Las religiones infunden una sensación de protección y seguridad al individuo»¹⁰⁴.

La teología bergeriana está muy influenciada por el concepto de religión que define cada una de las etapas del pensamiento socio-religioso del autor. En este sentido, cuando hablamos de *fenomenología del terror* queremos evidenciar la importancia que tiene la obra *The sacred canopy* (1967) y el concepto de religión propio de la teología sociológica, en la *teología del nomos religioso* de Peter Berger. Esto es, la influencia que el concepto fenomenológico de religión tiene en la construcción social de esta teología. Por otro lado, cuando nos referimos a la *religión sustantiva* también queremos señalar la importancia que en Berger tiene la obra señalada como punto de partida desde un concepto de religión, influenciado por la fenomenología de la religión de la etapa pre-secular, a un concepto de religión que fundamentará su teología en las etapas secular y post-secular (teología del rumor y de la desecularización).

Nuestra intención, en este punto, va a consistir en mostrar cómo en esta obra (*The sacred canopy*) -último trabajo teológico de la etapa pre-secular-, se van a configurar una serie de elementos que muestran el paso de una religión fenomenológica, a una religión funcionalista (característica de la teología sociológica o pre-secular) y, por último, a una concepción sustantivista de la religión¹⁰⁵.

¹⁰³ ESLER, PH., *Community and gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lucan theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pág. 19.

¹⁰⁴ GRIERA, M., *Peter L. Berger. La sociología como forma de conciencia*, op. cit., pág. 75.

¹⁰⁵ Para más información, ver: MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., pág. 665.

Partimos de una premisa fundamental para comprender el pensamiento teológico bergeriano: <a Berger le preocupa definir la religión para poder definir su teología>. Es decir, partiendo de *The sacred canopy*, nuestro autor se pregunta por los fundamentos antropológicos, sociológicos, fenomenológicos, etc de la religión, así como por el lugar que ocupa en tanto que empresa humana de construcción de mundos humanamente significativos. La respuesta de nuestro autor es la siguiente: «1º. Dar sentido; 2º. Evitar el caos anómico; 3º. Dominar la contingencia de las denominadas *situaciones marginales*»¹⁰⁶. El concepto de religión, por tanto, ocupa un lugar significativo a la hora de entender el desarrollo de la teología bergeriana. La religión va a «posibilitar una interpretación del mundo y una construcción de creencias sobre las relaciones entre las fuerzas sobrenaturales y naturales así como del entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos»¹⁰⁷. El carácter humano de la religión lo refleja Berger cuando advierte que «la misma actividad humana que produce la sociedad es también la que produce la religión, situándose siempre ambos productos en una mutua relación dialéctica»¹⁰⁸.

La primera definición que encontramos en *The sacred canopy* (1967) sobre la religión, contiene términos heredados de la fenomenología clásica de la religión para definirla:

«La religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido. Dicho de otro modo, la religión es una cosmización de tipo sacralizante. Por sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, y se cree que reside en ciertos objetos de experiencia»¹⁰⁹.

De igual modo, Berger he uso de la sociología del conocimiento para llevar a cabo una interpretación de la religión de carácter fenomenológico. El papel que se le otorga a la religión (siempre entendida como empresa humana) como constructora y conservadora del mundo y de la realidad social (nomos), y la consideración que establece que «en la religión se encuentra la autoexteriorización del hombre de mayor alcance, que la religión es el intento más claro de concebir

¹⁰⁶ MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 198.

¹⁰⁷ MARDONES, J. M^a., *El discurso religioso de la modernidad*, Anthropos, Barcelona 1998.

¹⁰⁸ BERGER, P., *The social reality of religion*, op. cit.

¹⁰⁹ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 25.

el universo entero como algo humanamente significativo»¹¹⁰, hacen de la misma un elemento clave en la legitimación social y existencia del individuo. Por otro lado, Berger advierte que la religión, además de desempeñar una labor social y humana, también desempeña una función suprahumana que establece una relación con el cosmos sagrado:

«La religión es aquí definida como una empresa humana porque es así como se nos manifiesta como fenómeno empírico. Dentro de esta definición, el problema estará en determinar si la religión puede ser también algo más que lo que queda entre paréntesis, que es lo que por supuesto debe ser desde un punto de vista científico»¹¹¹.

The sacred canopy (1967), fundamenta el paso de la concepción funcionalista a la concepción sustantivista. Podríamos decir, que es una obra que se anticipa al desarrollo de esta concepción en obras propias de la etapa secular y post-secular como *A rumor of angels* (1969) o *Questions of faith* (2004), principalmente. En este sentido, Berger pretende descubrir las raíces epistemológicas y existenciales del concepto sustantivista de la religión. Es por eso, que se centra en la mencionada obra para concretar los conceptos que configuran la nueva concepción religiosa.

El principal elemento de este proceso de acomodo de la religión funcionalista a la religión sustantivista, viene determinado por el concepto de <lo extraordinario> como carácter configurador de sentido, que determina y otorga el estatus de sagrado a los sucesos cotidianos. Así pues, la pérdida de ese carácter extraordinario (lo sobrenatural) es lo que pervierte gnoseológicamente la vivencia de la vida cotidiana como una profanación. Aparece ya, algo que será clave en el desarrollo de la teología del nomos religioso (teología sociológica) y de la <teología de rumor y de la espera> de etapas posteriores: «la secularización entendida como proceso de desacralización y derivación en los *nomos seculares*»¹¹². Es decir, con el término <desaparición de lo sobrenatural>, Berger adelanta ya las perspectivas futuras de su teología (principalmente de la teología que se desarrolla en la etapa secular <teología del rumor>, y en la etapa postsecular o desecular <teología de la espera>):

¹¹⁰ Ibid., pág. 28.

¹¹¹ Ibid., pág. 190, (nota 34).

¹¹² MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 200.

«El término sobrenatural denota una categoría religiosa fundamental, a saber, la existencia de otra realidad, últimamente significativa para el hombre y que trasciende la realidad en la que se desenvuelve nuestra realidad cotidiana. Es esta creencia fundamental, más que esta o aquella modalidad histórica de la misma, lo que se pretende que ha desaparecido o está en vías de desaparecer en el mundo moderno»¹¹³.

La religión como empresa de mundos significativos y como conexión con el espacio sagrado (sobrenatural), aparece como constructora y conservadora de mundos socialmente establecidos. De este modo, Berger considera que la religión adquiere un carácter funcionalista con tintes luckmannianos, posibilitando que la religión se vuelva no sólo un fenómeno social, sino el fenómeno antropológico por excelencia, como una *simbólica auto trascendencia*. Partiendo de la relación directa entre religión-construcción humana, todo lo humano pasa a ser considerado religioso. Esto es, volvemos a la dialéctica del creador y del producto creado (el hombre crea la religión pero, no por eso, debe ser necesariamente constitutivo de la religión).

Una vez puestas las bases de la dinámica que establece la relación entre universo simbólico-religión-construcción humana, Berger va a buscar anclajes específicamente sustantivos de la religión. Nos estamos refiriendo, claro está, al proceso de legitimación: «un conocimiento socialmente objetivado que sirve para justificar y aplicar el orden social»¹¹⁴. Desde la perspectiva funcionalista de la religión, el autor considera que se establece una precariedad de la realidad dentro de los mundos sociales construidos. Una precariedad que no da una firmeza consistente al orden social (interiorización a nivel de conciencia de un orden de instituciones). Por otro lado, la «definición sustantiva de la religión defiende que la legitimación pertenece al ámbito de las objetivaciones sociales, al denominado <carácter cognitivo> de una determinada comunidad»¹¹⁵:

«Todo el conocimiento socialmente objetivado es legitimación. El nomos de una sociedad se legitima ante todo a sí mismo, y ello sólo por su propia condición de existir como tal»¹¹⁶.

¹¹³ BERGER, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 2.

¹¹⁴ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 29; Ver también: WILSON, J., «The de-alienation of Peter Berger», *Soundings* 52, (1969), pág. 428.

¹¹⁵ MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 202.

¹¹⁶ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 30.

Sin embargo, como hemos señalado, esta definición funcionalista de la religión no es del agrado de Berger, pues, considera que «hay modalidades de auto trascendencia y concomitantes universos simbólicos muy diversos, cualquiera sea la identidad de sus orígenes antropológicos»¹¹⁷. Es aquí, en esta definición, donde Berger muestra lo que a nosotros nos debe importar en esta investigación doctoral. Es decir, nuestro autor no comparte una definición de religión que la identifica exclusivamente con la acción social del individuo: «la religión no debe reducirse, únicamente, a las *funciones* pues, siempre cabe la posibilidad de plantear el criterio de delimitación entre una función religiosa y otra función no religiosa»¹¹⁸. Berger recurre, en última instancia, a una *definición sustantiva de la religión*¹¹⁹. Sin embargo, no le interesa cualquier definición sustantiva de la religión, sino solamente aquella que relaciona a la religión con la categoría de lo sagrado. Este proceder epistemológico desde la sociología del conocimiento, hace posible postular la religión en términos de un universo simbólico que legitima las realidades sociales y los <cosmos empíricamente dados>, desde una concepción del universo (simbólico) como algo humanamente significativo.

¹¹⁷ Ibid., op. cit., pág. 177.

¹¹⁸ MARTÍN HUETE, F., op. cit., pág. 201.

¹¹⁹ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 177.

Capítulo III

La teología de *The Sacred Canopy*

1. TEOLOGÍA ANTROPOLÓGICA Y ALIENACIÓN.¹²⁰

Además de la ya mencionada legitimación, otra de las aportaciones fundamentales de su obra *The sacred canopy* (1967) es que la religión ha sido la principal fuerza alienadora del mundo. Esta sentencia viene determinada por la función que tiene la religión a la hora de ejercer una nomización (orden) de la realidad, frente a las situaciones marginales y la anomia (caos). De igual modo, la alienación religiosa es la mistificación (proyección en sentido feuerbachiano) de atribuir a Dios, al destino, aquello que es obra de los hombres; es decir, de configurar la realidad social de acuerdo a un ordenamiento sagrado suprahumano, fuera del alcance del individuo, pero necesario para el mantenimiento y funcionamiento de las estructuras de plausibilidad social y existencial. Desde las distintas funciones que Berger otorga a la religión (construcción y conservación del mundo), y una vez que el autor ha expuesto por medio de las distintas teodiceas históricas las características de la religión en tanto que fuerza legitimadora del ordenamiento social (establecimiento de un orden sacro del cosmos frente al caos y como justificación y explicación de los diferentes fenómenos anómicos); se centra en analizar las relaciones existentes entre religión

¹²⁰ Para más información, ver: MARTÍN HUETE, F., «La religión como fenómeno de alienación y desalienación en la sociología bergeriana», *Persona y sociedad* 29, 3, (2015), págs. 39-57; MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., págs. 256-263.

y alienación¹²¹ dentro de la dialéctica social, por un lado, y dentro del fenómeno de la religión como agente nomizador, por otro.

Berger, defiende una concepción psicológica de la religión (heredada de las influencias de autores como Jung), según la cual, ésta aparece en la historia como una fuerza de conservación y agitación del mundo. En este sentido, la religión se ha configurado como una fuerza alienadora y desalienadora.

Siguiendo las aportaciones de autores como Feuerbach, Freud y el propio Jung, Berger considera que la religión constituye una inmensa proyección de significaciones humanas en la fría amplitud del universo. Proyecciones que revierten sobre sus productores (individuos) en forma de realidad de un orden trascendente (supraordinal). Estas proyecciones, sin embargo, hacen clara referencia a la producción propiamente humana de las mismas (productos de la actividad y de la conciencia humana), pero siempre haciendo referencia a algo distinto que el mundo humano en que se originan. Es decir, nos encontramos ante la consideración bergeriana de referir tales proyecciones religiosas a *algo más que el mundo humano en que se originan*. Aparece, nuevamente, el problema de la objetivación en el transcurso socializador del individuo:

«La objetivación implica la producción de un mundo social real, exterior a los individuos que lo habitan, y la interiorización implica que este mismo mundo social tendrá el estatus de realidad dentro de la conciencia de esos individuos»¹²².

2. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS Y SOCIOLOGICAS (APÉNDICE II). LOS PROBLEMAS DEL MARCO DE REFERENCIA Y EL UNIVERSO DISCURSIVO DE LA TEOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN.

Al final de *The sacred canopy* (1967), nos encontramos con una pequeña e interesante reflexión, por parte de nuestro autor, sobre las relaciones que se establecen entre las disciplinas teológica y sociológica. Como anteriormente se señaló al hablar de los *primeros escritos teológicos*, autores como J. Estruch

¹²¹ BERGER, P., *The precarious vision*, op. cit., pág. 125.

¹²² BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., págs. 85-86.

consideran que en esta parte de la obra, lo que pretende Berger es hacer ver que la teología (fe) debe ser interpretada con «los mismos instrumentos analíticos que aplica la sociología al estudio de (la religión) entendida como fenómeno social»¹²³. Nos encontramos ante un discurso entre lo metasociológico -que pretende continuar lo desarrollado ya en obras como *Invitation to sociology* (1963)-, y que añade una nueva componente referente a la interacción de la sociología con la teología, -que será continuado en obras tan importantes como *Sociology reinterpreted* (1983). Como el propio autor señala, *The sacred canopy* «ha sido desarrollado dentro del marco de referencia de la teoría sociológica. No cabe buscar en parte alguna de este trabajo implicaciones teológicas o antiteológicas»¹²⁴. Sin embargo, aunque la intención de Berger es la que él mismo señala, no es menos cierto que esta obra constituye una piedra angular en la interpretación teológica del pensamiento bergeriano. Berger pretende definir el marco teológico de la realidad social a través de lo que denomina como *un marco de referencia sociológico*, principalmente, por motivos metodológicos. Es decir, aparece aquí lo que hemos denominado como *paradoja metodológica*. Esta paradoja viene definida por la intencionalidad del discurso metodológico, por un lado, y por la realidad empírica de los resultados, por otro lado. Para entenderlo mejor, nos estamos refiriendo a que si la intención de Berger es la de diferenciar entre la sociología y la teología, debido a sus respectivos marcos de referencia empíricos (sociología) y no empíricos o normativos (teología), dentro de la disciplina denominada como sociología de la religión va a aparecer un nuevo marco de referencia donde los dos anteriores quedan poco definidos, aunque la intención de tal disciplina sea la de mantener sendos intereses dentro de universos de discurso propio. Berger también parece darse cuenta de esta problemática cuando, más adelante, advierte: «deseo no ser mal interpretado, especialmente por el lector que se interesa por la teología (a quien, lo admito, dedico una particular atención)»¹²⁵. De igual modo, el autor también advierte:

«En el curso de la argumentación de este mismo libro, me pareció necesario declarar que cualquiera de mis declaraciones hechas aquí ponen siempre entre paréntesis el status último de las definiciones religiosa de la realidad. Lo hice

¹²³ ESTRUCH, J., «Peter L. Berger: Para una teoría sociológica de la religión», op. cit., pág. 186.

¹²⁴ BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, op. cit., pág. 247.

¹²⁵ Ibid., pág. 248.

especialmente cuando sentí el peligro de que un ateísmo metodológico pudiese ser interpretado como un ateísmo a secas»¹²⁶.

Es muy difícil, y el propio Berger así lo percibe, plantear un discurso dentro de una pretendida sociología de la religión donde los marcos de referencia y los intereses de ambas disciplinas (sociología y teología) no puedan ser mal interpretadas en sus respectivos *universos de discurso* propios. Este es un problema que, como antes hemos señalado, aparece en obras más tempranas como *Invitation to sociology* (1963) y otras más tardías como *Sociology reinterpreted* (1983).

Así, por ejemplo, en esta primera obra (1963), donde el autor deja claro que no es un tratado de sociología de la religión, analiza ya temas tan relevantes como la discordancia metodológica y las diferencias entre Sociología y Teología:

«La sociología no es independiente del tiempo ni es una empresa forzosa de la mente humana...Pero la religión ha sido poco menos que universal al incitar una intensa preocupación mental a través de toda la historia de la humanidad...esto no significa que la teología sea un fenómeno universalmente presente en la mente, pero al menos pisamos un terreno seguro si decimos que el pensamiento humano siempre parece haber estado dirigido hacia los problemas que ahora constituyen la materia principal de esta disciplina»¹²⁷.

De igual modo, en su obra posterior *Sociology reinterpreted* (1983), o tratado de metasociología como él lo denomina, también continúa con las divergencias que acontecen entre ambas disciplinas:

«La sociología no puede resolver el problema del relativismo en el sentido de arbitrar entre sistemas de significado en conflicto mediante el intento de llegar a la verdad última. Esta tarea debe encomendarse, de ser posible, a la filosofía, a la ética o a la teología»¹²⁸.

En esta obra, Berger también hace una aclaración respecto a los campos vedados a la sociología de la religión dentro de la teología. Considera que la sociología de la religión debe desarrollar una descripción fenomenológica de la experiencia religiosa, siendo la teología una disciplina que debe ocuparse del ámbito de lo sobrenatural (sobrenatural=reducción del espacio teológico-

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ BERGER, P., *Invitation to sociology*, op. cit., págs. 43-44.

¹²⁸ BERGER, P., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 111.

interpretativo de la realidad social). El autor advierte que al hacer sociología de la religión estamos haciendo teología “entre comillas”. Es decir, si nos referimos a una religión como la musulmana, y hablamos de Mahoma, la descripción de la experiencia religiosa musulmana «tiene que dejar en suspensión rigurosamente el status ontológico último de esta experiencia»¹²⁹. Podemos ver así, cómo Berger distingue los distintos espacios que deben ocupar ambas disciplinas: la sociología de la religión se ocuparía del análisis fenomenológico y la teología del análisis ontológico de la realidad social.

Por último, esta obra (*Sociology reinterpreted*) también nos ofrece una curiosa particularidad entre ambas disciplinas. Nos referimos a las mínimas características que deben tener tanto el sociólogo como el teólogo a la hora de invadir e interpretar el espacio gnoseológico de la otra disciplina:

«Un teólogo que tenga una mínima sensibilidad sociológica tendrá que contar con el carácter construido de los sistemas sociológicos. El teólogo que entienda de sociología sentirá el impulso de buscar aquellos criterios de validez universal de la verdad religiosa que trasciendan el relativismo del tiempo y del espacio... En cuanto a la influencia inversa de la teología sobre la sociología, es menos directa. No hay duda que se puede hacer gran cantidad de sociología careciendo de la menor sensibilidad teológica. Pero, cuando menos, el sociólogo de la religión tendrá que poseer algo parecido a un oído teológico pues de otro modo no será posible ese acto de escucha, válido para la interpretación»¹³⁰.

Sin embargo, la obra fundamental donde Berger desarrolla esta temática y donde desemboca lo ya analizado en estas obras anteriores es *The sacred canopy* (1967). En esta obra, el autor se pregunta cómo comenzar a teologizar desde el principio. En nada nos ayuda, advierte Berger, la explicación de los marcos de referencia distintos. Si seguimos esta teorización, corremos el peligro de caer en el *atricheramiento pacífico* o el ignorar problemas tales como el relativismo y el pluralismo. Ante esta situación de mirar para otro lado, la teología -señala Berger- puede caer en el error de la mala interpretación del objeto del discurso o marco de referencia. Un ejemplo de ello, lo tenemos en la distinción entre religión y fe (sociólogo), o cristianismo y fe (teólogo). Esta interpretación interesada «permite a la teología proseguir su trabajo desde una absoluta objetividad»¹³¹. Lo que Berger defendía en su obra *The precarious vision* (división entre religión y fe

¹²⁹ Ibid., pág. 126.

¹³⁰ Ibid., pág. 128.

¹³¹ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 255.

cristiana) le parece aquí inadmisibile¹³². El motivo fundamental, advierte el autor, es que «los mismos instrumentos analíticos (de la erudición histórica, de la sociología, etc) pueden aplicarse tanto a la religión como a la fe»¹³³. En definitiva, Berger apuesta por una teología que busque establecer una correlación paso a paso, con lo que empíricamente se puede decir del hombre. En este sentido, considera que «esta empresa es una labor semejante a un diálogo entre la sociología y la teología»¹³⁴.

La importancia de este apéndice que nos encontramos en *The sacred canopy* (1967), es que es fundamental a la hora de tratar lo que he denominado como *teología del rumor* y que va a constituir la tercera parte de esta investigación. El propio Berger deja claro la importancia de este pequeño trabajo (apéndice) a la hora de dar un giro a su teología, que pasa, ahora, de ser una teología sociológica a una teología antropológica o inductiva. En este sentido, el propio autor ya advierte que su nueva obra (*A rumor of angels*, 1969) es fruto de la insatisfacción de creer no haberse explicado bien en cuanto a los temas teológicos insertos en sus planteamientos sociológicos de análisis de la experiencia religiosa (*The sacred canopy*). Lo cierto es que este pequeño apéndice es, junto a su artículo «A sociological view of the secularization of theology» (1967), la puerta de entrada a una nueva visión de la teología bergeriana:

«En una de mis obras recientes, *The Sacred Canopy*... traté de resumir lo que opino sobre algunos rasgos esenciales que deberían caracterizar el enfoque sociológico de la religión, y me esforcé por aplicar mis criterios al análisis de la situación religiosa contemporánea...Me considero también un cristiano, si bien no he encontrado aún la herejía dentro de la cual se acomodarían mis puntos de vista teológicos. Todo esto hizo que me preocupara el efecto que posiblemente tendría *The Sacred Canopy* en sus lectores, y por ello añadí un apéndice sobre algunas de las posibles implicaciones teológicas del tema del libro. El presente libro (*A rumor of angels*) es consecuencia de esa insatisfacción»¹³⁵.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid., pág. 256.

¹³⁴ Ibid., pág. 258.

¹³⁵ BERGER, P., *A rumor of angels*, op. cit., págs. 9-10.

3. LAS RAÍCES DE LA SECULARIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA: ORÍGENES DE LA «TEOLOGÍA DEL RUMOR».

En el año 1967, Berger publica un trabajo titulado «A sociological view of the secularization of theology». Este trabajo es de gran importancia en la medida en que actúa de puente entre un primer periodo del pensamiento (primeros escritos teológicos), y otro periodo que empezaría en el año 1969 con la publicación de *A rumor of angels*, abriendo la puerta a la que hemos denominado como etapa de la teología secular o *teología del rumor*. Algunos autores, como Joan Estruch, consideran que este pequeño trabajo es como una elaboración complementaria y de prolongación sociológica a *The sacred canopy*. Sin embargo, nosotros creemos que también puede ser catalogada de complementaria a la obra de 1969. En ella, encontramos una serie de reflexiones sobre los problemas y avatares de la teología secular cuya intención es la de situar el origen y problemáticas futuras de ésta. En este sentido, vemos cómo recoge reflexiones ya hechas en *The sacred canopy*, y cómo aventura desarrollos que serán explicitados en las obras que comprenden la etapa comprendida entre 1969 y 1999. Nos estamos refiriendo a las obras correspondientes a esta etapa, ya mencionadas en el plan de trabajo de esta tesis doctoral (etapa secular).

En este trabajo, Berger apuesta por una visión sociológica del fenómeno teológico, en la medida en que nuestro autor considera que la sociología del conocimiento es un reto para la teología. Por otro lado, este trabajo nos proporciona una de las primeras significaciones del que será un concepto fundamental en la sociología de la religión bergeriana: *la secularización de la conciencia*. Esta significación aparece cuando el autor advierte que «la sociología puede demostrar con facilidad cómo grandes segmentos de la tradición pasan a ser irrelevantes (subjétivamente sin sentido e inaceptables) al hombre de la calle»¹³⁶. La solución está, afirma Berger, en reinterpretar la tradición para que sea relevante (subjétivamente significativa y aplicable de forma práctica). Es decir, nos encontramos ante lo que Berger denomina -en su obra *A rumor of angels* (1969)- como *el reto sociológico de la teología*. Por tanto, se requiere hacer un esfuerzo de acomodación teológica al hombre de la calle. A través de la sociología, la teología puede realizar esa adaptación de la tradición religiosa como

¹³⁶ BERGER, P., «A sociological view of the secularization of theology», op. cit., pág. 5.

prioridad cognitiva y práctica en las presuposiciones de los individuos. Esta reinterpretación de la tradición cristiana supone, para los teólogos seculares, un *aggiornamento* entre ésta y la conciencia moderna. Se da por supuesta, por tanto, dentro de esta corriente teológica secular, la conciencia secularizada como dato empírico de validez cognitiva.

Así pues, como se ha señalado anteriormente, este artículo es de gran importancia, pues supone un puente entre la teología sociológica de *The sacred canopy* (1967) y la teología secular de *A rumor of angels* (1969). En él se recogen los postulados desarrollados en aquella obra y ofrece algunos fundamentales postulados que van a determinar la crisis de la religión debida al binomio modernización-pluralización desarrollada en obras posteriores. Berger hace referencia, por vez primera, a una denominada *teología radical secular* o <nueva teología> que está relacionada con la pérdida y desilusión ante valores religiosos y sociales. Este movimiento (desde la teología protestante), advierte el autor, que se ha hecho cada vez más radical y extendido bajo la denominación de *teología de la muerte de Dios* o teología postcristiana, se ha convertido en un problema público¹³⁷ en la medida en que ha calado en la conciencia de muchos individuos que no consideran ya las explicaciones religiosas como fundamentales en el desarrollo del devenir cotidiano:

«Los teólogos profesionales declaran que su disciplina debe comenzar con la presuposición que no hay Dios. Clérigos, incluso obispos, a cargo del desempeño de la adoración pública proclaman la insensatez de oración. Empleados asalariados de organizaciones religiosas afirman que las organizaciones están destinadas a desvanecerse, y cuanto antes mejor. A un observador externo, digamos un erudito musulmán de la religión occidental, todo esto bien podría aparecer como una manifestación extraña de intelectual trastorno o institucional suicidio. Un observador familiarizado con el fondo de estas ideas puede, por supuesto, mostrar que no surgieron de la nada, pero esto todavía no explica por qué han alcanzado su peculiar virulencia en este momento, ni cómo pueden hacerlo tan plausiblemente presentarse a sí mismos como la ola del futuro»¹³⁸.

Nos encontramos, pues, ante los primeros estadios de una reflexión sobre la secularización aplicada a la teología y especialmente a una de sus más devastadoras consecuencias: *la secularización de la conciencia moderna*. Esto se

¹³⁷ Ibid., pág. 1.

¹³⁸ Ibid., pág. 3.

debe, a lo que el autor denomina como *problema de la juventud*¹³⁹; es decir, una disolución generalizada de valores sociales y religiosos, unida a una crisis institucional como marco estructural de plausibilidad.

Etimológicamente consideradas, Berger señala que estas ideas tienen su origen en dos circunstancias clave: 1º. Las controversias de la teología protestante de la segunda guerra mundial; 2º. La publicación en 1963 del libro de John Robinson *Honestidad con Dios*. A partir de este momento, el fenómeno de la «teología secular» crece debido al aumento de figuras teológicas que han defendido estos argumentos de Robinson (William Hamilton, Paul Van Buren, Gabriel Vahanian, Thomas Altizer y, últimamente, Harvey Cox. Paul Tillich, entre otros). Por otro lado, Berger advierte que los orígenes de este movimiento hay que verlos en antecedentes europeos inmediatos que son los precursores de la nueva teología: Rudolph Bultmann y Dietrich Bonhoeffer. Además, señala Berger, «mientras el movimiento continúa siendo definitivamente protestante, ha encontrado un aggiornamento entre católicos y entre los judíos liberales»¹⁴⁰. El contenido ideal de este movimiento, como señala Berger, consiste en una negación, en diversos grados y en diferentes motivos, de la validez objetiva de las afirmaciones sobrenaturales del cristiano tradicional. Dicho de otra manera, el movimiento muestra un cambio de una perspectiva trascendental a una perspectiva inmanente, y de una comprensión objetiva a una comprensión subjetiva de la religión (privatización). Berger resume en dos características esta corriente teológica: 1º. «Se parte de la premisa de que no hay Dios»¹⁴¹; 2º. «Relación con standards como cristianismo sin religión, teología atea o teología de la muerte de Dios»¹⁴². Es decir:

«La escatología cristiana deja de referirse a las intervenciones de un Dios trascendente, pero se convierte una perspectiva ética sobre la actualidad de asuntos políticos»¹⁴³.

¹³⁹ Ibid., pág. 1.

¹⁴⁰ Ibid., pág. 3.

¹⁴¹ Ibid., pág. 1.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

Otro de los elementos importantes de este nuevo movimiento teológico-secular es, según Berger, la destradicionalización o falta de legitimidad de la tradición en el mundo moderno. En este sentido, señala que:

«Los teólogos seculares comparten una presuposición común, que las afirmaciones religiosas tradicionales no son sostenible, ya sea porque lo hacen no cumplir con ciertos filosóficos modernos o criterios científicos de validez, o porque son contrarios a una supuesta visión moderna del mundo que de alguna manera es vinculante»¹⁴⁴.

Se produce una crisis de las instituciones religiosas como garantes del contenido religioso tradicional y en la tradición. Sin embargo, el autor observa una paradoja dentro de este movimiento que puede hacerlo poco sostenible: si por un lado, critica la tradición como garante del sentido (también religioso), por otro lado, hace uso de esas mismas tradiciones religiosas para desarrollarse y legitimarse. Berger refleja esta contradicción en el siguiente argumentario de la nueva corriente teológica secular:

«No podemos más tiempo mantener este o aquel elemento de la tradición, o quizás no incluso mantener la tradición en sí. Esta conclusión podría, por supuesto, resultar en el rechazo de la empresa teológica como tal o de las instituciones eclesásticas que encarna la tradición. Lo interesante de los teólogos seculares, sin embargo, es que no saquen esta conclusión. No solo continúan operando como teólogos, pero la mayoría de ellos lo hacen dentro del contexto de instituciones eclesásticas tradicionales. Esto crea una cierta cantidad de tensión práctica obvia y también teórica. El problema de la tradición en consecuencia, es de gran urgencia»¹⁴⁵.

Como anteriormente se señaló, las raíces de este movimiento hay que buscarlas en la propia tradición cristiana, principalmente, bíblica. En este sentido, afirma Berger, debemos tener en cuenta los conceptos derivados de la filosofía existencial (particularmente la de Heidegger), como los procedimientos operativos estándar del ejercicio de traducción particular de Bultmann y su famoso programa de *desmitologización*. Nos encontramos ante un ejercicio de traspaso de lo trascendente hacia lo inmanente, derivado de un rechazo a una visión mitológica del mundo que «no podemos por más tiempo mantener»¹⁴⁶. Con este sistema y consistencia, todo el marco trascendental de referencia de la tradición cristiana es

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid., pág. 4.

demolido (Dios ya no actúa en el mundo). Nos encontramos ante el tan vociferado *silencio de Dios* de los teólogos seculares. Por lo tanto, la ontología trascendental se vuelve antropología inmanente. La sociología puede demostrar con la suficiente facilidad que grandes segmentos de tradición religiosa tradicional se han convertido en irrelevantes (es decir, subjetivamente sin sentido y/o prácticamente inaplicable) al hombre en la calle. Sin embargo, la solución a este movimiento teológico secular la advierte Berger en reinterpretar la tradición para que vuelva a ser relevante (es decir, subjetivamente significativa y prácticamente aplicable). Es decir, que la teología y la práctica eclesial se acomoden a sí mismos a los presupuestos de la realidad del hombre en la calle. Además, los programas derivados sociológicamente para la teología y la iglesia deben dar prioridad cognitiva y práctica a las presuposiciones de la realidad del hombre en la calle.

La teología secular debe ser entendida, afirma Berger, como:

«El particular movimiento teológico que emerge en una situación en la que las certezas religiosas tradicionales se han convertido progresivamente en menos creíbles, no necesariamente porque el hombre moderno tenga intrínsecamente acceso superior a la verdad, sino porque existe en una situación sociocultural que socava esas certezas religiosas»¹⁴⁷.

Por otro lado, la reinterpretación de la tradición cristiana por los teólogos seculares implica un acomodo entre la tradición y la conciencia moderna. Es decir, la tradición está hecha para ajustarse al estándar cognitivo y normativo de la supuesta conciencia moderna. Estaríamos, afirma Berger, frente a un movimiento similar al famoso programa feuerbachiano de reducción de la teología a la antropología. Ante dicho fenómeno, no queda otra opción que explicar cómo la secularización, tanto en la sociedad como en la conciencia, es en sí misma un fenómeno que debe ser explicado. Apreciamos, también aquí, una curiosidad entre los postulados bergerianos y los feuerbachianos dentro de esta concepción secular de la teología. Nos estamos refiriendo a que existe una relación entre el concepto bergeriano de religión: «Empresa humana de construcción de mundos humanamente significativos», y la concepción de Feuerbach sobre la teología: «La teología es una proyección de los deseos humanos». Parece, por tanto, que ambas concepciones religión-teología quedan identificadas bajo el binomio

¹⁴⁷ Ibid., pág. 6.

construcción-proyección, siempre desde un proceso ascendente e inductivo que va desde de la inmanencia a la trascendencia.

Berger recurre, nuevamente, a la noción weberiana del *desencanto del mundo* y a la noción de Schütz de la *pluralización de los mundos de vida social* para explicar el proceso de secularización. De igual modo, apela a los denominados *portadores* de la modernización (urbanización, industrialización, burocratización, medios de comunicación de masas, etc). La secularización de la conciencia y la pluralización de la sociedad deben ser entendidos juntos, como dos facetas del mismo proceso general y dialéctico.

Berger introduce en este trabajo un debate que será tratado ampliamente en obras posteriores. Este debate no es otro que el de la defensa o adaptación de las instituciones religiosas ante el binomio moderno: tradición versus pluralismo religioso. El problema que se plantea como resultado de un proceso de des-objetivación es simple: ¿cómo perpetuar una institución cuyas realidades no son ya presuposiciones socialmente dadas por sentado?. Aquí es, señala Berger, donde aparecen los dolores de cabeza de los teólogos, o más exactamente, de esos teólogos que continúan operando como funcionarios de la legitimación de la institución religiosa. Los teólogos seculares han respondido diciendo que la solución al problema está en preguntamos qué opciones son posibles en nuestra situación. Hay dos opciones fundamentales: 1º. El atrincheramiento o el *aggiornamento*. Es decir, la institución puede tomar una postura defensiva frente al proceso de pluralización secularizante, y continuar afirmando las viejas objetividades, continuar con su propia vida y pensamiento como si nada hubiera pasado; 2º. La institución puede acomodarse a este *proceso exterior* de variedad de prácticas y teóricos compromisos. Un ejemplo importante, señala Berger, es la iglesia católica, que hasta hace muy poco se ha enfrentado al mundo moderno en casi todas partes en una postura de defensividad determinada y, como resultado, ha sufrido una secularización cuantitativa y cualitativa.

Berger se pregunta por cuál es la respuesta de los teólogos seculares ante esta situación propia de las sociedades modernas. En palabras de nuestro autor: «Los teólogos seculares se han rendido al enemigo»¹⁴⁸. La nueva teología secular se halla en un extremo opuesto de la defensa de las posturas teológicas que él

¹⁴⁸ Ibid., pág. 11.

comparte. En este sentido, únicamente se plantea la autoliquidación final de la empresa eclesiástico-teológica como tal. El aggiornamento de los teólogos seculares a la modernización se ha vuelto total. Berger, sin embargo, advierte de una paradoja que se produce en las postulaciones de los teólogos seculares: «Los teólogos seculares, por un lado, predicen el fin de la tradición y, por otro lado, continúan operando dentro del contexto de las instituciones eclesiásticas tradicionales»¹⁴⁹. El problema de esta teología es, afirma Berger, lo que denomina como *problema de las gramáticas*; es decir, si negamos todo lo anteriormente plausible (tradición), ¿cuál es el camino que ahora se propone para volver a generar nuevos marcos de sentido existencial? (crisis de las teodiceas seculares)¹⁵⁰. Es decir, las herramientas utilizadas por esta teología secular (racionalismo filosófico, positivismo, filosofías de la historia, así como las derivadas del existencialismo, el psicoanálisis, la sociología o la lingüística, etc.) no solucionan el problema. La realidad moderna se ha convertido, afirman éstos (teólogos seculares), en el único criterio válido para el manejo de la tradición. Esta claudicación, es considerada por Berger como una negociación con la conciencia secularizada. Como ejemplo de esta negociación, Berger señala lo siguiente:

«Te daremos el nacimiento virginal, pero guardaremos la Resurrección... Usted puede tener el Jesús de la historia, pero mantendremos el Cristo de la fe apostólica»¹⁵¹.

Así pues, advierte Berger, la transformación de la trascendencia a la immanencia, y el cambio de la objetividad a la subjetividad, está completado. Lo paradójico, señala el autor, es que en esta situación uno puede sentirse a salvo de las fuerzas secularizadoras y subjetivadoras que amenazan la tradición. Berger resume en una frase lo que para él representa la teología secular: «La teología secular es una rendición ante la modernidad»¹⁵². Resumiendo, la teología secular representa en Berger tres circunstancias: 1º. Crisis de lo sobrenatural; 2º. Crisis de la tradición (instituciones religiosas); 3º. Rendición ante la modernidad. Todas estas características conducen a comprender este proceso

¹⁴⁹ Ibid., pág. 3.

¹⁵⁰ Ver: BERGER, P., *A rumor of angels*, op. cit.

¹⁵¹ Ibid., pág. 10.

¹⁵² Ibid., pág. 11.

como una negación, en diversos grados y motivos, de la validez objetiva de las afirmaciones sobrenaturales del cristianismo occidental (Bultmann). Es decir, todas las explicaciones referidas al *otro mundo* se traducen ahora como relativas a este mundo (reducción antropológica):

«Las afirmaciones sobre la naturaleza de algo <allá fuera> se traducen en declaraciones sobre la naturaleza humana. Ejemplo: la resurrección no entiende ya como un evento cósmico, sino como símbolo de procesos existenciales o psicológicos»¹⁵³.

Algo muy importante de este pequeño trabajo es que Berger aventura ya lo que conformará la tercera parte de su proceso dialéctico, que surgirá a partir de obras propias de los años 1999 en adelante (De-secularización). Es decir, puestos a predecir el futuro, Berger predice -en este trabajo-, que habrá reversión en la secularización y de los procesos de des-objetivación. Todo ello irá encaminado a preservar la institución y la tradición religiosa (empresa teológica) dentro de la búsqueda de la validez de la religión:

«La empresa teológica se reduce al absurdo si se involucra con la proposición fundamental de religión en cualquier otros términos que no sean los de su validez. Está el hombre sólo en realidad: Si o no?. Si uno está seguro de que la respuesta es "Sí", entonces, me parece, que uno podría hacer cosas mejores con el tiempo que la teología»¹⁵⁴.

Berger está poniendo, de este modo, las bases de lo que será -creemos- el culmen de su proceso de desecularización: *la teología inductiva*. Una teología que será desarrollada, principalmente, en dos obras fundamentales desde la perspectiva teológica: *A rumor of angels* (1969) y *Questions of faith* (2004). Es debido a la insostenibilidad teológica (crisis de las teodiceas seculares), por la que Berger pronostica ya la desecularización. Es decir, si la empresa teológica se reduce al absurdo y se involucra en un concepto o preposición fundamental de religión en cualquier otro término que no sea el de su validez; y, por otro lado -señala Berger-, afirmamos que la única realidad es el hombre, entonces «es mejor dedicarse a otras cosas mejores que no sea perder el tiempo con la

¹⁵³ Ibid., pág. 2.

¹⁵⁴ Ibid., pág. 12. Nos encontramos con la misma reflexión que ya planteó Berger en su obra: *Invitation to sociology*, op. cit.

teología»¹⁵⁵. La teología, advierte Berger, es una cuestión de inquietudes existenciales y no de validez normativa. Puede ser desarrollada fuera o dentro de cualquier marco existencial religioso o no. Lo único importante es tener claro que el hombre no es la única realidad ontológica en el mundo. La búsqueda de esa otra u otras realidades, propias de inquietudes gnoseológico-existenciales legitima el desarrollo teológico.

¹⁵⁵ Ibid., pág. 12.

PARTE III

TEOLOGÍA DE LA SECULARIZACIÓN. HACIA UNA «TEOLOGÍA DEL RUMOR» (1969-1999)

En esta tercera parte de la investigación, nos centraremos en el periodo que transcurre desde el año 1969, publicación de *A rumor of angels*, hasta el año 1999, fecha de publicación de *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Pero, ¿qué tiene de peculiar esta bisagra histórica que proponemos en esta tesis doctoral al abordar el problema de la teología bergeriana?. Son muchas las razones que nos permiten dividir el pensamiento bergeriano precisamente en el periodo que va desde la publicación de *The sacred canopy* (1967) a *A rumor of angels* (1969), pues, valga como ejemplo las palabras de Joan Estruch, quien considera esta última obra como «un intento de comunicación interdisciplinar con la teología»¹⁵⁶. Nosotros tenemos otras muchas razones que quedarán reflejadas en el desarrollo de esta tercera parte del trabajo. En este sentido, conviene señalar que en el capítulo IV, nuestro interés se centrará en hacer una pequeña introducción a la problemática generada en torno a la modernización, la secularización y el pluralismo, como fenómenos fundamentales para la aparición de la teología bergeriana en este periodo histórico. Por otro lado, en el capítulo V, trataremos de encontrar las bases de la teología inductiva bergeriana a partir de su obra *A rumor de angels* (1969), los escritos teológicos intermedios, y la teología que se desarrolla en su obra *A far glory* (1992), principalmente. Debemos también señalar, que en este periodo Berger habla explícitamente de una teología sui generis que se puede sentir y experimentar a través de una lectura pausada y meditada de sus obras. Estamos, pues, ante el comienzo de su discurso teológico, estamos ante el rumor de una teología o una teología del rumor de Dios.

Como advierto en mi tesis doctoral (2007), con *A rumor of angels* (1969) Berger pretendía determinar la posibilidad de establecer un pensamiento teológico para hacer frente a los descontentos de la conciencia en los preámbulos de la era de la secularización debido, principalmente, a la pretendida *desaparición de lo sobrenatural*. Su respuesta fue afirmativa. En este sentido, intentaremos demostrar cómo esta etapa del pensamiento bergeriano representa la base de un pensamiento teológico y teodiceico futuro que quedará interrumpido por la secularización occidental y que, sin embargo, dará respuesta a una serie de interrogantes que

¹⁵⁶ ESTRUCH, J., «Peter L. Berger. Para una teoría sociológica de la religión», op. cit., pág. 184.

constituirán las crisis de sentido existencial de los individuos en las sociedades modernas occidentales.

Por otro lado, también queremos demostrar que el discurso teológico y teodiceico de *A rumor of angels* (1969), muestra cómo la raíz o semilla original de la actual crisis de sentido existencial se encuentra en lo que Berger denomina «la desaparición de lo sobrenatural». El autor lo define así:

«La aventura espiritual del hombre moderno parece haber sido motivada por un objetivo: evitar cualquier terror metafísico. Si la desaparición de lo sobrenatural es un hecho, hay que reconocer que este objetivo se ha alcanzado. Aparece la secularización de la conciencia»¹⁵⁷.

Debemos señalar que otro de los objetivos de esta tercera parte, va a consistir en determinar si nos encontramos en una fase de *antítesis* respecto del método dialéctico de comprensión de la sociología de la religión bergeriana. En tal caso, estaríamos inmersos en un momento clave del desarrollo de la teoría de la secularización con las consecuencias que de ello se derivan para, por ejemplo, el discurso teológico de Berger.

La posición bergeriana consideraba que la pérdida o desaparición de lo sobrenatural era la causa de la crisis de la religión en la modernidad, es decir, el paso de la trascendencia a la inmanencia, lo cual lleva a Berger a diagnosticar que «los signos de la trascendencia han pasado a reducirse a rumores de ángeles». Diagnosticar cuáles son esos rumores para la teología bergeriana es otro de nuestro objetivo en esta parte de la investigación.

Conviene, también, señalar que nos adentramos en la etapa de la «secularización de la conciencia», verdadera causa y origen de la actual crisis de sentido subjetivo. Esta «secularización de la conciencia» ha constituido durante más de tres décadas (tiempo que transcurre desde la publicación de *A rumor of angels* (1969) a la publicación de *Questions of faith* (2004), un universo simbólico que sustituía a esa realidad plena de sentido que era «lo sobrenatural». En su ausencia, muchos individuos supieron vivir sin ella; sin embargo, señala Berger, para quienes «lo sobrenatural» era una realidad tranquilizadora y llena de sentido, se sintieron, en la era de la secularización, como una minoría cognitiva.

¹⁵⁷ BERGER, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 4.

Esto posibilitó que la crisis de la secularización dejara al descubierto las grietas metafísicas que no podían ser legitimadas por las filosofías y las teodiceas seculares. La secularización, podría decirse, ha cavado su propia fosa a nivel de la conciencia. En resumidas cuentas, el binomio desaparición-redescubrimiento de lo sobrenatural y su impacto en la teología será nuestro eje de trabajo en esta tercera parte de la investigación.

Las obras estudiadas en las que basaremos la fundamentación teórica de los objetivos a conseguir en esta parte de la investigación serán, principalmente, tres: *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural* (1969); *A far glory: The quest for faith in an age of credulity* (1992); y *Redeeming laughter: The Comic Dimension of Human Experience* (1997). Sin embargo, también tendremos en cuenta obras tan importantes como las siguientes: *The social reality of religion* (1969); *Marxism and sociology. Views from eastern europe* (1969); *The social reality of religion* (1973); Berger, P-Berger, B-Kellner, H., *The homeless mind: Modernization and consciousness* (1973); *Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change* (1974); *Religion in a revolutionary society* (1974); *Protocol of a damnation: A novel* (1975); Berger, P-Neuhaus, R (eds)., *Against the world for the world: The hartford appeal and the future of american religion* (1976); *Facing up to modernity: Excursions in society, politics, and religion* (1977); *The heretical imperative* (1979); *The other side of god: A polarity in world religions* (1981); Berger, P-Berger, B-Kellner, H., *The war over the family* (1983); *The capitalist revolution: Fifty propositions about prosperity, equality, and liberty* (1986); Berger, P-Luckmann, Th., *Modernity, pluralism and the crisis of meaning* (1997). De igual modo, también haremos un estudio de la mayoría de los artículos del autor y en co-autoría con otros autores correspondientes a esta etapa. Entre ellos, destacamos los siguientes: «A all for authority in the christian community» (1971); «La religion dans la conscience moderne» (1971); Berger, P-Kellner, H., «Marriage and the construction of reality» (1977); «Secular theology and the rejection of the supernatural» (1977); Berger,P-Neuhaus, R., «To empower people. The role of mediating structure in public polici» (1997); Berger, P-Kellner H., «On the conceptualization of the supernatural and the sacred» (1978); «The third world as a religious» (1983); «Opciones del pensamiento religioso» (1978); «Secular branches, religious roots»

(1978); «Epilogue» (1986); «Moral judgment and political action» (1988); «Reflections of an ecclesiastical expatriate» (1990); «Dios en un mundo de dioses», (1993); «Wenn die welt wankt. Pluralismus ist eine chance für christen» (1993); «The dehumanized world» (1995); «The serendipity of liberties» (1997); «Against the current» (1997).

Capítulo IV

Modernidad, secularización y pluralismo: Crisis de la «teología del nomos religioso»

1. LOS PORTADORES DE LA MODERNIDAD. ELEMENTOS SOCIO-HISTÓRICOS.¹⁵⁸

En este capítulo, hago un análisis de algunos de los elementos históricos que son el fundamento originario que hace posible que germine, entre otras muchas cosas, la actual crisis de la religión en las sociedades modernas. Así por ejemplo, hago un repaso de cómo la secularización ha ido socavando ciertas estructuras de plausibilidad social a lo largo del proceso histórico de la modernización. En este sentido, hemos creído conveniente empezar esta parte de la investigación recordando algunos de estos factores desencadenantes de la mencionada crisis de la religión para poder determinar cómo esta crisis de la religión puede o no influenciar a la teología bergeriana.

La secularización ha sido catalogada como una *etiqueta interpretativa* para entender los distintos procesos que acontecen en las sociedades modernas occidentales, a partir del periodo histórico que conforma la *Modernidad*. En este

¹⁵⁸ MARTÍN HUETE, F., *Secularización, modernidad y religiones tradicionales. El impacto de un paradigma*, Editorial GAMI, Granada 2018.

sentido, la secularización ha abarcado fundamentalmente la transformación socio-cultural de Occidente:

«La secularización consistiría en una enorme variedad de observaciones, datos, análisis de la situación, valoraciones e indicaciones programáticas de acción. Para poder valorar adecuadamente la virtualidad enunciativa de la tesis de la secularización nos es preciso partir del hecho de que dicha tesis es un signo lingüístico relativamente abstracto de un aglomerado múltiple de enunciados, donde se juntan experiencias primarias de los diversos sujetos de experiencia, construcciones teoréticas particulares e intenciones operativas posicionalmente diferentes, para lograr una interpretación de la realidad inconsciente en sí misma, variable, totalmente sujeta a controversia»¹⁵⁹.

Así pues, podemos hablar de la secularización como *coordinada interpretativa* de las sociedades modernas occidentales. Su función estaría configurada por la capacidad de explicar y comprender cómo se ha desarrollado el mundo contemporáneo, cómo se ha ido desprendiendo de las reservas de sentido de las sociedades tradicionales y se ha ido configurando a sí mismo con una <forma> determinada por la pluralidad, el relativismo y la indeterminación significativa.

El mundo de hoy, es esencialmente un mundo secularizado, en el que los elementos, signos, símbolos, instituciones, prácticas religiosas están presentes en la sociedad, pero sin la plausibilidad social que antaño los caracterizaba. Es aquí, donde la secularización centra sus explicaciones con el fin de hacer comprender el progresivo declive del universo religioso legitimador, principalmente de las religiones monoteístas tradicionales. La secularización desempeña, pues, una labor hermenéutica de toda la situación actual de nuestra sociedad respecto a la religión. Se presenta como una cuestión hermenéutica que concierne a la *comunicación simbólica pública*, a los *cuadros de referencia* de esta comunicación simbólica, y que nos atañe en cuanto constituye el fondo de una «cuestión existencial».¹⁶⁰

La tesis de la secularización actúa como un sistema de coordenadas interpretativas contemporáneas, en la medida en que pretende aclarar las raíces

¹⁵⁹ MATTHES, J., *Introducción a la sociología de la religión I*, Alianza Universidad, Madrid 1971, pág. 85.

¹⁶⁰ RICOEUR, P., «L'hermeneutique de la sécularisation. Foi, ideologie, utopie», en *Herméneutique de la secularisation*, Aubier/Montaigne, Paris 1977, pág. 492.

específicamente religiosas de nuestra cultura, estudiando la sutil dependencia de nuestra sociedad cultural al origen religioso. La secularización se define como una categoría inevitablemente hermenéutica de la mayoría de los análisis teológicos, filosóficos y sociales del mundo contemporáneo, además de como categoría con carácter *plurifuncional*. En este sentido, es importante analizar algunos significados que se han ido dando en las sociedades modernas contemporáneas y que han podido influenciar el discurso bergeriano a la hora de abordar el proceso de modernización desde planteamientos teológicos.

1. 1. Secularización de la Filosofía.

La Modernidad trae consigo criterios y razones éticas que legitiman la superación de la metafísica, así como un proceso de desenmascaramiento de dicha categoría. Las pretensiones de verdad encuentran sus vinculaciones cognoscitivas en las diversas vías de imanentización de la vida humana, que desembocan en las ciencias humanas. De este modo, «si algo caracteriza a la situación de la filosofía hoy es la unánime repulsa de la metafísica y de lo metafísico»¹⁶¹. Como afirma Vattimo, «el ocaso de los grandes sistemas metafísicos, con sus pretensiones de centralidad y de absoluto, han originado un proceso de secularización de la filosofía que impone al mundo moderno repensar la función y el destino del pensamiento filosófico»¹⁶².

La secularización ha ido socavando todas las reservas de sentido metafísico, tradicionalmente adquiridas, del pensamiento filosófico occidental, en pos de una clausura de la metafísica históricamente constituida. La secularización de la filosofía pretende con ello, abrir nuevas formas de pensamiento aún vírgenes de desarrollo conceptual: 1º. El pensamiento pre-metafísico; 2º. La determinación lingüística de dicho pensamiento. La filosofía sufre un proceso de *desmitologización* (Bultmann), y una adecuación del lenguaje metafísico-religioso a un lenguaje libre de todas las connotaciones metafísico-sobrenaturales.

¹⁶¹ TRIAS, E., «La superación de la metafísica y el pensamiento del límite», en VATTIMO, G., *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona 1992, pág. 283.

¹⁶² *Ibid.*, pág. 284.

Algunos autores, señalan que una de las causas más importantes de la *secularización de la filosofía* es el desarrollo del racionalismo científico, que hace que lo sobrenatural sea cada vez más irrelevante, además de erosionar los fundamentos ontoteológicos y metafísicos (Max Weber).

La secularización de la filosofía parte de la eliminación del sujeto metafísico: Dios. La *muerte de Dios* produce un cambio cosmovisional, al sustituir la verdad absoluta trascendente (Dios), por una verdad absoluta inmanente (hombre demiurgo o superhombre). Autores como Eugenio Trias consideran que:

«Esto es el sujeto exterior que orienta y dirige al mundo desde la inmanencia de la técnica, pero de una técnica que no necesita ya la superestructura metafísica (ontoteológica) de un Dios que, desde el exterior absoluto, controla y regula, o crea, en virtud de su técnica divina, el *alma* y el *mundo* como sus propios y pertinentes objetos, su producción y el lugar donde él, como sujeto, se representa. El superhombre produce sus representaciones desde otra suerte de exterioridad, que no trasciende sino que es inmanente al propio mundo»¹⁶³.

La secularización de la filosofía y la muerte epistemológica de la cosmovisión metafísica, en las sociedades modernas occidentales, originó tres consecuencias muy ligadas al proceso de secularización religiosa de la modernidad: 1º. La concepción filosófico-teológica de la muerte de Dios; 2º. El nihilismo derivado de esa muerte de Dios; 3º. El relativismo derivado de la crisis del nihilismo.

1. 2. Secularización y «muerte de Dios».

Las raíces secularizadoras de la muerte de Dios se extienden hasta: 1º. El Renacimiento y su cambio de paradigma (el antropocéntrico sustituye el teocentrismo). Aparece así, una crisis que tiene mucho que ver con la génesis y desarrollo de la modernidad, que es definida de acuerdo a las relaciones que se establecen entre el hombre y Dios; 2º. La segunda etapa del desarrollo de dicha crisis aparece en la Ilustración, donde el pensamiento secularizado y el concepto

¹⁶³ *Ibíd.*, pág. 287.

de Dios, serán sustituidos por la *diosa razón*. El hombre se libera del control y del ordenamiento cosmológico desde una subjetividad a la que la razón orienta su ser en el mundo.

La *desmagización o desencantamiento del mundo* propuesta por Weber, aparece como eslogan epistemológico de la revolución científica de las sociedades modernas occidentales, las cuales escinden y dicotomizan la relación tradicional cosmos-divinidad. La filosofía y la ciencia, como instrumentos de la autoafirmación humana, desplazan el ordenamiento divino en la vida del individuo. El mundo se autonomiza de Dios y se pone al servicio del hombre que busca una seguridad autónoma al margen de la religión:

«El Dios tapa-agujeros es cuestionado radicalmente. Se prepara el camino al positivismo de la historia de Comte, y la posterior visión de la teología como sustitutivo primitivo y deficiente, que será arrinconada ante el avance de esta última (...) El Dios trascendente y lejano aparece crecientemente como Dios innecesario (...) Se prepara así la crítica religiosa de la ilustración y más en concreto las acusaciones de Marx sobre la religión como opio del pueblo y las de Nietzsche al cristianismo»¹⁶⁴.

Marx con su crítica a la religión señala que ésta ha llegado a su fin, y reivindica el cambio de un humanismo contemplativo a un humanismo más práctico. Surge así, el nuevo hombre moderno que cambia lo trascendente por una inmanencia legitimada en un pragmatismo de lo inmediato. Marx reivindica una negación de Dios, además de un olvido de lo trascendente en pos de un ateísmo militante *ipso facto*.

En gran medida, Nietzsche se erige como uno de los grandes precursores de dicho desmembramiento teológico-cultural. Desde su crítica filosófica, su mito de la muerte de Dios y la llegada del nihilismo radicaliza el proceso de secularización de la modernidad. La muerte de Dios es para Nietzsche el ocaso del espíritu occidental apoyado en la racionalidad, además de la crisis de la concepción de la historia como télos y progreso.

En la modernidad tardía -debido a la secularización- nos encontramos ante una persistente y larga muerte de Dios. Es un periodo cuyos slogans son: *Olvido del*

¹⁶⁴ ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, Trotta, Madrid 1994, pág. 117.

ser (Heidegger); *Dios ha muerto* (Nietzsche); *La noche de Dios* (Hoderlin), etc., donde todo lo domina el vacío y el riesgo, una época de falta de fundamento, donde el hombre no reflexiona sobre la ausencia de Dios, sino que se dedica a vivir bien y felizmente.

Este humanismo secularizador postmoderno se configura bajo la sentencia: «el hombre es la medida de todas las cosas»¹⁶⁵. Es decir, el hombre autónomamente asume las categorías antiguamente divinas, en la medida en que ya no se considera como hombre sino como Dios. Algunos pensadores consideran que esto deriva en una «ética sin Dios»¹⁶⁶ que termina por deshumanizar al hombre, dando lugar a la muerte del mismo hombre: «Si Dios ha muerto, no es necesario que lloremos en su funeral; mejor es que lloremos nuestra propia desdicha»¹⁶⁷.

La muerte de Dios en la modernidad tardía origina un desencanto y un politeísmo que vienen a usurpar los valores que deja el monoteísmo. Algunos autores como Weber, denominaron a esta situación del hombre moderno como *rutina religiosa*; es decir, la búsqueda del *sentido* pasa ahora a ser un síntoma de debilidad frente a ese politeísmo revitalizado, que no tiene fuerza vinculante y, desprovisto de la función de asegurar la integración social, deja al destino y carácter fortuito e histórico de enfrentamientos entre convicciones últimas que se han vuelto irracionales. Vivimos una situación social donde, como afirma Bell, los elementos primordiales que suministran a los hombres una identificación -familia, iglesia, comunidad- han sido paulatinamente socavados y arrinconados, y donde las personas han perdido la capacidad de mantener relaciones persistentes entre sí,

¹⁶⁵ Las distintas ofertas que se hacen a la espiritual del hombre de nuestro tiempo tienen en común el origen y la finalidad última. No obstante, su fecundísima gama, puede decirse que todas ellas apuntan a la auto-idolatría. Al hombre que quiere hacerse Dios por cuenta propia. El endiosamiento se intenta conseguir, no como favor y gracia de Dios, sino como auto-despliegue de la propia naturaleza humana, mediante prácticas y técnicas igualmente humanas y que varían según las distintas ofertas.

¹⁶⁶ «Se habla de una *moral laica* en la que Dios no ocupa ningún lugar. Se critican los pretendidos *excesos* de las religiones, que conducirían a actitudes fanáticas e intolerantes, y complicarían innecesariamente la vida de las personas. Bastaría con ser buenas personas y para esto, se añade, no hace ninguna falta la religión. Incluso se afirma que una posición de este tipo es más *abierto* que la religiosa y lleva con mayor facilidad a respetar la libertad de los demás, puesto que no contiene dogmas ni mandamientos y, por tanto, no pretende imponer nada a nadie». (ARTIGAS, M., *Ciencia y fe. Nuevas perspectivas*, Eunsa, Pamplona 1992, págs. 203ss).

¹⁶⁷ PIRES COELHO, J. L., *Nuestro tiempo y su esperanza*, Biblioteca Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1992, pág. 154.

en el tiempo y en el espacio: «Decir, pues, que *Dios ha muerto* es, en efecto, decir que los vínculos sociales se han roto y que la sociedad está muerta»¹⁶⁸.

En la conciencia moderna, la plausibilidad del monoteísmo ha sufrido un colapso de credibilidad. Weber concibe el regreso de los dioses antiguos como metáfora de la situación del destino de nuestro tiempo: la pluralidad de centros de valor. De este modo, con el término *politeísmo*, se pretende designar el desarrollo del *racionalismo occidental* en su etapa de máximo despliegue. La muerte de Dios conduce, según Weber, a una pérdida de sentido, de disecación de la significatividad, que dentro de una sociedad tecnificada y burocratizada como es la moderna occidental configura una «jaula de hierro», en la que existe un mundo de *jugadores sin corazón*, un «mundo sin hogar» (Berger), en el que termina imponiéndose la razón instrumental, funcional y pragmática, y totalmente indiferente ante el problema teológico-religioso.

La afirmación «*Dios ha muerto*», significó la penetración racional, sistemática, tanto a través del pensamiento como de la actividad, asociada a la ciencia moderna y a la tecnología: «El cielo vacío de ángeles se abre a la intervención de los astrónomos y, eventualmente, a la de los astronautas»¹⁶⁹. Es decir, el problema que plantea esta secularización es el de la *subjetivización absoluta del sentido*. Cada individuo tiene que estar en continua búsqueda y consecución de su *sentido* a través de sus *potencias*. Esto va a configurar la «estructura personal del sentido» que va acompañada de un final de la cosmovisión teológica. Las metáforas modernas de *Muerte de Dios* y *desencanto del mundo*, simbolizan el advenimiento de un universo secular y la muerte de las teodiceas tradicionales de sentido. En este universo perviven distintos tipos de religiosidad -procedentes de la diferenciación de los monopolios religiosos tradicionales-. El tema de Dios ha pasado a ser un *asunto personal* que atañe a la vida privada de cada persona.

Vivimos en la actualidad en un mundo sin Dios, sin monoteísmo y sin fe, que se convierte, sin la tutela de la autoridad teológica, en un mundo permisivo, sin moralidad. Un mundo donde el vacío de la fe judeocristiana es ocupado o sustituido por la pluralidad de ofertas religiosas o pseudo-religiosas, donde hay un

¹⁶⁸ BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1977, pág. 151.

¹⁶⁹ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 163.

retorno de los dioses (politeísmo weberiano), que no de Dios. La muerte de Dios queda diseminada o transformada en un supermercado de consumo religioso o espiritual con productos ofertados como el yoga, el tao, el budismo, el hinduismo, la dianética, la teosofía, la gnosis, espiritismos, ocultismo, esoterismos, astrología, hechicería, satanismo, etc.

La modernidad parece haber superado la secularización y la muerte de Dios. La muerte del monoteísmo nietzscheano ha originado el resurgimiento del politeísmo (politeísmo de sentidos) que busca guiar nuestras vidas condenándonos a un continuo decisionismo:

«Hay que elegir entre la divinidad religiosa que esta ética ofrece y la divinidad viril que, por el contrario, ordena resistirás al mal, pues en otro caso, serás responsable de su triunfo. Según la postura básica de cada cual, uno de estos principios resultará divino y el otro simbólico, y es cada individuo el que ha de decidir quién es para él Dios y quién el demonio. Otro tanto sucede en los restantes órdenes de la vida»¹⁷⁰.

Tras la muerte del Dios judeocristiano, renace la figura alargada del nuevo Dios místico de la modernidad tardía. Un Dios que es *silencio del universo* (Simone Weil). Este Dios se va a constituir como el Dios del futuro de la religión, es decir, va a ser al mismo tiempo el Dios de la libertad, de la esperanza (Moltmann), de la liberación y de la compasión. Esto, sin embargo, va a significar la destrucción de las concepciones teológicas del Dios del teísmo político (siempre al lado del poder), del Dios de la teodicea (ajeno al sufrimiento de las víctimas, como señalaba Berger), y del Dios de la ortodoxia doctrinal (ajena a la vida, que carece de presente y de futuro)¹⁷¹.

¹⁷⁰ WEBER, M., «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Alianza Edit., Madrid 1975, págs. 199s.

¹⁷¹ TAMAYO, J. J., «¿Qué futuro tiene Dios?», artículo publicado en *El País*, el 2 de enero del año 2000.

1. 3. Secularización y nihilismo.

El proceso histórico de la secularización lleva implícito un rasgo característico de nuestro tiempo: el nihilismo¹⁷², la experiencia del sin sentido y el regreso del universo anómico. Este nihilismo se debe, fundamentalmente, a tres factores de la modernidad: 1º. Un proceso de rechazo contra Dios; 2º. La muerte de Dios. El propio Nietzsche diagnostica que la sociedad moderna ha entrado en el periodo del nihilismo; 3º. La aparición del «hombre demiurgo».

El nihilismo aparece en la modernidad como una global sistematización de consecuencias psicológicas, sociológicas, filosóficas, teológicas, etc., directamente relacionadas con la muerte de Dios. Además, son el resultado de la crisis de valores tales como la verdad, la belleza, razón, etc., sobre los que se propuso el carácter utópico-racional del progreso. El resultado ha sido una radical antihumanización, un tiempo de rutina interior, de riesgo e incertidumbre, de pérdida de substancia, un tiempo de decadencia.

El proceso secularizador de la modernidad, significa el abandono del mundo tradicional y de sus estructuras de plausibilidad y de credibilidad. El nihilismo de la modernidad refleja que la ausencia de Dios origina un mundo sin valores. Por tanto, la modernidad y la muerte de Dios (secularización), desembocarían en el nihilismo. Esto se debe a la asunción de la disyuntiva según la cual donde no hay Dios, sólo está la nada y con ella el nihilismo: «Al hombre sólo le queda esta elección: Dios o la nada»¹⁷³.

La secularización ha creado *hombres sin Dios*, cuyas relaciones interhumanas quedan configuradas en el ámbito de lo privado, determinadas por valores de uso y función, guiados por intereses de poder. Aparece el hombre dentro de un mundo sin sentido, sin valores supremos, normas vinculantes, directrices fiables, verdad

¹⁷² Los orígenes del término *nihilismo* se remontan a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, en el momento mismo en que se dio por liquidada la ilustración, aunque no la modernidad. En esos orígenes, el término «nihilismo» aparece para caracterizar la filosofía de Kant, y sobre todo la de Fichte, es decir, para caracterizar la filosofía del sujeto llevada a su paroxismo metafísico. Durante mucho tiempo el término *nihilismo* ha ido asociado a Nietzsche, y a Iván Turgenev.

¹⁷³ JACOBI, H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Círculo de lectores, Barcelona 1996.

absoluta. Un nihilismo ruidoso y público provoca en el mundo de hoy, una desconfianza de masas.¹⁷⁴

El nihilismo aparece como una teología negativa que asume como algo inevitable el encuentro del mundo moderno frente al fantasma de la nada. Es la ausencia de Dios, afirma Jacobi, la que configura una teología moderna del *abismo*, pues, Dios muerto proyecta aún su sombra sobre todo, y aún habiendo sido derrotado por la razón, sigue siendo necesario en tanto que configurador de un universo tradicionalmente nómico y actualmente anómico.

La razón moderna, principal culpable de la muerte de Dios, hereda la expresión del nihilismo, pues, conduce al ateísmo y al nihilismo deshumanizador. Jacobi asegura que el Dios al que combatió la ilustración, aparece diseminado de la razón moderna, en forma de nihilismo. Una razón que ha fracasado dando lugar a todos los males del siglo XX: guerras, holocausto, burocratización, etc. Así pues, el discurso del nihilismo en la modernidad, parte de la *muerte de Dios*. La modernidad y la secularización, representan un universo de la nada, una nada que se erige como el nuevo Dios de la modernidad, un Dios que consecuencia del proceso de secularización. Como afirma Berger, vivimos en la modernidad una especie de *crisis espiritual* que nos lleva a un nihilismo de sentido¹⁷⁵. Esto origina una situación de vacío que fundamenta la conciencia humana del hombre corriente dentro de la vida cotidiana. La crisis actual de la religión deriva directamente en un debilitamiento de los sentidos compartidos (sociedades tradicionales) y de los lazos afectivos entre los individuos. Esta dinámica social provoca una sensación de vacío y de nihilismo que, como afirman muchos sociólogos, es el origen de males, no sólo culturales, sino también económicos y políticos propios de las sociedades modernas industrializadas de Occidente, principalmente.

1. 4. Secularización y relativismo.

Debido a la pluralidad de sentidos, significados, tendencias, etc., que configuran la modernidad y el mundo religioso hoy -y debido principalmente al pluralismo y a la secularización bergeriano-luckmanniana-, la sociedad se ve

¹⁷⁴ KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979, págs. 562-563.

¹⁷⁵ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit.

seriamente presa de una situación de desafío, riesgo, vacío¹⁷⁶ y peligros deslegitimadores constantes. Vivimos en una época donde la relativización de las estructuras tradicionales de sentido y de plausibilidad ha dado origen a una profanación cultural y social (Bell). Este relativismo cultural conduce a una interpretación doctrinal de lo «dado por supuesto»¹⁷⁷, y produce un clima de incertidumbre en los individuos -no acostumbrados a vivir en un mundo de elecciones/opciones varias-, sino bajo la tutela legitimadora de la sociedad nómicamente establecida y tradicionalmente constituida. Es decir, la identidad moderna está relativamente diferenciada como resultado de la pluralidad de mundos sociales que el individuo experimenta, en contraste con el relativamente estructurado de las sociedades premodernas. Berger considera que:

«El hecho de que el individuo moderno experimente una pluralidad de mundos sociales le hace relativizar todos y cada uno de ellos. Consiguientemente, el orden institucional padece una cierta pérdida de realidad. El *acento de la realidad*, por tanto, pasa del orden objetivo de las instituciones al terreno de la subjetividad»¹⁷⁸.

El problema del relativismo se encuentra en el corazón de lo que conocemos como cultura occidental, es decir, la desintegración progresiva de un orden de certidumbre objetiva que cristalizó en la Cristiandad¹⁷⁹. El conocimiento de la relatividad aparece en la actualidad como una amplia realidad intelectual que penetra profundamente en todos los estamentos sociales. De este modo, el problema del relativismo en la cultura occidental cabe entenderlo a la luz de lo que A. Schütz denomina «pluralización de los mundos de vida»¹⁸⁰. La pluralidad explica la tendencia a relativizarse y debilitarse las certezas religiosas y morales:

«La pluralización de los mundos de sentido por parte de la sociedad moderna ha hecho que resulte muy difícil conseguir cualquier tipo de certeza, no sólo en lo religioso y en lo moral, sino incluso con respecto a la propia identidad del individuo. Dicho de un modo más sencillo: El hombre moderno tiene que preguntar

¹⁷⁶ BERGER, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 28.

¹⁷⁷ Ibid., op. cit., págs. 79s.

¹⁷⁸ BERGER, P., *The homeless mind: Modernization and consciousness*, Random House, NY 1973, pág. 76.

¹⁷⁹ BERGER, P., *Invitation to sociology*, op. cit., págs. 10-15.

¹⁸⁰ BONETE, E., *La faz de la modernidad*, op. cit., pág. 109.

continuamente qué es lo que puede creer, qué es lo que debe hacer y, en último término, quién es él»¹⁸¹.

Esta pluralidad de mundos de vida social afecta directamente a la religión. Esto es, la religión en su función de suministrar el dosel totalizante de sentido a la sociedad se ve amenazada por el pluralismo de significados abiertamente discrepantes de las sociedades modernas occidentales. En este sentido, todas las significaciones y definiciones religiosas quedan relativizadas desde el interior de la conciencia subjetivizada. Se pone de manifiesto que las formas tradicionales que configuran la visión del mundo del individuo, pueden no ser las únicas plausibles, apareciendo así, la *duda*. La sociedad moderna se tiñe de un relativismo generalizado, dentro del cual existen pocas certezas, las convicciones se transforman en meras opiniones y entra en juego el *hado de la elección* desde el clima de incertidumbre y provisionalidad social:

«Desde el punto de vista socio-psicológico, las mismas fuerzas de la pluralización han socavado el status de significaciones religiosas que se daba por supuesto en la conciencia individual. En ausencia de una consistente y general confirmación social, las definiciones religiosas de la realidad han perdido su carácter de certeza y, en lugar de ello, se han convertido en objeto de lección. La fe ya no es algo socialmente dado, sino que hay que alcanzarla individualmente (bien sea por medio de un enérgico acto de decisión, en la línea de una *apuesta* al estilo de Pascal o de un *salto* kierkegaardiano, o adquirida de un modo más trivial, como una *preferencia religiosa*). La fe, en otras palabras, es más difícil de conseguir en una situación pluralista»¹⁸².

El pluralismo secularizador crea una atmósfera de incertidumbre respecto a las preocupaciones vitales, que hace que el individuo busque la liberación a través del relativismo¹⁸³. Muchos autores creen que el desafío del pluralismo moderno se encuentra en poseer convicciones que no se disuelvan en un relativismo, que la

¹⁸¹ BERGER, P., *Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change*, Basic Books, New York 1974, pág. 202.

¹⁸² BERGER, P., *The homeless mind*, op. cit., pág. 79.

¹⁸³ BERGER, P., *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*, Free Press, New York 1992, pág. 63; Ver también: BERGER, P-KELLNER, H., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 116.

historia ve como un *hecho*, y la sociología del conocimiento como «una necesidad de nuestra condición»¹⁸⁴.

El pluralismo moderno produce una relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación que son *descanonizados*. Es decir, la consiguiente desorientación del individuo y de grupos enteros ha sido, durante años, el principal objeto de la crítica social y cultural. Se han propuesto categorías tales como *alienación* y *anomia* para caracterizar la dificultad que experimenta la gente en su intento de encontrar su camino en el mundo moderno.

1. 5. Secularización, ciencia y tecnología.

«Max Weber, que no utilizó el término *secularización*, habló del *desencantamiento del mundo*: los seres humanos pasan del jardín encantado de la religiosidad primigenia a la fría comodidad de la moderna realidad. El pensamiento científico coloca al hombre en un universo desprovisto de presencias sobrenaturales, y la moderna tecnología le concede la limitada comodidad de aumentar su control sobre el universo, limitada porque no puede cambiar ni siquiera las circunstancias radicales de la finitud y la mortalidad humanas (...) por eso, la edad moderna ha sido efectivamente el escenario de una secularización masiva»¹⁸⁵.

La secularización hizo posible el extraordinario despliegue de las ciencias y la técnica moderna, lo cual hizo a las sociedades secularizadas depender de su tutela, además de conformar una crítica a todo pensamiento tradicional. De este modo, la modernidad queda definida como la época de conquista de la madurez por parte del hombre, quien por medio de la razón científica y de la técnica, consigue un alto nivel de emancipación respecto de la independencia de la naturaleza. Además, este desarrollo de la ciencia y de la tecnología ha lanzado al hombre a ocupar el lugar del Dios ausente en la modernidad. Todo se fundamenta en la idea de actuar *como si Dios no existiese*:

«Una idea ampliamente difundida en la actualidad. Concretamente, ese sería el caso de todo lo que se puede explicar mediante la ciencia; una vez que se sabe

¹⁸⁴ BERGER, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 74.

¹⁸⁵ BERGER, P., *A far glory*, op. cit., pág. 43.

científicamente como funciona algo, parece que resultaría superflua toda mención de la acción de Dios. En esta línea, se piensa que el progreso científico significa un arrinconamiento cada vez mayor de Dios. Y si se añade que, tarde o temprano, cada vez será mayor el ámbito de los fenómenos que se expliquen mediante la ciencia, parecería que, en último término, no sería necesaria la acción divina en ningún aspecto. Se podría prescindir de Dios»¹⁸⁶.

Este periodo histórico -debido al proceso de secularización- se presenta como una forma de religión que otorga a la técnica y a la ciencia un estatus mesiánico, el cual mitigue la teodicea histórica y presente una formulación utópica del futuro. Estas consecuencias conforman los aspectos negativos de la modernización: *alienación y anomia*. Dentro de la alienación, existen dos aspectos: la alienación del hombre de la naturaleza externa; y la alienación del hombre respecto a su propia naturaleza interna. Esto es debido a que el interés prioritario de las ciencias y la técnica modernas es convertir al hombre en el dominador del mundo, bajo la condición de un desencantamiento de la naturaleza (Weber), reduciéndola a mera productividad y, bajo el extrañamiento del hombre respecto de su propio cuerpo. Esto conlleva la reivindicación de las autonomías de las mentalidades y modos de vida de toda referencia religiosa o teológica, de toda categorización metafísico-trascendente, así como la voluntad del hombre de no aceptar las formulaciones morales, si éstas no proceden irreversiblemente desde la inmanencia humana.

La modernidad, como hemos señalado anteriormente, socava las estructuras de sentido del hombre y produce lo que se denomina como la *tecnologización de la conciencia*, es decir, la mentalidad ingenieril diluida en toda la vida social a través de la modernización, configurando la conciencia racional moderna. La racionalización de la conciencia tiene lugar «cuando las nociones técnicas de factibilidad, instrumentalismo y solución de problemas se extrapolan del ámbito propio de la tecnología a otros ámbitos de la vida humana»¹⁸⁷.

La anomia constituye otro de los elementos negativos del proceso de racionalización de las sociedades modernas, pues, penetra en las conciencias de los individuos y relativiza las estructuras tradicionales de sentido (religioso, etc.), privando al hombre de la seguridad que tenía en las sociedades premodernas. Ante

¹⁸⁶ ARTIGAS, M., *Ciencia y fe. Nuevas perspectivas*, op. cit., pág. 97.

¹⁸⁷ BERGER, P., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 196.

tal tesitura, Berger se plantea el siguiente interrogante: «concediendo que la ciencia moderna nos ha brindado nuevas y profundas perspectivas sobre la realidad, y que la tecnología ha aumentado nuestra capacidad de control sobre nuestras propias vidas, ¿acaso no se habrán perdido ciertas verdades en dicho proceso de modernización?»¹⁸⁸. La secularización ha producido un vaciamiento de lo sobrenatural y de lo trascendente. El culpable de este accidente metafísico en la historia moderna ha sido la ciencia moderna. Este efecto secularizador tiene, como indicábamos antes, un doble carácter: a nivel del *espíritu*, inculcando modelos de pensamiento racionales, y a nivel de la *praxis*, mediante la aplicación tecnológica en la resolución de problemas cotidianos. Una vez que la ciencia y la técnica se erigen como solución omnipresente para los problemas de la cotidianidad mundanal, la religión -basada en la incomprensibilidad del mundo y en el desamparo del ser humano dentro de un mundo incomprensible- entra necesariamente en crisis y en un continuo declive. La ciencia y la tecnología, debido a la transformación que producen en la vida humana, constituyen una de las más importantes causas y factores de la secularización.¹⁸⁹

¹⁸⁸ BERGER, P., *A far glory*, op. cit., pág. 22.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, op. cit., pág. 405.

Capítulo V

Teología y secularización: Hacia una «teología del rumor»

1. LA TEOLOGÍA DE *A RUMOR OF ANGELS* (1969).

«Los ángeles significan el interés de Dios por este mundo, tanto para juzgarlo como para redimirlo. Nada queda fuera de este interés divino»¹⁹⁰.

El amante o apasionado de la teología y de Peter Berger, al leer *A rumor of angels*, se da cuenta de que este trabajo es especial en la medida en que condiciona a nuestro autor a adoptar una actitud, hasta ahora, no observada en las demás obras de carácter teológico. Es decir, por vez primera, Berger pretende dar la sensación de sentirse -él mismo- un *elegido* en términos de F. Schleiermacher. Es al final de la obra, en las conclusiones, donde los hermeneutas o exégetas que gustan de interpretar la obra bergeriana -entre los que me encuentro-, nos llama poderosamente la atención la siguiente reflexión:

«No hace muchos años, alguien preguntó a un sacerdote de un barrio bajo de una ciudad europea por qué trabajaba en él, a lo que el sacerdote replicó: Para que el rumor de Dios no desaparezca totalmente»¹⁹¹.

Berger habla de esta obra como de un estudio sobre los *mensajeros de Dios* (angelología); sin embargo, yo me atrevería a ver en el Berger teólogo a ese

¹⁹⁰ BERGER, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 167.

¹⁹¹ Ibid., pág. 168.

sacerdote que, en un sentido cervantino, se encuentra en un «barrio de una ciudad de cuyo nombre carece de relevancia», pero que, sin embargo, vela para que el *rumor de Dios* no desaparezca totalmente. Es decir, considero que desde la sencillez que siempre ha acompañado el pensamiento bergeriano, esta obra magnifica la labor teológica que pretende el autor. *A rumor of angels*, representa el culmen teológico de Berger por encontrar, partiendo de una teología liberal de raíz, una expresión teológica que sirva de anclaje entre el hombre y Dios: teología inductiva o antropología teológica.

Por otro lado, esta obra representa -desde la perspectiva sociológica y teológica- un trabajo de acotamiento gnoseológico entre ambas disciplinas, dando especial relevancia a la teología en la «cuestión de la verdad»¹⁹².

1. 1. El redescubrimiento de lo sobrenatural. Fundamentos de una teología para la desecularización.

En 1969, en su obra *A rumor of angels*, Berger se aventuraba a pronosticar lo siguiente:

«Constituye una prognosis bastante razonable la suposición de que en un mundo *libre de sorpresas*, la tendencia general a la secularización habrá de continuar. No es previsible un redescubrimiento de lo sobrenatural, como fenómeno de masas. Sin embargo, no dejarán de persistir significativos elementos de sobrenaturalismo dentro de la cultura secularizada. Algunos como residuos de tradicionalismo, otros reagrupados para constituir escenarios de un redescubrimiento de lo sobrenatural»¹⁹³.

Esta obra, representa un cambio en el paradigma teológico bergeriano, pues es el comienzo de lo que denominamos como *teología inductiva*. Una teología que nace de lo que Berger denomina como «método teológico»¹⁹⁴, que consiste en llegar a la trascendencia a través de la inmanencia o «señales de trascendencia», en salvar la teología a través de la antropología teológica, en salvar la teodicea a través de la antropodicea y, en definitiva, buscar a Dios a través del hombre.

¹⁹² Ibid., pág. 172.

¹⁹³ Ibid., pág. 29.

¹⁹⁴ Ibid., págs. 87ss.

La teología bergeriana se convierte, a partir de la publicación de *A rumor of angels* (1969), en una teología de la humanización de Dios frente a la anterior concepción teológico-sociológica que alejaba a Dios de los asuntos del mundo, sustituyendo su significado legitimador por la constitución de un *nomos sagrado* totalmente trascendentalizado. En este sentido, como ya lo indiqué en mi tesis doctoral (UGR, 2007), podemos observar cómo Berger erró en dos predicciones: «1º. La tendencia a la secularización ha quedado refutada por él mismo en sus recientes obras y, fundamentalmente, en su obra *The desecularization of the world* (1999); 2º. El redescubrimiento de lo sobrenatural sí es hoy una necesidad colectiva y no una necesidad de *minorías cognitivas* dentro de una cultura, no ya secularizada sino, como afirma el autor, desecularizada»¹⁹⁵.

El discurrir del proceso de secularización desde la publicación de *A rumor of angels* (1969) ha estado, por el contrario, lleno de sorpresas que se han manifestado bajo la forma de una enorme crisis de sentido, bajo la forma de una desorientación individual y colectiva, de una incertidumbre existencial, de una crisis de identidad, que han ocasionado una necesidad por configurar un nuevo marco de sentido y significado donde se instauren las estructuras de plausibilidad tradicionales. Estructuras legitimadas desde un *nomos* religioso fundamentado en la inmediatez de lo sobrenatural y en la posibilidad de la trascendencia.¹⁹⁶

Desde que, ya en sus obras de los años sesenta, Berger se da cuenta de que la secularización afecta fundamentalmente a la conciencia de los individuos y a sus estructuras de plausibilidad social, el autor está intentando poner en evidencia y reclamar una desecularización de esta conciencia para poder superar la crisis de sentido existencial al que se ve sometida, tras la vigencia del universo simbólico y de sentido que constituye la secularización. Pero, ¿en qué consiste esencialmente esta desecularización de la conciencia que Berger pretende?. Recordemos, que uno de los principales problemas con los que se enfrenta el individuo dentro de la secularización es, a juicio de Berger, la desaparición del orden sobrenatural, de la legitimación religiosa y del marco de trascendencia dentro de la realidad de la vida cotidiana. Sin embargo, desde que, ya en su obra *A rumor of angels* (1969), Berger denunciara esta pérdida, su intención no ha sido otra que la de intentar

¹⁹⁵ Ver: MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., págs. 677ss.

¹⁹⁶ *Ibid.*, págs. 649ss.

reinstaurar de nuevo esos elementos desaparecidos como fundamentos básicos y necesarios en la superación de la crisis de sentido actual. Si en sus posteriores obras como *The homeless mind* (1973), *Piramids of sacrifice* (1974) y también en sus más recientes como *A far glory* (1992), *Modernity, pluralism and the crisis of meaning* (1997), esta preocupación va a ser una constante; será en su última gran obra teológica *Questions of faith* (2004), donde el autor centra particularmente esta problemática y da por reinstaurados todos y cada uno de los elementos desaparecidos en el proceso de secularización. Esta apreciación refleja, de forma definitiva, cómo Berger ha superado el proceso de secularización a favor de un nuevo proceso de desecularización que adopta aquí, la definición de proceso reinstaurador, de proceso que pretende dejar las cosas como estaban en el anterior *nomos religioso* de la pre-secularización.

Respecto al problema de la legitimación religiosa (teodicea), que para nuestro autor era necesaria para, entre otras muchas cosas, dar sentido a las *situaciones marginales* y que, durante el proceso de secularización fue sustituida por las teodiceas seculares; es necesario señalar que Berger considera, ahora, que una vez que estas teodiceas seculares se han demostrado insuficientes para legitimar el sufrimiento humano (situaciones marginales), es necesario volver a instaurar el orden de la legitimación religiosa tradicional. En su obra *A rumor of angels* (1969), Berger ya lo expresa así:

«Las teodiceas seculares, todas fracasan a la hora de interpretar satisfactoriamente el sufrimiento humano y también de hacerlo más llevadero... El caso del marxismo es instructivo. La teoría marxista de la historia proporciona, en realidad, una especie de teodicea, que no es capaz de reconfortar a una persona en trance de sufrir una operación de cáncer; la muerte con la que ésta se enfrenta carece de sentido dentro de esta teodicea secular o mundana. Quizá la verdad nada tenga de tranquilizadora y carezca de toda significación última para la esperanza humana. Al parecer, la mayor parte de la gente desea un consuelo mayor, y hasta ahora han sido las teodiceas religiosas las únicas en proporcionarlo. Esto conduce a pensar que en la sociedad del futuro por lo menos tendrán que subsistir algunas reliquias de la religión sobrenaturalista»¹⁹⁷.

Haciendo un poco de revisión histórica sobre las tesis bergerianas, podemos observar cómo la trascendencia constituía, como ya quedó claro en la concepción tradicional de la religión como *nomos religioso*, un elemento fundamental para

¹⁹⁷ BERGER, P., *A rumor of angels*, op. cit., págs. 28-29.

legitimar las estructuras de plausibilidad social y de conciencia. La trascendencia también constituía, además, el marco fenomenológico donde la religión se configuraba como empresa de construcción de un mundo humanamente significativo. Como también podemos recordar, la implantación de la cosmovisión secular, a partir de las décadas de los cincuenta y los sesenta, redujo el marco global de trascendencia a meros signos y rumores de la misma. La secularización evidenció una casi total desaparición de lo trascendente como elemento constitutivo de lo ordinario, lo cotidiano y de la trascendencia como metalegitimación.¹⁹⁸

2. ESCRITOS TEOLÓGICOS INTERMEDIOS (1969-1992).

Cuando hablamos de «escritos teológicos intermedios» de este periodo, nos estamos refiriendo a algunas de las más importantes obras del autor, como por ejemplo: *The social reality of religion* (1969); *The homeless mind: Modernization and consciousness* (1973); *Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change* (1974); *The heretical imperative* (1979); *The capitalist revolution: Fifty propositions about prosperity, equality, and liberty* (1986). Sin embargo, debemos advertir que la mayoría de estas obras en este periodo, carecen de valor teológico de relevancia. Por otro lado, también trabajaremos sobre una serie de escritos del autor en revistas especializadas (artículos) que fueron publicados -como ya hemos indicado-, entre 1969, fecha de publicación de *A rumor of angels* y 1992, fecha de publicación de *A far glory*. Hemos de señalar que en este punto nos centraremos, fundamentalmente, en esta bibliografía (artículos) por dos motivos: 1º. Las obras principales de este autor (libros) en este periodo están más orientadas hacia una sociología de la religión que pretende estrechar lazos, más que con la teología, con disciplinas como la sociología política y la sociología del conocimiento; 2º. En algunos de sus artículos, el autor desarrolla una aportación fundamental a su teología que no encontramos en las obras principales.

¹⁹⁸ Ver: MARTÍN HUETE, F., op. cit. (Capítulo 13).

Como hemos indicado, las obras (libros) de Berger en este periodo, exceptuando *A rumor of angels* (1969), *A far glory* (1992) y *Redeeming laughter* (1997), están orientadas a la sociología del conocimiento y a la sociología política, más que religiosa o teológica. Es por ello, que pasaremos muy de pasada todas estas obras, pues ya las he desarrollado ampliamente en mis anteriores trabajos doctorales¹⁹⁹. Sin embargo, es conveniente señalar algunos aspectos de estos trabajos, en la medida en que pueden estar fundamentando algunas propuestas que, posteriormente, pueden derivar en reflexiones teológicas o socio-religiosas. Por ejemplo, de su obra *The social reality of religión* (1969), nos gustaría hacer mención a su tesis, según la cual, el protestantismo primitivo supuso un fuerte impulso a cerrarse ante lo sagrado, lo que determinó el llamado *desencantamiento del mundo*. Berger señala la importancia del protestantismo para la formación de la mentalidad secular: «Un cielo vacío de ángeles queda abierto a la intervención del astrónomo, y con el tiempo lo estará a la del astronauta»²⁰⁰. En el protestantismo primitivo, Dios pasa a ser una divinidad absolutamente trascendente, mientras que la intervención de lo sagrado en el mundo queda a la vez restringida. Berger indica que la tradición religiosa judeo-cristiana desacraliza el mundo desde el principio, por su afirmación de la radical trascendencia de Dios. Es por ello, que un estudio de los orígenes históricos de la secularización en la sociedad occidental probablemente nos conduciría a ver en la tradición judeo-cristiana el origen mismo del proceso de secularización.

En su obra de 1973, *The homeless mind. Modernization and consciousness*, Berger advierte de cómo en las sociedades industrializadas las formas tradicionales de la afiliación y la práctica religiosa tienden, cada vez más, a quedar confinadas en las áreas marginales de la sociedad, precisamente las que menos se han visto implicadas en el proceso de urbanización:

«En cualquier sociedad, la modernidad ha significado el crecimiento gigantesco de las ciudades. Esta urbanización no ha consistido simplemente en el crecimiento físico de determinadas comunidades y en el desarrollo de instituciones específicamente urbanas; la urbanización consiste también en un proceso al nivel de la conciencia. La ciudad ha creado el estilo de vida (incluidos los modos de pensar,

¹⁹⁹ Ver: MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit.; MARTÍN HUETE, F., *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización*, op. cit.

²⁰⁰ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 113.

de sentir y de experimentar normalmente la realidad) que constituye la norma de la sociedad en general. La urbanización de la conciencia se ha producido especialmente a través de los modernos medios de comunicación de masas»²⁰¹.

En 1974, aparece su trabajo *Pyramids of sacrifice. Political ethics and social change*. Un trabajo claramente de sociología política que se fundamenta en la teoría de la modernización y sus portadores como bases del desarrollo económico y social. Entre los más importantes portadores, Berger considera al pluralismo, la urbanización, la movilidad social y el desarrollo científico. Estos factores, afirma el autor, han socavado todos los mundos de sentido posibles condicionando, a su vez, una inseguridad social. Los individuos de estas sociedades modernas llegan a un acuerdo con la gran diversidad de personas, valores, definiciones de la realidad radicalmente diferentes de las suyas. Esta pluralidad socava la incondicional adhesión a las tradicionales confesiones religiosas y produce una relativización de todas las certezas religiosas.²⁰²

Sin embargo, la importancia de algunas de estas obras es fundamental, como ya advertimos, en el desarrollo de importantes discursos y problemáticas religiosas y teológicas posteriores. Así, cuando en 1979 se traducen al castellano *The homeless mind. Modernization and consciousness* (1973) y *Pyramids of sacrifice* (1974), aparecen ya una de las raíces que, posteriormente, conformará su teoría de la desecularización: la ideología de la contra-modernización. Esta rebelión frente a los postulados de la modernización es lo que se ha denominado: *contra-modernización*:

«Este fenómeno no es nuevo para Berger, ni es fruto de su considerado *cambio de paradigma religioso*, que tiene lugar con la aparición de sus obras más recientes como *The desecularization of the world* (1999) y *Many globalization* (2000). Muy al contrario, tiene su origen en los años setenta, con la aparición de obras como *The homeless mind* (1973) y *Pyramids of sacrifice* (1974), entre otras»²⁰³.

En 1979, Berger publica *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmations*. En esta obra, el autor plantea de forma radical dicho problema. Berger introduce el término *herejía* para denominar al cambio socio-psicológico sufrido por el hombre en las sociedades modernas.

²⁰¹ BERGER, P., *The homeless mind*, op. cit., pág. 67.

²⁰² BERGER, P., *Pyramids of sacrifice*, op. cit.

²⁰³ MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., pág. 548.

La herejía ponía de relieve que el hombre, que hasta entonces vivía en un mundo de seguridades religiosas, podía alejarse de sus tradiciones religiosas debido al hado de la elección que, desde la perspectiva de aquellas sociedades, era una rebelión contra el *nomos* y el orden constituido religiosamente. Frente al orden y la seguridad de las sociedades tradicionales, el mundo moderno aparece como inseguro, constituido de instituciones (reservas de sentido tradicionales) inmersas en una crisis de relativismo y precariedad normativa. La elección era para las sociedades premodernas una mera posibilidad, y para las sociedades modernas una necesidad. Sin embargo, esta dinámica tiene para Berger un aspecto negativo, pues el hombre tiene que elegir dentro de una inseguridad ajena a los universos simbólicos del pasado. Berger sentencia este proceso de tránsito de unas sociedades (tradicionales) a otras (modernas) del siguiente modo: «Se ha pasado de la ortodoxia tradicional a la herejía moderna»²⁰⁴. Por otro lado, el hombre se encuentra hoy ante el *imperativo herético*, es decir, ante una urgente necesidad de elegir en todo lo referente a su identidad personal religiosa y a su marco de referencia social y colectivo.

Respecto a los artículos (trabajos publicados en revistas, conferencias, etc.), nos centraremos en los siguientes. En su artículo de 1977, «To empower people: The role of mediating structures in public policy», tanto Berger como Neuhaus, mantienen y reivindican la importancia de las instituciones religiosas. Frente a la progresiva desinstitucionalización de la religión en las sociedades modernas, Berger argumenta la necesidad de una institucionalización religiosa con el fin de paliar la crisis de sentido -principalmente espiritual- en la que se encuentra el individuo moderno. Para ello, Berger demuestra -en primer lugar- la importancia que la *institución* tiene para la construcción social de la realidad y, fundamentalmente, para la fenomenología social de la realidad. En segundo lugar, Berger se centra en la necesidad e importancia de circunscribir la religión dentro de un marco nómico social (institución), con el fin de que ésta desarrolle todas las funciones sociales que tradicionalmente llevaba a cabo. Así pues, siguiendo los planteamientos sociológicos de B. Wilson, Berger cree que el hecho de que las legitimaciones religiosas (Iglesias) existan como estructuras, como servicios

²⁰⁴ BERGER, P., *The heretical imperative*, Doubleday, New York 1979.

independientes y sistemáticamente organizados para su funcionamiento, con sus intereses y actividades, es la mejor garantía para su continuidad institucional.

Además de todos estos argumentos sociológicos a favor de la institucionalización de la religión, Berger indica que existe otro factor de tipo existencial-religioso que necesitaría de este trasfondo institucional: *la fe y la búsqueda de certeza*. El autor considera que la fe (cristiana), como cualquier otro compromiso religioso o moral, necesita un anclaje institucional. Respecto a la certeza y la búsqueda de sentido, Berger cree que entre el individuo y la institución religiosa se crea un vínculo a través del cual, el individuo se entrega a la institución religiosa y alcanza así la convicción de certeza.

Este mismo año (1977), aparece un trabajo conjunto con K. Kellner que fue publicado ya en 1964, pero que salió a la luz en su obra *Facing up to modernity: Excursions in society*, denominado «El matrimonio y la construcción de la realidad». En este pequeño ensayo, que carece de importancia desde la perspectiva teológica, nos encontramos con los temores que persistían en la época de la «teología como nomos religioso tradicional»²⁰⁵; el miedo a la anomia, la incertidumbre, y la importancia de esta institución (matrimonio) como elemento de protección e integración ante estos peligros. Berger plantea lo que denomina como *dispositivo nómico* que va a consistir en un interaccionismo social con los *otros significativos*: «La realidad del mundo se mantiene a través de la conversación con otros significativos»²⁰⁶. Sin embargo, aunque antes indicamos que la importancia de este trabajo era teológicamente poco relevante, debemos señalar que la aparición del término *otro significativo* no es menos verdad, que le otorga una pequeña relevancia en cuanto a una cierta extrapolación al terreno fenomenológico-teológico.

En 1978 aparecen dos nuevos trabajos: «La religión y los dilemas de la modernidad. Modernización y contramodernización» y «Opciones del pensamiento religioso». En el primer trabajo, Berger se centra más en algunas de las características de la modernidad (abstracción, individuación, temporalidad, paso del hado a la elección, futuridad, etc) con la finalidad de hacer ver que todos estos portadores de la modernización van a producir «un debilitamiento de la

²⁰⁵ Ver: Capítulo II.

²⁰⁶ BERGER, P-KELLNER, H., «El matrimonio y la construcción de la realidad», op. cit.

plausibilidad de las definiciones morales y religiosas de la realidad, una pérdida de certeza -en otras palabras: una inherente crisis de fe con carácter permanente. A medida que avanza la modernización se profundiza la crisis»²⁰⁷. Sin embargo, en este trabajo Berger también manifiesta su esperanza en los aspectos positivos de la modernidad para el catolicismo y el cristianismo que, comúnmente, han adoptado posturas de contra-modernización y anti-modernidad:

«Hay algunos cristianos que consideran esta situación turbulenta de la religión en la modernidad como un desastre sin paliativos. Yo no comparto este punto de vista. Al contrario, creo que la modernidad plantea un desafío a la fe cristiana que puede ser liberador y robustecedor. ... Por otra parte, sin embargo, tampoco estoy de acuerdo con los que consideran que el pensamiento moderno o la experiencia moderna tienen un carácter revelatorio o salvífico.... Entendiendo esto bien, los cristianos pueden enfrentarse con este desafío sin un utopismo modernizador ni una nostalgia antimoderna. El desafío de la modernidad sitúa a los cristianos ante diversas opciones: opciones intelectuales y opciones de acción social»²⁰⁸.

Su segundo trabajo, es una comunicación que forma parte de un ciclo de conferencias bajo ese mismo título. En él, nuestro autor sigue la línea anterior de remarcar los peligros de la modernidad para la credibilidad de las creencias y certezas religiosas pero, en este caso, pone más acentuación al «paso del fatalismo (del hado) a la elección (decisión personal)»²⁰⁹. Sin embargo, este trabajo sí tiene un cierto interés teológico en la medida en que nos presenta una serie de actitudes ante esas amenazas modernas que, posteriormente, han sido adoptadas por la teología para enfrentarse a la modernidad. Nos estamos refiriendo al *atrincheramiento* (postura ortodoxa) o «reafirmar la tradición como si nada hubiese sucedido»²¹⁰, cuya modalidad neo-ortodoxa dió lugar a la teología dialéctica. La segunda opción que nos propone el autor es la de rendirse ante el embiste de la modernización o *aggiornamento*. Dicho de otro modo: «La conciencia moderna en todas sus modalidades deviene el principal criterio teológico»²¹¹. Es decir, los contenidos religiosos deben ser puestos en conformidad con la conciencia moderna debido a la superioridad cognoscitiva

²⁰⁷ BERGER, P., «La religión y los dilemas de la modernidad», *Religión y cultura* 13, (1978), pág. 661.

²⁰⁸ Ibid., págs. 664ss.

²⁰⁹ BERGER, P., «Opciones del pensamiento religioso», *Revista Agustiniana de Espiritualidad* XIX, 60, (1978), pág. 285.

²¹⁰ Ibid., pág. 291.

²¹¹ Ibid., pág. 293.

de ésta. Es lo que en términos teológicos se conoce con el término *traslación* o trasvase soteriológico desde lo teológico a lo racional. Es lo que Bultmann llevo a cabo en su teología. El peligro de este proceder, según Berger, está en las conclusiones derivadas de una reflexión que deduce que podemos llegar a cualquier plenitud (social, psicológica) sin la necesidad de ninguna legitimación teológica o sin padrinazgo eclesiástico (desinstitucionalización). Por último, aparece una tercera opción denominada *renovación cognoscitiva* o rechazo de las autoridades moderna y tradicional en pos de una búsqueda crítica. Estaríamos, pues, en un camino que «consiste en la vuelta de la autoridad a la experiencia»²¹². Estaríamos, por tanto, ante lo que podemos denominar como fundamentación cognoscitiva de la teología inductiva que nació con *A rumor of angels* (1969) y será desarrollada con posterioridad.

Algunos de los trabajos teológicos más destacables de esta etapa intermedia, denominada así porque transcurre entre la publicación de *A rumor of angels* (1969) y *A far glory* (1992), se realizan entre los años 1977 y 1978. Nos estamos refiriendo a escritos como «Secular theology and the rejection of the supernatural: Reflections on recent trends», «Secular Branches, religious roots» y «On the conceptualization of the supernatural and the sacred», entre otros. En su primer trabajo de esta trilogía sobre la teología secular y sus consecuencias en lo sobrenatural, Berger advierte que los teólogos de hoy (etapa secular) «trabajan en los confines de algún tipo de gueto religioso cultural bajo las presiones cognitivas provocadas por un moderado proceso de secularización»²¹³. Es decir, la empresa teológica se desarrolla en una situación de disonancia cognitiva con muchas definiciones de la realidad dadas, previamente, por sentado. Estas disonancias cognitivas entre la teología (concebida de forma tradicional) y el proceso emergente de secularización se manifiesta, señala Berger, a través de una serie de procedimientos cognitivos: 1º. El reduccionismo o adaptación del lenguaje. Los contenidos de la tradición religiosa son adaptados al lenguaje secular. Estaríamos, pues, ante una rendición cognitiva de la teología. En este sentido, los teólogos que pretenden escapar a este reduccionismo secular, optan por la salida de adaptar el discurso teológico a la revelación debido, fundamentalmente, a que

²¹² Ibid., pág. 297.

²¹³ BERGER, P., «Secular theology and the rejection of the supernatural: Reflections on recent trends», *Theological Studies* 38, (1977), pág. 39.

ésta no necesita de ningún procedimiento cognitivo sino, más bien, de creencia o acto de fe; 2º. Giro hacia la experiencia en teología. Es decir, «cuando la certeza objetiva de la definición religiosa de la realidad no puede ya darse por sentada (por razones sociológicas y psicológicas), la investigación individual de cierta certidumbre debe volverse hacia fuentes subjetivas de verificación»²¹⁴. La pregunta, ahora, es determinar el tipo de experiencia que debe experimentar el teólogo. Berger se inclina por experimentar la experiencia de la teología de Schleiermacher, la cual representa la «proclamación más influyente del principio de experiencia como criterio teológico por excelencia»²¹⁵. Una experiencia que se situaría en ese *otro ámbito* que la teología secular negaría, una experiencia que tiene por esencia la dependencia absoluta de *ese otro Dios* que se encuentra fuera de cualquier experiencia natural o secular. Es decir, una experiencia que conecta con la trascendencia, o lo que Berger denominó como *señales de trascendencia*. En este trabajo, el autor pretende dejar claro dos cosas: 1º. Teología secular = rechazo de lo sobrenatural; 2º. Solo hay tres posibilidades teológicas -atendiendo al método teológico- frente a la secularización (la deductiva, la reductiva y la inductiva). Nuestro autor apuesta, claramente, por el método inductivo como forma de superar la crisis de sentido existencial apostando por recuperar el discurso teológico desde la experiencia de lo trascendente.

En su segundo trabajo, «Secular branches, religious roots», Berger sigue el mismo discurso anterior sobre las consecuencias de la secularización en el discurso teológico tradicional. En este artículo, se centra en señalar que las raíces cristianas (Antiguo Testamento) que consideraban la trascendencia de Dios como separado del hombre, por un lado; y la separación entre el hombre y el mundo (debido a su carácter profano y al mismo tiempo escenario de la redención), por otro lado; todas estas ideas han sido secularizadas. Por tanto, afirma Berger, nos encontramos con una serie de características modernas (individuo autónomo, naturaleza autónoma, nociones secularizadas de la redención en la historia, etc.), que lo único que nos permiten ya afirmar es que «las raíces y legitimaciones originales de la modernidad eran religiosas»²¹⁶.

²¹⁴ Ibid., pág. 51.

²¹⁵ Ibid., pág. 52.

²¹⁶ BERGER, P., «Secular branches, religious roots», *Society* 20, (1978), pág. 2.

Por último, en su trabajo «On the conceptualization of the supernatural and the sacred», Berger centra su atención en el desarrollo explicativo y funcional del término *sobrenatural*. Él mismo lo afirma cuando dice: «El presente artículo trata de algo que, en nuestra opinión, es indispensable para la religión: la experiencia de lo sobrenatural»²¹⁷. Berger vuelve a recalcar el proceso reduccionista que la secularización sigue llevando a cabo a la teología, que sigue siendo una empresa esencialmente deductiva. De igual modo, Berger defiende aquí también el método inductivo en la teología como forma de salir de la opresión secular y su reduccionismo derivado: «En medio se encuentra una comprensión de la tarea teológica como inducción, es decir, una indiferencia que reconoce y acepta la primacía de la experiencia provocada por la situación moderna. Esta posición debe mantener una distancia crítica ante la actual autoridad de la secularidad moderna»²¹⁸. A lo largo de este trabajo, se analizan, además del ya mencionado concepto de lo sobrenatural, otros conceptos como lo *sagrado* y la *gracia de Dios*. Respecto al primero, Berger se centra en la fenomenología de la religión de R. Otto, fundamentalmente, para llegar a conclusiones como que religión y sagrado comparten la pretensión de lo sobrenatural: «La religión no es la única actitud posible ante lo sobrenatural, pues toda realidad sobrenatural tiene la cualidad de lo sagrado»²¹⁹. En este sentido, «la experiencia de lo sobrenatural es fundamental en los tiempos actuales para encontrar el camino de la verdad y de la propia identidad»²²⁰. Respecto al segundo concepto (la gracia de Dios), Berger introduce el concepto de *mediación*. Este concepto coloca la carga de la fe, no en la acción humana racional (inteligencia, investigación), sino en un proceso donde el individuo permanece en una actitud pasiva y atenta ante el ofrecimiento de la *gracia de Dios* por el mismo Dios: «La gracia de Dios es dada al creyente en su creencia»²²¹. Sin embargo, el creyente también tiene un papel activo: «Buscar y ver la gracia de Dios en todas partes de su vida, y eso sólo puede ser buscado y visto por la gracia misma»²²². Berger, por tanto, vuelve a recrear el mismo *círculo vicioso* que mantiene a lo largo de su teología en este periodo secular:

²¹⁷ BERGER, P., «On the conceptualization of the supernatural and the sacred», *Dialog* 17, (1978), pág. 36.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid., pág. 40.

²²⁰ Ibid., pág. 39.

²²¹ Ibid., pág. 42.

²²² Ibid.

1º. La secularización mina las creencias y las legitimaciones del discurso teológico tradicional, fundamentalmente por el método teológico utilizado (deductivo) y por las características propias de la secularización (reduccionismo, rendición cognitiva, etc); 2º. La única forma de revertir el proceso es la de cambiar el método teológico (pasar de un método deductivo a un método inductivo) que supone centrarse en la experiencia de lo religioso en un mundo cotidiano y naturalizado; 3º. Es por medio de una teología inductiva, de una nueva antropología teológica y de una hermenéutica específica para interpretar las *señales de trascendencia*, como podremos llevar a cabo la comprensión de la siguiente fase del pensamiento teológico bergeriano.

En el periodo que va de 1984 a 1990, Berger escribe una serie de trabajos: «El subdesarrollo reexaminado», «La democracia en el mundo de hoy», «Observaciones acerca de la cultura económica», «Cultura y desarrollo económico», etc., que están más encaminados al terreno de la sociología de la religión y su relación con la política, la economía y su impacto con las dinámicas religiosas desde posturas de contra-cultura y contramodernización, que en profundizar en aspecto teológico alguno. Es por esto, que no nos detendremos en examinar estos trabajos que ya desarrollé en mis anteriores tesis doctorales²²³.

3. LA TEOLOGÍA DE *A FAR GLORY* (1992).

Antes de adentrarnos en esta obra bergeriana debemos saber que -en palabras de Berger-, nos encontramos ante «una investigación sobre las posibilidades de una fe religiosa en una época que ha sido denominada secular y escéptica, pero que más bien habría que llamar época de credulidad»²²⁴. Por otro lado, que nos encontramos ante un libro de claro carácter teológico nos queda bien señalado en la <nota introductoria>, cuando Berger afirma que:

«La teología, al menos para mí, se asemeja a una enfermedad que permanece latente durante años, pero que más adelante vuelve a aparecer a intervalos más o

²²³ MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., págs. 549ss.

²²⁴ BERGER, P., *A far glory*, op. cit. (contraportada).

menos periódicos. Este libro continúa temas que he tratado con anterioridad en mis libros *Rumor de ángeles* (1969) y *The heretical imperative* (1979)»²²⁵.

Es decir, nos encontramos ante una obra que vuelve a reflexionar sobre problemáticas teológicas adelantadas y no resueltas en sus anteriores obras citadas. Puede que resulte aventurado diagnosticar qué tipo de teología nos encontramos en *A far glory* (1992); sin embargo, me atrevería a decir que nos encontramos ante un intento, por parte de nuestro autor, de desarrollar cuatro tipos de teología: 1º. Una *teología de la cruz*, 2º. Una *teología de la espera* o inductiva; 3º. Una teología en tanto que *discurso sobre Dios*; 4º. Una *teología moral*.

Es en el mismo prólogo de la obra, donde se puede apreciar lo que denominamos como teología de la cruz. La aparición de términos como: mensaje de la cruz, Dios crucificado o locura de la cruz, entre otros, hacen más que evidente la intencionalidad de este preámbulo. Podemos calificar el prólogo como una propuesta dialéctica de acomodación del mensaje cristiano (locura de la cruz) con la sabiduría del mundo (secularizado) o dirección sociológica (pluralismo de opciones) mediante el *aggiornamento* o el *ghetto*. El mismo autor deja bien claro la intención de esta parte de la obra cuando afirma que «el centro de las reflexiones siguientes está constituido por un pasaje del capítulo I de la primera carta de Pablo a los Corintios: Pues el mensaje de la cruz es una necesidad para los que se pierden; más para los que se salvan -para nosotros- es fuerza de Dios»²²⁶. A lo largo de todo el prólogo (“Entre diferentes locuras”), Berger -así lo creemos- pretende llevar a cabo un intento de salvar o justificar la teología para con las situaciones religiosas actuales, dentro de un mundo cada vez más secularizado. Berger hace especial ahínco en lo que denomina, siguiendo a Pablo, como *kenosis* o humillación de Dios. La intención de nuestro autor no es otra que la de plantear una dialéctica socio-religiosa que intenta conjugar el fundamento de la teología (Dios), con la característica fundamental de un mundo cada día más secularizado (el Hombre). Es decir, la locura de la cruz o, en definitiva, la Teología de la cruz que Berger -siguiendo en gran medida la teología de la cruz de Simone Weil- nos propone confrontar la trascendencia, por un lado, y la inmanencia, por otro lado. Estaríamos, de este modo, ante la posibilidad de sociologizar el término *locura de la cruz*, al entender que nos encontramos -como él señala- «ante un proceso de

²²⁵ Ibid., pág. 9.

²²⁶ Ibid., pág. 11.

degradación del salvador como condición previa necesaria para su triunfo»²²⁷. Es decir, Berger nos pretende mostrar cómo la teología debe adaptarse a las necesidades de individuos cada vez más secularizados; es decir, degradarse perdiendo la trascendencia para hacer llegar el mensaje teológico (mensaje de la cruz) a todos los necesitados de respuestas no seculares de sentido existencial. La interpretación que podemos hacer de este prólogo bien podría resumirse en que el pequeño esbozo que propone Berger sobre una pretendida teología de la cruz, puede entenderse como la propuesta de hacer evidente que en la sociedad que vivimos es cada vez más necesaria una adaptación de la teología (inmanentización o locura de la cruz) para buscar un acomodo de sentido y un espacio sociológico de acción. Esta dialéctica que podemos descifrar de estos textos primeros de *A far glory* (1992), la podemos evidenciar en palabras de Berger:

«Cuando Pablo habló de la locura del evangelio y la contrapuso a la sabiduría del mundo, estaba señalando un aspecto cognoscitivo de la kenosis de Dios. Del rebajamiento de Dios»²²⁸.

Por tanto, podemos preguntarnos: ¿la teología de la cruz que manifiesta Berger en su obra *A far glory*, debe ser entendida como una claudicación teológica ante la modernidad secular o como un aggiornamento o adaptación pacífica a las demandas de sentido y certidumbre de los individuos que viven dentro de un mundo cada vez más moderno, inmanente y secularizado?. Berger considera que:

«La moderna situación pluralista crea ansiedades y tensiones. Es posible escapar de ellas en direcciones opuestas. Una vía de escape consiste en una falsa certidumbre, y la otra, en una actitud que considera imposible acceder la verdad... En el campo religioso, los datos y la sociología de la religión demuestran con claridad que, a diferencia de las expectativas de numerosos teólogos, son precisamente aquellos grupos que transmiten certidumbre, los que atraen gran cantidad de personas»²²⁹.

Como venimos diciendo, el prólogo de esta obra (*A far glory*), representa la mayor carga teológica de la misma, pues es donde se nos muestra lo que podemos denominar como un intento de *teología fundamental*; principalmente, a través de

²²⁷ Ibid., pág. 15.

²²⁸ Ibid., pág. 23.

²²⁹ Ibid., págs. 29-30.

la ya mencionada teología de la cruz y su importancia dentro del discurso socio-religioso en el que se encuentra la sociedad, bajo el paradigma de la secularización. En definitiva, Berger está dando un paso fundamental en su discurso teológico, pues, si recordamos, venimos de una concepción teológica donde lo que prima es el concepto de religión como conservador y mantenedor del orden y el sentido social. Es decir, venimos de una teologización *sin Dios* o, mejor dicho, de una teología sociológica fundamentada en una interpretación de la realidad desde la perspectiva más sociológica que teológica. Sin embargo, en esta obra, como ya pasó, anteriormente, en *A rumor of angels* (1969), Berger intenta introducir el concepto de Dios en el discurso sociológico de la religión. El problema es que, como ya se indicó, nos encontramos con el paradigma moderno de la secularización y la única posibilidad -por lo menos, la más plausible- de desarrollar un discurso teológico que aporte sentido y certidumbre es a través de una inmanentización de lo trascendente, de enfocar la teología como una antropología teológica. La teología de la cruz que Berger nos propone en esta obra (*A far glory*), pretende ese objetivo:

«Al final de la jornada, el mensaje de la cruz se dirige a todos nosotros, sea cual fuere nuestra vocación o nuestra situación vital. El mensaje de la cruz nos salva porque nos dice que no tenemos que ser fuertes para participar del poder de Dios. Dios se revela así mismo en la debilidad, y también en nuestra debilidad: en la debilidad social, en la debilidad moral, en la debilidad intelectual...este mensaje supone un gran alivio»²³⁰.

En los capítulos posteriores de *A far glory*, el autor se dedica a plantear cómo puede llevarse a cabo ese proceso de adaptación o de negociación cognoscitiva y pacífica de la teología con la secularización y el pluralismo en las sociedades occidentales modernas. Estaríamos ante reflexiones más de carácter sociológico que teológico. Sin embargo, en el capítulo cuarto, correspondiente a la parte segunda (“Los creyentes y la fe”), Berger vuelve a retomar su discurso teológico para desarrollar, eso creemos, una *teología de la espera*. Es decir, nos encontramos con un discurso que, junto con el llevado a cabo en su obra *A rumor of angels* (1969), puede ser interpretado como el origen o las raíces de lo que para Berger supondrá, como venimos señalando, su *teología inductiva*. Decimos esto, porque en esta segunda parte de la obra, nos encontramos con nuevos

²³⁰ Ibid., pág. 35.

planteamientos teológicos que van a germinar en lo que hemos denominado como *teología inductiva*. Algunos de estos planteamientos son, por ejemplo, el intento de situar al creyente (solitario) dentro de las dinámicas sociales de la fe, lo cual es un intento de llegar a Dios partiendo del hombre como demandante de un sentido existencial que no encuentra en las teodiceas y las teologías seculares. Por otro lado, en estos capítulos (principalmente en la última parte) también nos encontramos ante un esbozo de lo que podríamos llamar teología moral. Es decir, Berger introduce un nuevo debate en torno al salvamento del individuo creyente y sus implicaciones con las consecuencias del creer (pertenecer a una Iglesia, el problema de la acción moral, etc.) en un intento de salvar a Dios a través de exponer la responsabilidad al hombre como último responsable del mensaje de Dios.

Otra de las problemáticas tratadas en esta segunda parte de la obra, que tienen una gran importancia, es el establecimiento de una *nueva definición de la teología* dentro del contexto pluralista de reflexión y experiencia de lo sagrado. Berger, por tanto, vuelve a dar una nueva definición de la teología:

«La teología, en el sentido más amplio del término, consiste en un intento de colocar la experiencia religiosa a la escala de la razón, o por lo menos, formularla con el lenguaje de la razón»²³¹.

Esta definición plantea a nuestro autor una nueva cuestión fundamental: ¿en qué consisten las posibilidades plausibles para la teología dentro de la situación pluralista?. Partiendo de la aceptación de que *lo dado por sentado* de las sociedades tradicionales facilitaba mucho la labor de la teología, Berger se encuentra con la dificultad de buscar el acomodo epistemológico del discurso teológico en las sociedades modernas seculares. Es aquí, donde el autor apuesta abiertamente por la *teología inductiva* de enfoque liberal y protestante como forma teológica de resolver el problema del sentido. Para ello, recoge la corriente de pensamiento inductiva de autores como F. Schleiermacher, que considera que «debemos centrarnos en la experiencia religiosa como objeto de reflexión teológica, más bien que en la ideación religiosa; rechazando la noción según la cual hay que abandonar la razón antes de entrar en el reino de la fe, y

²³¹ Ibid., pág. 170.

preparándose para examinar las propias experiencias y la propia formación religiosa a la luz de las disciplinas empíricas modernas»²³². El propio Berger nos desvela la conexión de su pensamiento con esta forma de entender la teología, y apuesta por el método inductivo como forma de vivir la fe y conectar con la trascendencia (otro significativo):

«Desde hace mucho tiempo he pensado que las señales que podemos encontrar en la vida ordinaria de cada día son de una importancia decisiva: el reiterado e intenso deseo que manifiestan los seres humanos en encontrar un orden significativo dentro del mundo (señales de trascendencia),...Todas ellas, aunque en muchos casos son muy corrientes y casi nunca se consideran como sobrenaturales, apuntan hacia una realidad que está situada más allá de lo corriente»²³³.

La experiencia de estas señales de trascendencia (desarrolladas en *A rumor of angels*) no implica, advierte Berger, un testimonio inequívoco e irrefutable respecto a la trascendencia. Sin embargo, sí podemos atender a estos signos que se nos muestran en la realidad cotidiana desde el prisma de la fe. Aparece por vez primera, referencias a lo que nuestro autor desarrollará en su obra *Redeeming laughter* como «teología de lo cómico»²³⁴, pues, considera que la señal de trascendencia que más lo ha integrado en este método inductivo es la señal del humor o de lo cómico. Lo cómico, advierte Berger, tiene la peculiaridad de trasladarnos momentánea y transitoriamente de un mundo a otro. Es decir, ante posibles situaciones de terror o riesgo, puede aparecer una *risa o carcajada* que nos libere espacio-temporalmente de esas emociones ordinarias a lo que el autor denomina como una propuesta de *eternidad redentora*. La cuestión, es determinar el status epistemológico de esta propuesta de eternidad, aunque sólo a través de la experiencia religiosa, del acto de creer y de la fe. Peter Berger, por tanto, como ya hizo en su obra de 1969, se vuelve a reafirmar en este método de hermenéutica teológica, el *método inductivo*. Es en esa reflexión que se plantea entre el individuo creyente y el acto de creer (fe), donde nuestro autor considera más apropiado su utilización como forma de llegar al punto donde siempre quiso llegar. Es decir, saber sobre *Aquel en el que creemos*: «La fe cristiana sostiene que

²³² Ibid., pág. 174.

²³³ Ibid., págs. 175-176.

²³⁴ BERGER, P., *Redeeming laughter*, Walter de Gruyter, New York and Berlin 1997, págs. 295ss.

Dios juega al escondite a gran escala con la humanidad, pero también da muchas indicaciones sobre dónde se está escondiendo»²³⁵.

Una vez que, a través de la reflexión que supone el dualismo creyente-fe (apuesta por una antropología teológica), hemos determinado el método de análisis teológico que Berger propone para una sociedad secularizada; pasamos a analizar la tercera propuesta teológica que ofrece este autor en esta obra: La teología como *discurso sobre Dios* o como él denomina: *Aquel en el que creemos*.

Esta concepción teológica de Dios parte de una fenomenologización sagrada de la realidad de lo humano: «La realidad se halla poblada por esa alteridad que se oculta detrás de las frágiles estructuras de la vida cotidiana»²³⁶. Berger no se aleja de ese discurso que gira en torno a categorías como hierofanía o trascendencia como mecanismos de conexión entre lo sagrado y lo humano. Una vez situada la conexión o mediación sacralizada, Berger recurre al *concepto de fe* para, desde la tradición cristiana, hablarnos de *Aquel en el que creemos*: Dios.

«El objeto de fe más importante y el que define esa fe consiste en el único Dios cuya afirmación encabeza todo lo demás»²³⁷.

Berger centra la problemática principal en torno a lo que él denomina como «problema de fe»²³⁸, que no es otra cosa que determinar no el por qué de creer en Dios, sino el por qué creer en este Dios y no en otro. Aparece así, una nueva revisión de problemáticas propias del fenómeno de la secularización y de uno de sus portadores principales: el pluralismo religioso (situación de mercado):

«Hay otros (dioses), en definitiva, y hoy en día están disponibles con una facilidad sin precedentes a través del supermercado religioso del pluralismo moderno»²³⁹.

Berger también hace especial mención a las problemáticas teológicas derivadas (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo) introduciendo, de este modo, un debate que será planteado en obras futuras como «Dios en un mundo de

²³⁵ Ibid., pág. 180.

²³⁶ Ibid., pág. 181.

²³⁷ Ibid., pág. 182.

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Ibid.

dioses» (1993), donde además de este problema introduce otros como el diálogo interreligioso, globalización y religión, y todo partiendo de lo que él denomina como elemento común: la teoría de la matriz mitológica²⁴⁰. En *A far glory*, Berger nos presenta una imagen y un concepto de Dios que vence el *silencio de Dios*, precisamente, a través de esa matriz mitológica que posibilita la posibilidad de nuevos reencantamientos en las sociedades modernas. Aparece el concepto de *rostro de Dios*, una concepción que muestra las infinitas posibilidades que tiene Dios de romper ese silencio que le ha caracterizado tanto en la era presecular como secular. Estamos ante lo que el autor denomina *universo sacramental*. Un universo que representa una nueva concepción teológica en cuanto a la aprehensión conceptual de Cristo (Dios) que no puede ser acotado ni en tiempo ni en espacio, pues, está presente en todas las realidades. Estamos ante una vinculación directa entre antropología teológica, teología inductiva, discurso sobre Dios y teología de la espera. Es decir, partimos de la realidad de lo humano (cotidianidad o realidad ordinaria) para visualizar y experimentar la realidad de lo sagrado (trascendencia) a través de la espera u observancia que permita romper el silencio de un Dios que se manifiesta en la realidad a través de infinitud de posibilidades (signos de trascendencia):

«Los sacramentos son signos visibles de una gracia invisible. Son signos como presencia viva y eficaz. El cristianismo puede afirmar que el mundo está lleno de signos de la presencia de Dios»²⁴¹

La importancia de *A far glory* para la teología bergeriana radica, como hemos comprobado, en que en ella se da el ciclo teológico completo que Berger propone para salir de la crisis de sentido, propia de la secularización. Es decir, esta obra se muestra como un momento de reflexión sobre la teología desarrollada y por desarrollar en su pensamiento.

²⁴⁰ BERGER, P., «Dios en un mundo de dioses», *Primeras cosas*, (1993); Ver también: BERGER, P., *A far glory*, op. cit., pág. 194.

²⁴¹ *Ibid.*, pág. 196.

4. ESCRITOS TEOLÓGICOS INTERMEDIOS (1992-1999).

Cuando hablamos de «escritos teológicos intermedios» de este periodo, también nos estamos refiriendo a algunas de las más importantes obras del autor, por ejemplo: *Modernity, pluralism and the crisis of meaning* (1997), con Th. Luckmann; *The Limits Of Social Cohesion: Conflict And Mediation In Pluralist Societies* (1997); entre otras. De igual modo, como ocurría con el anterior periodo intermedio, nos encontramos con obras con un carácter teológico poco definido o escaso y más enfocadas a un análisis del pluralismo y sus consecuencias sociales y religiosas. Sin embargo, en este periodo, también trabajaremos sobre una serie de trabajos publicados por el autor en revistas especializadas (artículos) que fueron publicados -como ya hemos indicado-, entre 1992, fecha de publicación de *A far glory* y 1999, fecha de publicación de *The desecularization of the world*. Algunos de estos trabajos son: «Dios en un mundo de dioses» (1993); «La actuación moral en la edad del pluralismo» (1995); «Modestia epistemológica» (1997); «El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre» (1997).

Respecto a su primera obra citada, *Modernity, pluralism and the crisis of meaning*, (1997), debemos señalar algunas aportaciones que pueden ser rescatadas para su discurso teológico, aunque resulten ya algo repetitivas: 1º. El pluralismo moderno ha socavado el monopolio del que disfrutaban las instituciones religiosas²⁴²; 2º. Las nuevas imágenes de la modernidad chocan de forma inevitable con los símbolos, valores y creencias de las sociedades tradicionales, siendo, en este sentido, una amenaza para la propia tradición religiosa como dosel sagrado, nómicamente constitutivo. Las tradiciones religiosas perdieron su carácter de simbólicas bóvedas protectoras de la sociedad. Esta pérdida de plausibilidad institucional y la consiguiente pérdida de credibilidad de las instancias legitimadoras del mundo tradicionales, llevan a una apertura -como explica Berger en esta obra-, a una multiplicidad de significaciones de la realidad. Este proceso define lo que Berger denominará como: «fragmentación de la

²⁴² BERGER, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 89.

unitaria y sólida entidad legitimadora que salvaguarda el homogéneo significado de la realidad para las sociedades tradicionales»²⁴³.

Respecto a su segunda obra citada, *The limits of social cohesion* (1997), debemos señalar la que creemos es la principal aportación que, de un modo u otro, puede ser integrada en la teología bergeriana: las *estructuras intermedias* o de mediación. Uno de los principales objetivos de Berger en esta obra, es determinar cuál es la función de las instituciones intermedias como estructuras de mediación y de cohesión social dentro de la conflictividad normativa de las sociedades modernas. Berger define las *estructuras de mediación* como «cualquier institución que vinculara a individuos en su ámbito privado con las megaestructuras de una sociedad moderna»²⁴⁴. Señala a las instituciones basadas en la familia, en la casta, en la etnia, y entre todas ellas señala a la más importante: la religión. La religión, constituye para Berger una de las instituciones sobre las que depositar las esperanzas del pensamiento social. Como ejemplo de relevancia y mediación social de estas instituciones religiosas.

En lo referente al desarrollo teológico de sus artículos y conferencias, empezaremos por su trabajo publicado en el CEP en 1990: «Observaciones acerca de la cultura económica». En dicho trabajo, Berger vuelve a recalcar que «si alguna vez hubo un sistema intelectual empíricamente falsado, hoy de seguro es el marxismo, y todo intento de aferrarse a él sólo conduciría a distorsiones irremediables de la realidad... La cuestión del socialismo ha sido resuelta, en el sentido de que hoy está claro que si se persigue el desarrollo moderno no hay más alternativa que el capitalismo»²⁴⁵. Nos resulta llamativo observar cómo en su posterior obra del año 2004 (*Questions of faith*), Berger seguirá manteniendo un rechazo hacia la ideología marxista: «En nuestros mismos días, ha habido comunistas verdaderamente admirables, por ejemplo en los movimientos de resistencia contra el nazismo, pero reconocer esta admirable conducta no obliga a dar crédito a la ideología marxista»²⁴⁶. También es curioso observar, cómo ese rechazo hacia esa ideología se convierte en verdadera admiración en cuestiones

²⁴³ Ibid., págs. 79-95.

²⁴⁴ BERGER, P., *The limits of social cohesion: Conflict and mediation in pluralist societies*, Routledge, London 1997, págs. 533-534.

²⁴⁵ BERGER, P., «Observaciones acerca de la cultura económica», *Centro de Estudios Públicos*, (1990), pág. 28.

²⁴⁶ Ibid., pág. 65.

que entrecruzan el marxismo con la religión, por ejemplo, en la teología latinoamericana de la liberación. En su siguiente trabajo, «La actuación moral en la edad del pluralismo» (1995), Berger defiende una tesis optimista del pluralismo: el pluralismo representa un estímulo y no una desventura. La relativización de las convicciones morales en muchas esferas de la vida induce a reflexionar, tal como el pluralismo religioso. La reflexión puede resultar dolorosa; puede a sí mismo ser liberadora. El pluralismo hace posible una *prise de conscience* en la esfera moral. La expresión podría ser traducida por *rememoración de lo que sabemos*. Por otro lado, en este trabajo, Berger descubre y resuelve la paradoja entre religión y moral:

«Sin duda, la religión y la moral están vinculadas. Si observamos los sistemas morales a lo largo de la historia humana, veremos que gran parte de los mismos (casi todos, en realidad), estaban legitimados en términos religiosos...Pero no, la religión y la moral no están vinculados. Si se analiza la naturaleza de la experiencia religiosa (me refiero a Rudolf Otto), su íntima esencia no tiene nada que ver con la moral. Toda la moral está orientada hacia la realidad de la vida cotidiana; la experiencia religiosa trasciende radicalmente esta realidad, está orientada hacia otra realidad en la que, por definición, los principios y las normas morales son irrelevantes. Estimo que la paradoja puede resolverse poniendo el acento en la relación entre las que llamaré definiciones normativas (moral) y cognitivas (religión) de la realidad. Las primeras nos dicen cómo actuar, las segundas, cómo es el mundo»²⁴⁷.

Por otro lado, Berger cree que una de las estrategias empleadas, por ejemplo, por los protestantes y otros para evitar los elementos sobrenaturales cognitivos o religiosamente problemáticos de la tradición cristiana, ha consistido en centrar la atención en su presunto meollo ético. Es decir, en traducir la teología en ética. Este proceso es para nuestro autor un fracaso, pues, no logra tal fin si no es en términos muy generales.²⁴⁸

En su siguiente trabajo, «El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre» (1997), Berger comparte con otros autores estos aspectos positivos del pluralismo

²⁴⁷ BERGER, P., «La actuación moral en la edad del pluralismo», *Revista Leviatán* 59, (1995), págs. 92-93.

²⁴⁸ *Ibid.*, pág. 95.

para con la concepción teológica cristiana²⁴⁹. Uno de estos autores es K. Rahner, quien lo expresa del siguiente modo:

«Hay un auténtico pluralismo de la realidad. Este pluralismo de una naturaleza de Dios no es sólo mera apariencia, detrás de la cual comparezca la realidad -el uno, el absoluto, Dios-, de tal manera que en el fondo todo sea o bien apariencia nula o bien el Dios absoluto y uno. Si el cristiano confiesa realmente que Dios puede ser y es hasta tal punto Dios, que tiene capacidad de poner en la realidad lo cabalmente distinto de él en su pluralidad absoluta, incalculable, en consecuencia puede y debe exponerse, sin reservas, en una confianza real, a este pluralismo de la existencia humana. Naturalmente, la iglesia predicará una y otra vez al hombre, lo estimulará e incitará para que no le pase desapercibido el sentido uno, último y absoluto de su vida. Pero precisamente este sentido en el suceso de la absoluta comunicación de Dios mismo al hombre acontece y está mediado en una entrega real, auténtica, sin ambages, confiada al pluralismo de la existencia humana»²⁵⁰.

Con este trabajo, Berger inaugura la nueva era de la trascendencia dentro de su teoría de la desecularización²⁵¹. Es decir, pretende establecer que la pérdida de la trascendencia constituye un factor de precariedad dentro de la filosofía secular y aventura que la instauración de esa trascendencia -dentro de la nueva cosmovisión desecularizada-, será uno de los grandes logros para la dotación de orden y sentido dentro de la existencia humana. Por este motivo, Berger considera que la religión puede aportar la dimensión de trascendencia, sin la cual, la condición humana no conseguiría inhibirse ante problemas existenciales como, por ejemplo, *el problema del mal*. La trascendencia, desde esta perspectiva, vendría a ocupar el hueco que permaneció vacío durante la secularización como factor legitimador e integrador del orden social, moral y, sobre todo, existencial. Berger, sin embargo, advierte que no podemos utilizar el recurso de la trascendencia en sentido neoconservador, es decir, como un recurso ambiguo que la convierte en paliadora de las deficiencias sociales (carencia de solidaridad y sacrificio) o culturales (desaparición de fronteras, límites, profanación generalizada, desvinculación generacional). La trascendencia que Berger reclama e instaura en su pensamiento y obras se presenta como un elemento desecularizador bajo la forma de una teodicea, de una teología inductiva y de una fe escatológica, y no como recurso socio-político. Es en la desecularización de la conciencia donde se sitúa y

²⁴⁹ BERGER, P., «El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre», *Estudios Públicos* 67, (1997), pág. 14.

²⁵⁰ RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, págs. 467-468.

²⁵¹ BERGER, P., «El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre», op. cit., pág. 18.

desarrolla plenamente la trascendencia de Berger y no en el ámbito de la desecularización pública y política de la religión (globalización y resurgimientos religiosos).

En otro artículo, también publicado en 1997, «Modestia epistemológica», Berger afirma: «No he cambiado mi posición teológica desde que escribí *Rumor de ángeles*»²⁵². Esta sentencia, nos despierta una serie de cuestiones: «¿qué ha pasado durante esos treinta años en el pensamiento bergeriano que ni el proceso de secularización ha transformado ni modificado sus planteamientos teológicos?; ¿quizás Berger no fue ese gran defensor de la secularización, que muchos sociólogos afirman?; ¿quizás el modelo del *nomos religioso* tradicional no fue nunca superado del todo a finales de los años sesenta, sino que, más bien, permaneció latente en el pensamiento de Berger, a la espera de refutar esa *ruptura del continuum*»²⁵³ que significó el histórico e inevitable proceso de secularización?»²⁵⁴. Es curioso, pero al hacernos estas preguntas, nos viene a la cabeza las palabras que Berger dijo en su obra *A far glory*: «La teología es una enfermedad que permanece latente...»²⁵⁵.

En 1998, se publica una entrevista realizada a Berger con el título «Berger en el CEP», donde hace hincapié en los efectos de la situación pluralista y de mercado religioso sobre la religión. Considera los peligros de introducir conceptos económicos dentro del ámbito espiritual y de las creencias:

«Esta teoría, en esencia, lo estudia todo en la sociedad. Comenzó con la política y la familia y se ha expandido a todas las esferas. Por ejemplo a la religión, que la ve como sujeta al comportamiento del consumidor. Mi elección de un objeto en lugar de otro es muy distinta a mi opción política o mi opción religiosa. Considero que la opción es una categoría muy importante para la forma en que entiendo el pluralismo: como un aumento de las opciones. Pero hay muchas clases distintas de opción y aplicar conceptos de comportamiento económico a comportamientos no económicos es algo muy peligroso. Hay cierta utilidad en hablar, por ejemplo, del mercado religioso en una sociedad pluralista. Pero también hay que considerar sus límites»²⁵⁶.

²⁵² BERGER, P., «Modestia epistemological», *The Christian Century*, (1997), pág. 1.

²⁵³ BERGER, P., *Questions of faith*, op. cit., pág. 44.

²⁵⁴ MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., pág. 656.

²⁵⁵ BERGER, P., *A far glory*, op. cit., pág. 9.

²⁵⁶ BERGER, P., «Berger en el CEP», *Estudios Públicos* 71, (1998), pág. 20-21.

5. LA TEOLOGÍA DE *REDEEMING LAUGHTER* (1997): LAS RAÍCES DE LA «TEOLOGÍA DE LA DESECULARIZACIÓN».

En 1997, Berger publica *Redeeming laughter. The comic dimension of human experience*. En este original libro, el autor profundiza en la naturaleza de la experiencia humana de lo cómico como medio de trascender el orden real ordinario. Este libro es, desde nuestra posición, muy interesante en la medida en que Berger pretende abrir con él -de forma explícita- lo que será su teoría de la desecularización. Es decir, Berger plantea la experiencia de *la otra realidad*, de lo *trascendente* como algo decididamente inmanente, necesariamente humano. Este libro abre la puerta a lo que, literariamente, será su teología de la inmanencia. Pero si algo caracteriza esta obra, desde la perspectiva teológica, es que Berger da un paso más trascendental que lo desarrollado en *A rumor of angels* (1969): eleva a rango teológico un signo de trascendencia (humor) bajo la denominación de *teología de lo cómico*. Es decir, se produce un avance notable desde las raíces o fundamentos originales (signos de trascendencia) de una futura teología inductiva a un desarrollo de ésta en forma de teologización de los mencionados signos de trascendencia. En este sentido, podemos afirmar que *Redeeming laughter*, representa la puerta de entrada -desde una legitimación fundamentadora- a la siguiente fase del pensamiento teológico bergeriano: la *teología inductiva* (teología de la desecularización).

5. 1. Teología de lo cómico.

En las últimas páginas de su obra *Redeeming laughter*, Berger nos habla de la *teología de lo cómico*. Para ello, el autor utiliza dos conceptos fundamentales: 1º. La locura de la redención; 2º. Lo cómico como *señal de trascendencia*. Respecto al primer concepto, Berger hace un recorrido histórico-bíblico (Viejo y Nuevo Testamento) donde acentúa las vivencias de la locura por parte de algunos de sus personajes (rey David, profetas Jeremías y Ezequiel, Jesucristo, etc.), cuya finalidad era la de *simbolizar profecías concretas*. A través del discurso propio de la fenomenología de la religión ottoniana, Berger lanza un puente entre estas conductas (lo grotesco, lo absurdo y lo cómico) y la experiencia religiosa como

encuentro con realidades y seres que son *totalmente otros*. La locura sagrada, afirma el autor, «expresa la irrupción de la alteridad en la realidad ordinaria, pero también la imposibilidad de contener dicha alteridad dentro de las categorías de dicha realidad ordinaria»²⁵⁷. Sin embargo, desde la perspectiva teológica, más que fenomenológica, nos interesa determinar en qué medida Berger relaciona la *locura* con la *kenosis*; es decir, ¿está Berger planteando una *teología de la cruz* cuando habla de un pasaje de San Pablo en el que afirma: «Dios crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles»²⁵⁸? Berger interpreta estas palabras como *la paradoja del mensaje cristiano*; esto es, la que se establece entre la humillación y la glorificación de Dios:

«La paradoja central del mensaje cristiano, tal como es predicada por Pablo, es la inmensa tensión entre el Cristo humillado de la Pasión y el *Cristus Victor* de la mañana de Pascua»²⁵⁹.

Si proclamamos esta paradoja desde un lenguaje del mundo, sería una inconsistencia y una necedad. Deberíamos, pues, trascender este mensaje a un nivel o carácter extraordinario, que no permita hacer concesiones al lenguaje de lo humano. Berger muestra, de este modo, cómo la *teología de lo cómico* queda legitimada en esta paradoja, que en términos de lenguaje ordinario significa una *locura* en tanto que necedad. Así pues, si no conseguimos hacer esa necesaria mediación entre el mensaje teológico y el discernimiento fenomenológico, será difícil que el mensaje central del cristianismo y sus seguidores no sean vistos como una necedad sagrada. A través de una serie de ejemplos de las vivencias (locuras) de muchos seguidores de Cristo (necios Santos, entre otros), Berger pretende hacernos ver que «la locura constituye una transformación mágica del mundo o, más exactamente, un acto de magia a través del cual se hace aparecer un contra-mundo que sirve para iluminar las realidades del mundo ordinario»²⁶⁰. A través de estas páginas, Berger viene a reiterar lo que ya manifestó en su obra *A rumor of angels* (1969), cuando hablaba de los signos o *señales de trascendencia* y su conexión con lo que denominaríamos como el nacimiento de su teología inductiva. En este caso que nos ocupa, el autor utiliza una variante de

²⁵⁷ BERGER, P., *Redeeming laughter*, op. cit., pág. 299.

²⁵⁸ Ibid., pág. 300.

²⁵⁹ Ibid., pág. 301.

²⁶⁰ Ibid., pág. 307.

lo cómico (la locura), como realidad ordinaria que conecta con lo extraordinario y trascendente, a través de una interpretación supra-ordinaria del lenguaje humano. De igual modo, la locura sirve a Berger para salvar la mencionada paradoja cristiana que unifica en un mismo acto teológico la humillación y la glorificación de Dios en la cruz.

En las siguientes páginas (interludio), Berger sigue con un análisis sobre *lo cómico* en la Biblia. Este proceso permite, al autor, señalar la escasez de menciones (tanto en el Nuevo como en el Viejo Testamento) a la risa o al humor. De igual modo, hace un recorrido a través de las vidas de algunos santos cristianos y de grandes teólogos y personalidades de la Iglesia (Lutero, Kierkegaard, Thielicke, Niebuhr, etc) donde, salvo raras excepciones, la mención a *lo cómico* como recurso teológico es denostado o marginado. Es lo que da fundamento a que Berger lo califique como «historia lacrimosa de la teología cristiana»²⁶¹. Aun así, el autor intenta dar una explicación del porqué de esta actitud carente del recurso cómico en la tradición cristiana:

«La práctica de la actividad intelectual sistemática llamada teología requiere cierto distanciamiento de la presencia cataclísmica de lo sagrado. Un sentido del humor teológicamente informado -esto es, una percepción de lo cómico como aspecto religiosamente significativo de la realidad- también exige cierto grado de distanciamiento»²⁶².

Por último, Berger entra a definir el significado de *trascendencia* derivada del discurso filosófico y teológico. Advierte que existen dos tipos de trascendencia: 1º. Una trascendencia menor, que sería transitoria y ordinaria; 2º. Una trascendencia mayor, que no es transitoria ni ordinaria, pues señala una realidad extraempírica y extraordinaria de un *otro mundo* objeto de la realidad religiosa. Esta trascendencia correspondería a la *risa redentora*. Por otro lado, considera que «existe una modalidad secular y otra religiosa de la experiencia cómica y el paso de la una a la otra requiere un acto de fe»²⁶³.

Desde la perspectiva de la primera trascendencia vivida a partir de la experiencia de lo cómico (trascendencia menor), el individuo se desnaturaliza y relativiza su realidad cotidiana y pretende una objetividad, un *hay algo ahí fuera*

²⁶¹ Ibid., pág. 320.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid., pág. 324.

de mi propia conciencia que hace preguntarnos por el qué *hay ahí fuera*. Por tanto, lo cómico se vive como una deslocalización (término muy propio del fenómeno de la globalización) de la realidad cotidiana del mundo a un más allá que escapa de la propia conciencia.

Otra de las aportaciones bergerianas que hemos percibido, dentro de esta *teología de lo cómico* que nos predispone a considerar esta propuesta teológica como antesala a la siguiente etapa (teología inductiva o desecular), es la interpretación que hace de *lo cómico* desde una *teodicea de la felicidad*, capaz de superar una *teodicea del sufrimiento* y una *teología del silencio de Dios*, propias del mundo cotidiano. Es decir, Berger considera que «la experiencia de lo cómico presenta un mundo sin dolor»²⁶⁴; sin embargo, «lo cómico es tan sólo un juego finito y transitorio en medio de un mundo serio, caracterizado por el sufrimiento y que nos conduce inexorablemente a la muerte»²⁶⁵. Parafraseando a Heidegger y siguiendo a los filósofos de la sospecha, podríamos reformular la teorización bergeriana diciendo que el hombre es un ser para la muerte; sin embargo, la experiencia de lo cómico le sirve para abstraerse de esa inexorable realidad. Todo ello, a través de proyecciones extraordinarias dentro de una realidad ordinaria y finita.

Desde esta pretendida *teodicea de la felicidad*, Berger pretende enlazar los conceptos de fe y seguridad. Desde la perspectiva de experimentar el olvido o el *silencio de Dios*, lo cómico se vive como un juego entre el hombre y Dios. Un juego que no representa, advierte Berger, ninguna prueba de la existencia de Dios (ese algo que hay ahí fuera), sino, exclusivamente, de *señales de trascendencia* o «visiones fugaces de Él, el que juega con nosotros el juego cómico de ahora me ves, ahora no me ves»²⁶⁶. Señales que únicamente podemos alcanzar a través de la fe, si el objeto es *Aquel en el que creemos*. En definitiva, la *teología de lo cómico* que defiende el autor, consiste en proponer esta experiencia como una de esas señales de trascendencia que «muestra señales visibles de una gracia invisible»²⁶⁷. Siguiendo a teólogos de la talla de Pannenberg, entre otros, Berger considera que *lo cómico* debería tener un lugar importante dentro de la teología cristiana: 1º. Como elemento fundamental dentro

²⁶⁴ Ibid., pág. 330.

²⁶⁵ Ibid., pág. 331.

²⁶⁶ Ibid., pág. 337.

²⁶⁷ Ibid., pág. 338.

de la escatología o instauración definitiva y plenamente visible del reino de Dios en este mundo; 2º. Como *prolepsis* o anticipación de una culminación todavía por llegar. Es decir, lo que nosotros defendemos y denominamos en esta tesis doctoral como *teología de la espera*, en términos weilianos²⁶⁸.

²⁶⁸ Ver: WEIL, S., *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 2000.

PARTE IV

TEOLOGÍA DE LA DESECULARIZACIÓN. HACIA UNA «TEOLOGÍA DE LA ESPERA»

En esta cuarta y última parte de la investigación, nos centraremos en el periodo que abarca desde el año 1999, fecha de publicación de *The desecularization of the world*, hasta el año 2017, año de la muerte de nuestro autor. En esta etapa, la sociología de la religión de Peter L. Berger experimenta una serie de cambios que se hacen explícitos a raíz de la publicación de su obra, anteriormente indicada, pero que ya mantenían un estado larvario en escritos anteriores a 1999. En esta etapa, el autor desarrolla, entre otras muchas cosas, la teoría de la desecularización pública, los procesos de contracultura y contramodernización y la problemática del binomio globalización-religión dentro de los parámetros de una pretendida desecularización, que a mí me gusta denominar como «incompleta desecularización». Sin embargo, aunque haremos alguna mención a estos nuevos procesos socio-religiosos que se desarrollan en esta etapa bergeriana, nos centraremos en la producción teológica de esta etapa, pues, los temas antes mencionados han sido ampliamente estudiados y desarrollados en mis anteriores tesis doctorales²⁶⁹. Desde la perspectiva teológica nos centraremos principalmente en su obra *Questions of faith* (2004), aunque también haremos un recorrido por otras obras importantes de este periodo como *Many globalizations* (escrita junto a Huntington) y, su última obra, *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age* (2014). De igual modo, también analizaremos algunos de sus artículos, conferencias, etc., más relevantes desde la perspectiva teológica como, por ejemplo: «Laicismo: Oeste y del este» (1999); «Globalization and religion» (2002); «Recordar a Iván Illich» (2003); «Pluralismo global y religión» (2005); «Pluralismo religioso para una era pluralista» (2005); «Religion and west» (2005); «Pluralismo global y religión» (2005); «La secularización falsificada» (2008); entre otros.

Esta cuarta parte del trabajo, consta de un solo capítulo (capítulo VI). En dicho capítulo trataremos de conseguir los siguientes objetivos: 1º. Hacer una pequeña contextualización del proceso de desecularización que domina esta etapa del pensamiento bergeriano y que ya, anteriormente, indicamos empieza a generarse en la etapa secular y en el desencanto y la crisis de sentido que de ella se deriva, quedando marcada en obras tan importantes como *A rumor of angels*

²⁶⁹ Ver: MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit.; MARTÍN HUETE, F., *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización*, op. cit.

(1969) y *Redeeming laughter* (1997), entre otras; 2°. Analizar las causas de la denominada *deseccularización de la teología bergeriana*; es decir, determinar si como popularmente se dice: «aquellas aguas trajeron estos lodos» o, en un lenguaje más sociológico, «si la secularización derivó en la deseccularización» debido, principalmente, a la crisis de las teodiceas seculares (legitimación y alienación); 3°. Entraremos de lleno a analizar la literatura teológica bergeriana con el fin de poder determinar qué tipo de teología es la que aparece en esta etapa, en qué medida la deseccularización ha afectado su discurso teológico y, poder así, conformar una teorización más global de la obra que nos permita llegar a unas conclusiones -acordes o no- a los planteamientos e hipótesis iniciales en esta investigación doctoral. Como hemos señalado, nos centraremos en su obra *Questions of faith* (2004) y trataremos las demás obras y artículos como *escritos teológicos anteriores y posteriores*, pues su aportación teológica, creemos, gravita en torno a la obra principal (*Questions of faith*).

Capítulo VI

¿Hacia una teología de la desecularización?: Teología inductiva vs secularización

1. TEOLOGÍA DE LA DESECULARIZACIÓN.

La propuesta de Peter Berger para salvar la crisis de sentido en las sociedades modernas occidentales (principalmente de tipo existencial) ha consistido en ofrecer dos propuestas teológicas, muy relacionadas con el fenómeno de la desecularización de la conciencia y la re-inauguración del modelo nómico de las sociedades tradicionales: En primer lugar, «el proceso de *fiducialización axiológica*, mediante el cual, el autor pretende dar respuesta a las problemáticas derivadas de los valores supraordinales que generan las crisis de sentido intersubjetivas, y que estaría muy ligado al postulado restaurador de *confianza en los juicios morales incontrarrestables*. En segundo lugar, a través de los procesos de *teologización y teodiceización de la conciencia moderna*, mediante los cuales pretende trascender y superar las crisis de sentido existencial subjetivas»²⁷⁰. Por último, Berger considera que estos dos procesos «están vinculados a los postulados desecularizadores de la *confianza en la fe* y la *vía de la trascendencia*»²⁷¹.

²⁷⁰ MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., págs. 653ss.

²⁷¹ Ibid.

A continuación, nuestro objetivo será analizar los trabajos bergerianos correspondientes a esta etapa para ir extrayendo las aportaciones teológicas de cada uno de ellos, con el fin de comprobar si es posible conformar una *teología de la desecularización*. Para ello, como se señaló anteriormente, debido a que existe una obra principal en este periodo desde la perspectiva teológica, dividiremos este apartado en tres periodos: 1º. Escritos teológicos anteriores (intermedios) a su obra *Questions of faith* (1999-2004), 2º. La teología que se desarrolla en *Questions of faith* (2004): 3º. Escritos teológicos posteriores a esta obra y hasta su muerte (2004-2017).

1. 1. Escritos teológicos intermedios (1999-2004).

Cuando nos referimos a «escritos teológicos intermedios», dentro de esta cuarta parte de la investigación, nos estamos refiriendo a las obras (libros, artículos y otros trabajos) comprendidas entre 1999, fecha de publicación de *The desecularizations of the world*, y 2004, fecha de publicación de *Questions of faith*. En este periodo, nos encontramos con obras de gran importancia en el pensamiento bergeriano. Sin embargo, desde la perspectiva teológica, nos encontramos con un periodo pobre en cuanto a la producción y el interés de Berger en este asunto. Quizás, su obra más importante en este periodo intermedio sea *Many globalizations* (2002). Esta obra, editada junto a Samuel P. Huntington y escrita junto a un gran número de científicos sociales, fue traducida al castellano como *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Teniendo este trabajo como referencia, podemos afirmar que nos encontramos, en este periodo intermedio, en un momento donde Berger parece hacer un análisis más cultural y sociológico que teológico sobre el discurrir de la religión en las sociedades contemporáneas. Su interés se centra en temas que están dominados por la problemática de la relación que se establece entre el fenómeno de la globalización y sus relaciones con la religión. Es por eso, que en esta época también nos encontramos importantes artículos escritos desde esta perspectiva. Algunos de los que consideramos más importantes y que aquí estudiaremos son:

«Laicismo: Oeste y del este» (1999); «Globalization and religion» (2002); «Recordar a Iván Illich» (2003).

Su trabajo *Many globalizations*, intenta abordar lo que él denomina como *dinámicas culturales de la globalización*. Sin embargo, es curioso comprobar que la única mención explícita que sobre la teología hace Berger sea para diferenciarla, en tono sarcástico -quizás pensando en su «error de predicción sobre la secularización en los años sesenta y setenta»-, de la sociología:

«Como les suelo decir a mis estudiantes, uno de los placeres de ser un científico social (a diferencia, por ejemplo, de un filósofo o un teólogo) es que puede divertirse tanto cuando se demuestra que está equivocado como cuando se demuestra que está en lo cierto»²⁷².

El resto del trabajo de Berger en esta obra versa sobre el concepto de globalización, tanto desde perspectivas positivas (promesas) o negativas (amenazas). Es un discurso basado en obras anteriores como la propia *The desecularization of the world* (1999), o pequeños trabajos como «Four faces of global cultura» (2005). En resumidas cuentas, *Many globalizations* (2002), representa un intento de demostrar que si hay una globalización económica, también debe haber una globalización cultural. Quizás la gran aportación de Berger en esta obra sea la de ensanchar el término *desecularización política*, surgido en su anterior obra de 1999, hasta darle un sentido más omniabarcador y global (globalización). Para legitimar este singular discurso, el autor recurre a conceptos económicos, anteriormente utilizados, como cultura del Davos o global, consumo, cultura global emergente, etc. También podemos encontrar referencias terminológicas que nos recuerdan a anteriores argumentaciones en torno al resurgimiento religioso o desecularización: ecumenismo, protestantismo evangélico, individuación como proceso social y psicológico, etc; así como terminología propia del fenómeno de la globalización: localización, hibridación, relativización, globalizaciones alternativas, europeización, subglobalizaciones, choque de civilizaciones, etc; incluso hasta referencias propiamente religiosas o sobre grupos religiosos: Opus Dei, Islam, New Age, movimientos religiosos populares. En definitiva, con esta obra, Berger poco aporta a su pensamiento

²⁷² BERGER, P., *Many globalizations*, Oxford University Press, New York 2002, pág. 13.

teológico, incluso me atrevería a decir que tampoco a su sociología de la religión, pues, como el mismo advierte:

«La globalización cultural no consiste ni en una gran promesa ni en una gran amenaza. La globalización también es, au fond, una continuación, aunque sea de forma intensificada y acelerada, de un desafío que perdura: el de la modernización y el pluralismo»²⁷³.

En su obra *Many globalizations* (2002) y en artículos como “*Globalization and religion*” (2002), Berger sigue manteniendo que fue un error, aunque compartido por muchos otros, la teoría de la secularización y, además, muestra ya una de las formas mediante las cuales se manifiesta la desecularización, en este caso representada como la nueva religiosidad global (Nuevos Movimientos Religiosos):

«Para hacernos una idea válida de la situación global de la religión hoy en día, uno de los tópicos comunes que tenemos que desechar es el de que nuestra época es de secularización. Es decir, tenemos que desterrar la idea de que la modernidad y el declive de la religión son fenómenos inseparables. A mí no me quedó claro trabajando como sociólogo de la religión; al igual que a la mayoría de los estudiosos de dicho ámbito, tuve que desecharla ante la evidencia apabullante de los datos empíricos... No; nuestra era no es la de la secularización, más bien al contrario: estamos en momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados, de alcance global»²⁷⁴.

Esta problemática, entorno a error de predicción de la secularización es, como antes hemos indicado, el argumento principal de su trabajo «*Globalization and religion*» (2002). Este trabajo, que es una ampliación del capítulo publicado por Berger en *Many globalizations* (Las dinámicas culturales de la globalización), nada nuevo aporta al discurso sociológico que no estuviese ya dispuesto en esta obra y, mucho menos desde la perspectiva teológica. Sin embargo, podemos rescatar algunas consideraciones de este artículo para la causa teológica que nos ocupa: 1º. La religión es un fenómeno global de primera magnitud dentro de la globalización cultural; 2º. La religión no debe nunca servir para legitimar la violencia; 3º. Vivimos una incompleta desecularización que podemos apreciar en

²⁷³ Ibid., pág. 30.

²⁷⁴ BERGER, P., «Globalization and religion», *The Hedgehog Review*, (2002), pág. 64.

fenómenos como la denominada *cultura del Davos*, donde nos encontramos que la secularización es persistente en nuestra época, pues, fenómenos como (a mayor cultura, menor religión) así lo demuestran. Por tanto, la teología debe convivir con muchos vestigios de la secularización y no caer en la trampa de la desecularización, es lo que yo denomino como la *incompleta desecularización*²⁷⁵.

Por último, en el mes de Marzo del año 2003, Berger publicó un artículo titulado «Recordar a Iván Illich». Aunque también nos encontramos ante un trabajo que carece de importancia teológica, nos gustaría señalar que en este artículo Berger hace un recorrido por la obra de este autor, además de señalar algunas de las vivencias que juntos pasaron. Dentro del plano académico y profesional de Iván Illich, Berger señala el carácter polémico de su obra y el atrevimiento y dualidad de su pensamiento para con un tiempo que no logró entenderlo del todo. Nos encontramos con un trabajo más orientado a la problemática contracultural frente a la modernización que a temáticas socio-religiosas y, mucho menos, teológicas.

1. 2. La teología de *Questions of faith* (2004): Hacia una «teologización y una teodiceización de la conciencia».

Como diría Berger, para todos aquellos «teólogos no profesionales» y expertos en su obra, *Questions of faith* representa la obra culmen y más importante de la teología bergeriana de la época postsecular. Sin embargo, uno de los objetivos que nos planteamos al abordar la teología de esta obra, es el demostrar que, aunque nos encontramos con una de las obras principales de su pensamiento teológico, no es la más determinante de su producción teológico-literaria. Me atrevería a decir que *Questions of faith* es una obra recopiladora de todo su anterior pensamiento teológico sobre Dios, pues, son tantas las coincidencias y repeticiones que, a lo largo de ella se producen respecto a sus anteriores obras teológicas, que me dan argumentos para tomar esta, quizás, arriesgada conclusión. Y digo lo de quizás, porque siempre hay cosas -pocas- que esta obra ofrece como aportación novedosa. Por ejemplo, cuando a partir del

²⁷⁵ MARTÍN HUETE, F., *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización*, op. cit.

capítulo V, Berger se centra en la figura de Jesucristo. En definitiva, podríamos dividir esta obra en dos partes; 1º. Una primera parte dedicada al concepto de Dios (trascendente) que comprende los primeros capítulos, donde Berger intenta concebir un Dios cósmico (fuera del tiempo y del espacio) que interviene en su creación a través del hombre y de la naturaleza; 2º. Una segunda parte, donde el autor aborda plenamente la teología inductiva a través de la inmanencia establecida en la figura de Jesucristo, en forma de humanización de Dios; esto es, de la intervención de Dios en la historia a través del hombre (Jesucristo representa la encarnación de Dios). Por tanto, sin miedo a errar en las conclusiones sobre esta obra, podemos decir que poco aporta cuando aborda el concepto de Dios tratado hasta ahora, pero sí introduce una particularidad que la hace diferente a las demás, nos estamos refiriendo a la teología inductiva del Dios encarnado, un Dios que se manifiesta en Jesucristo. Sin embargo, incluso aquí encontramos referencias continuas a obras como *Redeeming laughter* (1997) y otras.

A lo largo de este punto, demostraremos que son sus obras *A rumor of angels* (1969) y *A far glory* (1992) las fuentes de inspiración y desarrollo de *Questions of faith*. Sin embargo, la importancia de *Questions of faith* para la comunidad sociológica queda evidenciada al comprobar la cantidad de reflexiones, reseñas y trabajos que sobre ella se están llevando a cabo a raíz de su publicación. Sin embargo, aunque pocas de estas reflexiones ahondan verdaderamente en la lectura teológica de esta obra, desde la perspectiva sociológica que a nosotros nos interesa, si ofrecen algunas consideraciones que pueden orientar sobre el discurso bergeriano desarrollado en ella. Así por ejemplo, hay quienes consideran este trabajo como una muestra de la experiencia vivencial del propio Berger:

«En este libro habla de su propia experiencia de fe utilizando, como esquema, el Símbolo de los Apóstoles. Aunque no se considera teólogo profesional, desde su gran conocimiento de la Teología contemporánea pasa revista a muchos de los problemas que más han interesado y siguen interesando a creyentes y no creyentes. El tono es siempre más autobiográfico que académico, aunque abunda el debate teológico»²⁷⁶.

²⁷⁶ IRAZABAL, J. A., *Peter L. Berger: Cuestiones sobre la fe*. (Comentario a Berger, P., *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, Herder, Barcelona 2006).

También hay quienes consideran a *Questions of faith* como la síntesis teológica de la obra bergeriana:

«Recomendamos, por tanto, la lectura completa del libro de Berger, pues es el único modo de poder realizar un discernimiento personal acerca de sus contenidos, que son ricos y variados. Pienso que es la síntesis teológico-existencial de toda una vida»²⁷⁷.

Incluso, se llega a apostar por la finalidad del trabajo:

«En este libro se introduce en el mundo de la teología pero, como él mismo dice en el prólogo, no en el de la teología oficial, sino en el ámbito de la denominada “teología laica”, que no quiere ser tanto un tratado teológico profesional como una propuesta de cómo ha llegado el autor a comprender la fe desde su propia experiencia personal»²⁷⁸.

Sin embargo, si queremos tener una visión meramente objetiva de la obra, sin entrar en la apreciación profundamente teológica de la misma (que será nuestro principal objetivo en este capítulo), sino respecto a su estructuración y disposición capitular, entonces podemos decir que coincidimos con quienes creen que *Questions of faith* «no carece de ingenio y originalidad, especialmente el modo que tiene el autor de afirmar la verdad del cristianismo frente a otros modelos religiosos»²⁷⁹. Como es bien sabido, este trabajo tiene una línea de trabajo bien definida y estructurada, a la par que algo simple. Cada capítulo se basa en un enunciado del denominado *Credo apostólico*, al que acompañan una serie de reflexiones de Berger sobre cada tematización, utilizando diferentes argumentaciones teológicas y filosóficas, principalmente de grandes teólogos católicos -sin olvidar sus raíces luteranas-, como es el caso de K. Rahner y otros. Podemos atrevernos a diagnosticar que esta obra representa un intento, por parte del autor, de llevar a cabo un esbozo de teología exegética.

Sin embargo, debemos advertir que el cometido de esta tesis doctoral, respecto a *Questions of faith*, no va a consistir en hacer uno de tantos análisis teológicos que, como sabemos, de ella se han hecho. Para ello, no hay más que acudir a las diferentes fuentes informativas de las que disponemos (internet, por ejemplo) para elegir entre las que queramos. Nuestro trabajo, no olvidemos, sigue otros

²⁷⁷ PIÑERO MARIÑO, R., Recensión sobre: *Cuestiones sobre la fe*, Inst. Teológico de Cáceres 2004.

²⁷⁸ Ibid., pág. 1.

²⁷⁹ Ibid.

parámetros ya señalados en la introducción (objetivos) de esta tesis doctoral. Por tanto, el análisis que haremos de esta obra será el que nos ayude a poder determinar qué aporta este trabajo a la sociología de la religión bergeriana en el debate secularización-deseccularización. No será pues, un análisis teológico al uso o estandarizado (aunque también trataremos el tema de Dios en lo referente a la relación que se establece con la teología secular y postsecular); más bien, será un análisis particularmente excepcional, en la medida en que partiendo de esos análisis teológicos standarizados, que sobre *Questions of faith* se han llevado a cabo, nos permita trascender el discurso convencional y poder situar esta obra en el lugar que corresponde dentro de la sociología de la secularización de Berger. Es por esto, que nos centraremos en conceptos más propios de la sociología de la religión bergeriana que de su teología. Nuestra intención, por tanto, es la de abordar esta obra desde la terminología y las herramientas con las que venimos analizando las obras teológicas anteriores. Nos centraremos en traducir el andamiaje teológico inserto en ella, con el fin de realizar una trasposición metodológica propia del propósito fundamental de esta tesis doctoral que, no olvidemos, es el de determinar si la teología que se desarrolla en esta etapa y en esta obra, particularmente, junto con la teología de las anteriores obras del autor, nos ayuda a determinar si el pensamiento teológico bergeriano legitima o no su denominado *método dialéctico*. Es por eso, que en nuestro análisis aparecerán términos como: teologización, teodiceización, sentido, nomos, trascendentalización, inmamencia, etc., más propios de un análisis desde la sociología de la religión que desde una teología academicista. Esta es, precisamente, la virtud de esta tesis doctoral, la de hacer teología con un lenguaje sociológico y hacer sociología desde una búsqueda teológica de sentido. En otras palabras, con *Questions of faith* no pretendemos hacer una de tantas lecturas teológicas de la teología que Berger desarrolla en ella, sino una lectura teológica desde la óptica de la sociología de la religión, que quede claro el matiz. Dada la importancia de esta obra, procederemos a comentar algunas cuestiones desarrolladas en sus diferentes capítulos. De este modo, podremos establecer algunas conclusiones sobre el significado de *Questions of faith* en el discurso teológico y sociológico bergeriano.

Al comenzar el libro (prólogo), Berger nos indica que nos encontramos ante una «teología laica» que significa «hecha por un no especialista para personas no

especializadas»²⁸⁰. Sin embargo, destaca la valentía y el riesgo que debe correr *todo seglar* que intenta exponer sus ideas teológicas careciendo de especialización académica. Es decir, Berger saca la teología del claustro académico, intentando hacer una teología de sentimientos y experiencias (Schleiermacher) más que academicista. *Questions of faith* es, por tanto, un intento de exégesis evangélica (credo evangélico) de un no experto academicista sobre la *fe cristiana*. En esta obra, la fe no se da por sentado, sino que es una constante búsqueda a través de las contingencias históricas. El autor, sin embargo, muestra sin reservas sus inclinaciones teológicas (teología liberal) y su binomio escepticismo-afirmación. Es decir, Berger desarrolla plenamente el método inductivo de la tradición teológica liberal encarnada en Schleiermacher.

En el mismo prólogo, Berger nos da la razón en la forma de organizar los capítulos de esta tesis doctoral. Nos referimos a las distintas divisiones que hacemos entre sus principales obras teológicas y lo que venimos denominando como «escritos o trabajos teológicos intermedios». Es decir, el propio autor afirma que esta obra es fruto de «momentos hurtados a otros estudios sociológicos». Berger nos da la razón, también, cuando en esta investigación doctoral defendemos que su pensamiento teológico se va intercalando con periodos de tiempo donde, de forma exclusiva, los utiliza a la producción sociológica, y que su teología se plasma en grandes obras entre momentos de producción sociológica (sobre la religión, la política, el conocimiento, la economía, etc.).

Avanzando en la obra, observamos que el primer capítulo está dedicado a «abordar cuestiones sobre la fe religiosa». Podemos comprobar cómo tanto el primer capítulo como el segundo consisten en un constante diálogo con sus obras anteriores (*A rumor of angels* y *A far glory*). En este sentido, también podemos comprobar cómo aparecen temáticas ya tratadas anteriormente (religión-teología, creencia-pluralismo, relativismo-certeza religiosa, tipos de teologías, teodicea, escatología, el silencio de Dios, etc.). Sin embargo, la prioridad de Berger es la de *salvar a Dios*. Para ello, hace uso de la *teología de la espera* de Simone Weil. Es decir, partiendo de la situación de mercado religioso y del relativismo que configura la experimentación de las creencias y las certezas religiosas, recurre al argumento de la confianza en la fe (sola fide) y señala que «sea como fuere,

²⁸⁰ BERGER, P., *Questions of faith*, op. cit., pág. 9.

cuando contemplo el acto de fe, lo hago mientras me mantengo a la espera de que Dios rompa su silencio»²⁸¹. Berger vuelve a darnos la razón cuando decidimos titular este capítulo -de esta tesis doctoral- con el título de «*Hacia una teología de la espera*». Al fin y al cabo, después de las diversas teorizaciones gnoseológicas, normativas y metodológicas que sobre la fe nos presenta Berger en el primer capítulo, acaba adoptando una actitud pasiva, de espera, con ese diálogo con Dios que sólo se puede dar a través de su vivencia en la realidad ordinaria o cotidiana (signos de trascendencia). Una vez aquí, podríamos preguntarnos: ¿ha evolucionado algo la teología bergeriana desde obras como *A rumor of angels* (1969) o *A far glory* (1992)?. La respuesta es sí. Las evidencias que podemos observar en esta obra, nos advierten de que hemos pasado de la propuesta teológica de aquellas obras a su confirmación como alternativa entre otras muchas *teologías a la carta*. Dicho en palabras del propio Berger: «Se puede decir, aunque con vacilaciones, que el silencio de Dios no ha sido total»²⁸².

El capítulo segundo es una vuelta a las reflexiones llevadas a cabo en *A far glory* (1992). Berger emprende una reflexión teológica dejando claro que su posicionamiento es inclusivista. Sin embargo, el autor se limita a reflexionar sobre argumentos ya expuestos en sus anteriores obras (la humanización de Dios, la teología vicaria o de matriz mítica, el Dios (Cristo) deslocalizado (ecumenismo), los diferentes enfoques teológicos ante la modernización, etc.), que no hacen más que volver a confirmar que este capítulo es algo repetitivo. Sin embargo, es curioso observar cómo hasta el final del capítulo («...Dios») tiene una gran similitud con el desarrollado en *A far glory* («Aquel en el que creemos»)²⁸³. En ambos casos, Berger llega a la misma conclusión, la deslocalización o universalización y omnipresencia de Dios: «no existen límites para el Logos, para Cristo, ni en el tiempo ni en el espacio: él está presente en todas las realidades»²⁸⁴; Su similitud con lo expresado en *Questions of faith* es evidente: «En un acto de fe es forzoso aceptar que Dios se reveló a Israel de una manera única y que en esta revelación tiene su origen todo cuanto aconteció en los siglos siguientes.

²⁸¹ Ibid., pág. 29.

²⁸² Ibid., pág. 31.

²⁸³ BERGER, P., *A far glory*, op. cit., págs. 181-208.

²⁸⁴ Ibid., pág. 206.

Pero afirmar esto no significa negar a priori que Dios se haya revelado en otros tiempos y otros lugares»²⁸⁵.

El capítulo tercero («Padre todo poderoso») lo dedica a la teodicea del sufrimiento. Esta temática también es desarrollada por el autor en obras como *The sacred canopy* (1967) y otros trabajos como «Pluralismo y dialéctica de la incertidumbre» (1997), entre otros²⁸⁶. Temas explícitos como la escatología, el problema de la teodicea, la kenosis, el sufrimiento de Dios, así como una reflexión final sobre el posicionamiento de Dios en el holocausto, recorren las páginas de este capítulo. Sin embargo, nos llama la atención comprobar cómo una y otra vez, la conclusión a la que pretende llegar nuestro autor, es la de concebir un Dios cósmico (atemporal) y redentor, que fundamenta la salvación en el concepto de *Amor a Dios*²⁸⁷:

«Hemos empezado a ser cuando hemos sido creados, pero el amor en el que nos ha creado estaba en Él sin principio. En este amor tenemos nosotros nuestro comienzo y todo esto lo veremos en Dios sin fin»²⁸⁸.

El capítulo cuarto («...creado del cielo y de la tierra») es el último que dedica al concepto de *Dios trascendente*, antes de pasar a su humanización en la figura de Jesucristo (Dios inmanente o inductivo). La importancia de este capítulo radica, así lo creemos, en las aportaciones que ofrece al concepto sociológico de desecularización. Berger se centra en lo que ya abordó, en sus anteriores obras teológicas mencionadas, como la *matriz mítica*. De igual modo, aborda, de nuevo, la teología inductiva que resume en dos postulados: 1º. Descubrir a Dios en las profundidades del *yo humano*; 2º. Descubrir a Dios en las maravillas de la naturaleza creada. Este último postulado, afirma Berger, es la razón de este capítulo cuarto. Por tanto, nos encontramos, otra vez, con temas teológicos ya tratados (los signos de trascendencia o señales de Dios en el mundo, etc.). Todo se reduce a un intento, por parte del autor, de llevar a cabo una teologización inductiva de la inmanencia:

²⁸⁵ BERGER, P., *Questions of faith*, op. cit., págs. 57-58.

²⁸⁶ Para desarrollar más sobre la temática de la teodicea en Berger, ver: MARTÍN HUETE, F., «Antropología teológica y teología inductiva en Peter L. Berger: La teologización de la conciencia moderna», *Veritas* 22, (2010); «El concepto de teodicea racional en el pensamiento de Peter L. Berger», *Franciscanum* 56, 162, (2014); «El concepto de teodicea irracional en el pensamiento de Peter L. Berger», *Eikasia* 58, (2014).

²⁸⁷ BERGER, P., *Questions of faith*, op. cit., pág. 76.

²⁸⁸ *Ibid.*, págs. 76-77.

«Sea cual fuere la lejanía alcanzada en el universo, es dentro del mundo existencial humano, con toda su lastimosa finitud, donde debo elegir entre la afirmación de un significado último o la resignación frente a una carencia última de sentido»²⁸⁹.

En el capítulo quinto («Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro señor») es donde Berger trata la figura de Jesucristo, desde la perspectiva de la *teología de la cruz* y desde la *teodicea del sufrimiento*, anteriormente tratada bajo los conceptos de kenosis y de locura en su obra *Redeeming laughter* (1997). Es lo que el autor considera como «el escándalo de la cruz» o «escándalo central de la fe cristiana»²⁹⁰. En primer lugar, Berger nos presenta un Jesucristo histórico del cual desconfía:

«La lección que de aquí debe extraerse puede resumirse en lo siguiente: si usted necesita algún género de certidumbre, sea religiosa o de otro tipo, no lo espere de los historiadores»²⁹¹.

Berger desconfía de las interpretaciones que la historia, como disciplina, hace del Jesús histórico en la medida en que considera que su mensaje no fue comprendido y fue interpretado de forma equívoca, incluso por sus contemporáneos más próximos. La propuesta bergeriana es la de diferenciar entre necesidades teológicas (necesidad de sentido de la fe cristiana) y las investigaciones históricas. Lo que se debe descartar es, afirma Berger, su supuesto mensaje moral, no su persona ni sus acciones. La importancia que otorga a la figura de Cristo, es heredada de la concepción de Bultmann, para quien el Nuevo Testamento significaba la vuelta al universo sobrenatural, algo inaceptable en la mentalidad moderna (secularización de la conciencia). La teología del Nuevo Testamento y la figura de Jesucristo representan para Berger -siguiendo la teoría bultmanniana- el escenario perfecto para dar una categorización teológica definitiva a su teoría de la desecularización de la conciencia moderna. Esta teología neotestamentaria representa la vuelta a una teología pre-secular, pero que ha perdido las semillas de la secularización que en sí misma llevaba y que estaban representadas en: 1º. La trascendentalización de Dios; 2º. La historización de la teología, entre otras.

²⁸⁹ Ibid., pág. 93.

²⁹⁰ Ibid., pág. 95.

²⁹¹ Ibid., pág. 101.

Precisamente, Berger critica tanto la concepción ingenua de la modernidad y la exageración metodológica de la teoría de Bultmann, tachándolas de sociológicas y no teológicas²⁹². Berger apuesta por la aceptación de la mitología en el mundo moderno. No la considera un rechazo ni un hándicap para la utilidad teológica del mensaje de Cristo. Por el contrario, considera que «la gente moderna está perfectamente capacitada para aceptar todo género de mitologías y concepciones del mundo empapadas de elementos mitológicos»²⁹³. La clave de esta aceptación del universo mitológico que conlleva la teología neotestamentaria, se encuentra en la necesidad de sentido existencial en un mundo donde la racionalización de lo sobrenatural (teodiceas seculares) ha fracasado para muchas personas como instrumentos de legitimación de la realidad. Berger, sin embargo, comparte con Bultmann que «la fe no puede basarse en una construcción histórica»²⁹⁴. Cristo, afirma Berger, debe ser interpretado y personalizado en mi propia experiencia; es decir, debe ser vivido en mi realidad, pero no concebido y asimilado como un mensaje moral más. En este sentido, Berger estaría en la misma posición del escritor inglés Ferdinand Mount, para quien: «Si el cristianismo es un proyecto moral, no es un proyecto muy interesante»²⁹⁵. Aparece aquí una de tantas paradojas que se encuentran en el pensamiento de Berger. Es decir, por un lado, nuestro autor apuesta por el mensaje moral de Cristo frente a la visión histórica del mismo y, por otro lado, rechaza (siguiendo a F. Mount) la concepción del cristianismo como proyecto moral. Sin embargo, la teología que nuestro autor propone es la que sitúa a Jesucristo entre los conceptos de kenosis y kerigma; es decir, entre el sufrimiento y la felicidad, entre la vergüenza y la dignidad, entre la humillación (locura) y la exaltación triunfal desde la óptica del *Amor de Dios*.

El peligro de considerar el mensaje de Cristo como un mensaje moral puede llevarnos a entender que lo que Jesucristo aportó es solamente ética y, por tanto, «todo lo que le debemos es gratitud histórica, nada más»²⁹⁶. El mensaje de Cristo debe ser entendido desde una *teodicea de la felicidad*, es decir, «el eje central de

²⁹² Ibid., pág. 110.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ibid., pág. 114.

²⁹⁶ Ibid., pág. 115.

la fe cristiana no es el Viernes Santo, sino el Domingo de Pascua»²⁹⁷. Es el triunfo de la redención sobre el sufrimiento. Una concepción que pretende trascender lo empírico del acontecimiento histórico de Cristo, en un acontecimiento cósmico atemporal que se manifiesta en la propia *significación redentora del Cristo kenótico*. Berger propone una revolución en la antropología teológica. Considera que la relación que se establece en esta teología inductiva del Dios *hecho carne* o lo que él denomina como *percepciones* (signos de trascendencia), «son movimientos de la conciencia humana que acontecen dentro de la historia de los hombres»²⁹⁸. Volvemos a encontrarnos con dos elementos propios de la teología bergeriana: 1º. El binomio trascendencia-inmanencia (herencia de la fenomenología de la religión), 2º. La percepción de Dios como voluntad del propio Dios («si Dios existe, tiene que permitir que se produzca este descubrimiento»²⁹⁹). Es decir, es Dios quien se revela, quien viene a nuestro encuentro, a nosotros sólo nos cabe esperar (Teología de la Espera).

Por tanto, la concepción bergeriana de Dios es la de un *Dios que habla*³⁰⁰ y, por tanto, «no es un fundamento impersonal, sino una persona (Jesucristo) inmensamente diferente de las personas humanas, pero con la capacidad de hablar y de que le hablen (oración)»³⁰¹. Estas consideraciones son determinantes para concebir la teología bergeriana de *Questions of faith*. Es decir, aparece aquí una clave teológica que, hasta ahora, no la habíamos encontrado en sus obras anteriores: la encarnación de Dios en la figura del Cristo cósmico de la redención. Nos encontramos, en esta obra, ante un ensayo cristológico que viene a cerrar la creación literaria de enfoque teológico de Berger. Es decir, partimos en sus obras de los años sesenta desde una teología sociológica que mantenía a Dios lo más alejado posible de la realidad social y acabamos nuestro recorrido literario en una cristología que pretende introducir tanto a Dios en el hombre que, incluso, lo presenta como persona de carne y hueso, que habla (logos), que sufre y que salva.

Sin embargo, es muy interesante observar cómo el dualismo trascendencia-inmanencia es tan fuerte en la teología bergeriana, especialmente en esta obra, que en los excursos vuelve a establecerlo bajo el concepto de *redención*. Berger

²⁹⁷ Ibid., pág. 116.

²⁹⁸ Ibid., pág. 120.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Ibid., pág. 141.

³⁰¹ Ibid.

vuelve a configurar un universo donde es necesaria una trascendencia legitimadora, una inmanencia redentora (Cristo) y una mediación (no oración). Una mediación que sigue la línea de una teología ascendente o inductiva; es decir, que va desde el hombre hasta el Dios buscado y esperado. El logos (palabra) es la forma que adopta la mediación. Una mediación que pretende ser escuchada en el exterior, no de forma introspectiva (oración). Nuestro autor llega a la conclusión de que todo tipo de oración a Dios queda resumida en una *pregunta a la teodicea* y en una *fe escatológica* que incluye la esperanza de que todo saldrá bien.

Por último, vemos cómo Berger pasa de la cristología a resolver el problema de la teodicea, siempre en torno a circunstancias propias de la teología de la cruz. Muerte, pecado, salvación, son problemáticas que intenta resolver. Desde una visión metodológica, algo queda muy claro al leer *Questions of faith*: que el problema de la kenosis o humillación de Dios es un problema que atormenta a Berger y condiciona su teología. A veces, resulta tan repetitiva esta problemática que otorga un carácter poco clarificador y pesado. Por otro lado, también queda bien claro que: cristología, teodicea y teología de la cruz, constituyen los últimos pensamientos teológicos de Berger, que no hacen más que dejar abierta una puerta que ningún teólogo ha cerrado del todo: la teología de la espera³⁰² o retraso de la *parousia*³⁰³. Si algo nos ha quedado claro al leer esta obra (o como yo denomino «última gran obra teológica de Berger») es que el autor no ha podido, ni puede desprenderse de su binomio teológico trascendencia-inmanencia. La teología de Berger pretende ser una teología inductiva ascendente o, como me gusta a mí definir: «una teología que busca a Dios en todas las cosas de este mundo (señales de trascendencia) sin dejar de mirar a los cielos». Utilizando una metáfora diríamos que es «una teología que pisa fuerte en el suelo (inmanencia), que busca incansablemente a Dios en el mundo (antropología teológica), pero que no aparta sus ojos, en ningún momento, del cielo (trascendencia)».

³⁰² Bajo la influencia de la teología de la espera, Berger se resiste, como también ocurre en Simone Weil, a romper radicalmente con el concepto del Dios bíblico. Su intención es la de encontrar vías de acceso desde de la experiencia humana a la presencia de Dios, a través de los actos de su creación. Es decir, mantener la vía descendente, propia del Dios bíblico, para posibilitar la conciencia de las percepciones míticas de su presencia. Esto es lo que Berger denomina como la teología de la matriz mítica.

³⁰³ La *parousización* del proceso otorga un carácter de temporalidad (futuridad), de un *todavía no* que Berger denomina *retraso de la parousia*, y que permite una interacción entre el acto de fe y la esperanza. Además, este elemento interpretativo del proceso de teodiceización de la conciencia posibilita lo que el autor denomina el enfoque dualista de la historia o historia oculta de la salvación.

Una vez comentados los diversos capítulos de esta obra, nos gustaría hacer una lectura teológica de la misma, desde la óptica de lo que para la sociología de la religión bergeriana representa. En primer lugar, conviene recordar que la aparición de *Questions of faith* (2004), significó una «apuesta muy valiente de Berger a la hora de indicar el camino epistemológico y ontológico necesario para salvar al individuo del colapso de sentido y significado que ni la *deseccularización público-política* ha podido restaurar suficientemente. Nos encontrábamos ante un nuevo escenario: el de una *teologización de la conciencia* desde el escepticismo»³⁰⁴. De igual modo, también es necesario recordar que la *teologización de la conciencia* consistía básicamente en tres proposiciones de intencionalidad:

«1º. Retomar el discurso del *nomos religioso* pre-secular o tradicional; 2º. Adaptar ese modelo nómico-religioso tradicional a las necesidades existenciales y ontológicas originadas en la era secular; 3º. Instaurar nuevas *estructuras de plausibilidad* que, fundamentadas en los modelos tradicionales de legitimación y de alienación religiosas, otorguen al individuo moderno nuevos recursos restauradores que, a nivel de conciencia, la secularización ha socavado. Desde estas nuevas formas de legitimación y alienación (teología inductiva, teodicea y escatología)»³⁰⁵.

Berger pretende una revisión y una refutación de las raíces de la secularización occidental (trascendentalización de Dios, teologización de la historia, racionalización de la ética), pues, es lógico pensar que si la secularización ha fracasado, según Berger, sus semillas fracasen y pierdan su capacidad legitimadora en una época post-secular.

Con su obra *Questions of faith* (2004), Berger pretende refutar la *trascendentalización de Dios* y la *teología de la historia* a través de una teologización inductiva que rompe con la concepción teológica descendente del Antiguo Testamento y que pretende hacer una revisión inmanente de Dios.

³⁰⁴ MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit, pág. 657.

³⁰⁵ Ibid.

1. 3. ¿Escritos teológicos posteriores? (2004-2014).

La etapa a la que nos referimos en este apartado, tiene la particularidad de producir un cambio en el discurso bergeriano desde una reflexión puramente teológica -llevada a cabo en su obra *Questions of faith* (2004)-, hacia una reflexión en torno a problemáticas características de la sociología de la religión (secularización, pluralismo, etc). Por tanto, podemos decir que la producción propiamente teológica de Peter Berger acaba en el año 2004. Todos los escritos posteriores, que ahora vamos a estudiar, pertenecen al ámbito sociológico. Berger está preparando el camino creemos que, de forma inconsciente, a su última gran obra *The many altars of modernity* (2014), donde el autor, consciente quizás de su edad biológica quiere, sin embargo, dejar claros algunos conceptos sociológicos que pueden inducir a confusiones. Quizás, lo que más le preocupa es aclarar el tema de su «error de predicción» en torno a la teoría de la secularización que fue pronosticada en los años sesenta y setenta y no ha llegado a producirse de la forma que él imaginaba. Es por este motivo, que estos escritos que vamos a tratar, poco tienen de teológicos y sí mucho de sociológicos.

En el año 2005, aparece un artículo que es fundamental para derribar otro de los pilares que sostenían a la teoría de la secularización. Me estoy refiriendo a su artículo «Pluralismo global y religión». En este artículo, además de volver a refutar la teoría de la secularización, rompe con otro tópico clave de dicha teoría: el que consideraba que el pluralismo (junto con el relativismo) conducía irreversiblemente a una crisis de la religión. De igual modo, sostiene que la modernización, aunque implique un mayor nivel de pluralidad, no ha significado una intensificación de la secularización. Muy al contrario, el autor puede comprobar, a partir de los actuales hechos empíricos, que el pluralismo -dentro de la situación actual de globalización- no conduce a una secularización sino a una desecularización:

«Es importante relegar al olvido una noción que, pese a haber contundentes evidencias en contrario, aún goza de aceptación general: la noción (a menudo denominada teoría de la secularización) de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión. Para expresarlo en términos sencillos, esta noción ha sido empíricamente refutada.... Baste señalar que, contra lo sostenido por la teoría, el mundo contemporáneo, lejos de estar secularizado, se caracteriza por una verdadera

explosión de ferviente religiosidad (a excepción de Europa central y occidental)... El pluralismo siempre ha implicado la interacción de distintos grupos. La globalización simplemente da a entender que dicha interacción ha aumentado en cuanto a alcance e intensidad. La religión no constituye una excepción. Teniendo en cuenta mis propios valores religiosos y políticos, creo que el pluralismo global es positivo para la religión. ... estimo que hay fundamentos para abrigar un moderado optimismo»³⁰⁶.

Siguiendo esta línea de pensamiento, aparece «Pluralismo religioso para una era pluralista» (2005), un artículo donde el autor, además de seguir refutando la tesis de la secularización según la teoría defendida en su obra *The desecularization of the world* (1999): «...muchas personas temen que vivamos en una era secular, pero, nuestra era, lejos de caracterizarse por la secularización, ha presenciado importantes erupciones de pasión religiosa. La era moderna es tan religiosa como cualquier época histórica y en algunos lugares lo es más»³⁰⁷. Berger advierte cómo el pluralismo pasa de ser un factor determinante dentro del proceso de secularización de la conciencia, a ser un portador de la teoría de la desecularización en su vertiente, fundamentalmente, pública y social, lo que él denomina como el *desafío del pluralismo*:

«...la aceptación del pluralismo, más que la adherencia a creencias y prácticas particulares, puede ser lo que más claramente distinga a las religiones....El desafío pone de relieve tres opciones que ahora afrontan todas las comunidades religiosas: oponer resistencia al pluralismo, apartarse de él o comprometerse con él. Ninguna de ellas deja de presentar dificultades y riesgos, pero sólo el compromiso es compatible con la democracia liberal»³⁰⁸.

Otro de los trabajos de esta etapa, corresponde a un pequeño artículo que Berger escribió en el año 2007 y que fue publicado por Religión Digital con el título «La religión ha evolucionado hacia el pluralismo, no hacia el secularismo». En este trabajo, el autor nos habla de aspectos positivos del pluralismo (el fin de las verdades absolutas y la posibilidad de elección religiosa, por ejemplo). Sin embargo, a Berger le sigue interesando diferenciar entre pluralismo y secularización, un binomio que siempre estuvo ligado y enfrentado a la religión.

³⁰⁶ BERGER, P., «Pluralismo global y religión», *Centro de Estudios Públicos* 98, (2005), págs. 6-7,18.

³⁰⁷ BERGER, P., «Pluralismo religioso para una era pluralista», *El Diario de Hoy* (2005), pág. 1.

³⁰⁸ *Ibid.*, pág. 2.

El pluralismo moderno es diferente, advierte Berger. Para el autor, se ha demostrado que «la modernidad ha traído consigo, no una era de secularismo, sino todo lo contrario, una etapa de expansiva y penetrante religiosidad»³⁰⁹. Aparecen, en este trabajo, las denominadas *implicaciones del pluralismo*, que ya fueron estudiados en mis anteriores tesis doctorales cuando hablaba de «los retos del pluralismo» en las sociedades occidentales. Recordaré aquí, únicamente el reto religioso y no el cívico. Pues bien, cuando me refería al *reto religioso*, advertí que Berger señalaba que éste era el gran reto del pluralismo. El autor, señaló entonces, distinguía tres tipos de retos diferentes: 1º. El primer reto afecta, fundamentalmente, a las instituciones religiosas, y consiste en entender que el *cambio de paradigma religioso* de la situación actual, corresponde al paso de la secularización al pluralismo religioso. Es decir, el cambio de paradigma religioso no se produce *en lo que se cree*, en los contenidos, sino en *cómo se cree lo que se cree*, esto es, en las formas. Por tanto, el cambio de paradigma ha de producirse en el modo de entender, de interpretar la situación religiosa actual; 2º. El siguiente tipo de reto religioso (relacionado con el pluralismo) es el que acontece en los intelectuales (teólogos, académicos, etc), y consiste en el entendimiento de todos ellos a través del *diálogo interreligioso*³¹⁰ y la *conciencia ecuménica*³¹¹. Gracias a este amplio diálogo, aparecen discrepancias, distintas posturas teológicas, que potencian el enriquecimiento religioso y cultural; 3º. El tercer tipo de reto religioso es el que se da a nivel de la gente profana, y consiste, fundamentalmente, en un *auto-examen o renovación de la fe*. Este auto-examen de la fe tiene tres objetivos: 1º. Proporcionar una ocasión muy oportuna para reexaminar las bases de la fe y de la identidad de los creyentes, de sus comunidades, y valorar qué es sustancial para su fe y qué no lo es. (Identidad religiosa); 2º. Conciernen a lo que se podría renunciar en el diálogo con otras fes y a lo que se debe mantener, incluso aunque uno tenga que decir *no* a los interlocutores de otras tradiciones (Depuración teológica); 3º. Proporcionar un encuentro con las grandes religiones del Sur y Asia Oriental, con el fin de posibilitar un entendimiento renovado para la fe, tanto cristiana como judía (Diálogo interreligioso).

³⁰⁹ BERGER, P., «La religión ha evolucionado hacia el pluralismo, no hacia el secularismo», *Religión Digital*, (2017).

³¹⁰ Para desarrollar el problema del *diálogo interreligioso* en nuestro autor, ver: BERGER, P., «Dios en un mundo de dioses», op. cit.

³¹¹ BERGER, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 91.

En el año 2008, Berger publica otro pequeño trabajo titulado «La secularización falsificada»³¹². Quizás, lo más relevante de esta reflexión -desde la perspectiva teológica-, es que se vuelve a tratar el tema de que la modernidad no es intrínsecamente secularización, sino pluralización; y que ésta supone un desafío (reto) para las distintas creencias, valores y visiones del mundo (religiones). El autor considera que la modernidad «no se caracteriza por la ausencia de Dios, sino por la presencia de muchos dioses»³¹³.

Los siguientes trabajos (entrevistas, conferencias, etc.) que Berger concede a diversos autores o medios de comunicación, entre la que podemos destacar: «Una entrevista con Peter Berger»³¹⁴, concedida a Charles T. Mathews, y otras apariciones hasta llegar al año 2014, siguen la misma línea argumentativa que los anteriores trabajos: 1º. «Creo que lo que he escrito está equivocado, pero como yo entiendo mi trabajo es libre de valoraciones. He cambiado mi opinión con los años. No fue un cambio brusco, sino que ocurrió por etapas»³¹⁵; 2º. «Hoy no puedo mantener que la modernidad conduce necesariamente a la secularización, puede que en algunos grupos y partes del mundo, pero no necesariamente»³¹⁶. En definitiva, Berger está preparando el camino para la que sería su última gran obra: *The many altars of modernity* (2014).

2. THE MANY ALTARS OF MODERNITY (2014): DE LA TEOLOGÍA A LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN.

Al abordar este último trabajo³¹⁷ de Berger (escrito a la edad de 85 años) donde, por cierto, se confiesa «luterano muy liberal a nivel teológico»³¹⁸, se nos

³¹² BERGER, P., «La secularización falsificada», *First Things* 02 (2008).

³¹³ Ibid., pág. 2.

³¹⁴ MATHEWES, CH. T., «Una entrevista con Peter Berger», *The hedge hog review* 6, (2014).

³¹⁵ Ibid., pág. 2.

³¹⁶ Ibid., pág. 1.

³¹⁷ El título *Los numerosos altares de la modernidad* es una referencia al libro *La gaya ciencia* (1882) en el que Nietzsche proclamó la muerte de Dios, evocando una visión de *altares vacíos y desiertos* para el siglo XX. En realidad, no es eso lo que ha sucedido, señala Berger. Antes bien el último siglo ha sido testigo de una enorme proliferación de altares. Y esa expansión continúa. Líneas adelante, con sorna traslada Berger a su texto esa anécdota personal: «saliendo del patio de Harvard vi una pegatina que decía: Querido señor Nietzsche: Usted está muerto. Sinceramente tuyo: Dios. Esto se acerca bastante a la realidad empírica de nuestro tiempo». (BERGER, P., *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age*,

presenta una curiosa paradoja metodológica. Es decir, si ya al enfrentarnos a su obra *Questions of faith* (2004), que era una obra profundamente teológica, -quizás la más importante de este periodo desde una perspectiva teológica-, nos supuso un esfuerzo de análisis sociológico; ahora, al enfrentarnos a *The many altars of modernity*, nos ocurre lo contrario. Es decir, ahora nos encontramos con un trabajo con una fuerte carga desde la perspectiva de la sociología de la religión -con menos importancia teológica- que debemos abordar con la lupa, precisamente, del análisis teológico. Es por eso, que el interés que nos ocupa al analizar este trabajo, supone el esfuerzo exegético inverso al que hicimos con *Questions of faith*. Esto es, nuestra labor consistirá en ir hilvanando un discurso teológico dentro de una obra con claros tintes sociológicos.

Evidencias de que nos encontramos ante una obra más sociológica (sociología de la religión) que teológica, las tenemos al determinar el mensaje que el autor nos pretende mostrar en cada uno de sus seis capítulos, donde nos revela, entre otras cosas: 1°. Cómo se ha dado cuenta que la teoría de la secularización era empíricamente insostenible, y cómo su relato cambia de opinión a partir de la publicación de *The desecularization of the world* (1999); 2°. La necesidad de un nuevo paradigma religioso (pluralismo) que pueda dar consistencia a la convivencia pacífica entre el discurso religioso y el secular; 3°. La diversidad de interpretaciones del concepto de secularización y la correlación que se establece entre las instituciones y la conciencia de los individuos; 4ª. El discurso secular no significa una dicotomía entre el ámbito de la religión y demás esferas de la vida, más bien, constituye un *flujo constructivo*³¹⁹; 5°. La secularización no está, necesariamente, vinculada al concepto de modernización. Esto se debe al concepto de *modernidades múltiples*³²⁰, que considera que la modernización se experimenta en diferente medida y no siempre es perjudicial al discurso religioso, sino que, la religión juega un papel muy significativo; 6°. La gestión política del

Walter de Gruyter, Boston 2014. Nosotros utilizaremos la traducción española: MOLINA DE LA TORRE, F. J., *Los numerosos altares de la modernidad: En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016).

³¹⁸ BERGER, P., *Los numerosos altares de la modernidad*, op. cit., pág. 41.

³¹⁹ OVIEDO, LL., «Nuovi contributi allo studio della secolarizzazione», *Antoniano* XCI, (2016).

³²⁰ En el año 2000, S. N. Eisenstadt publicó en la revista *Daedalus* un artículo titulado "Multiple Modernities". En él, señalaba que este nuevo concepto «assume que el mejor modo para comprender el mundo actual [...] es verlo como una historia de constante constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales». (EISENSTADT, S.N., «Multiples modernities», *Daedalus* 129, 2000).

nuevo paradigma pluralista a través, principalmente, de las aportaciones los científicos sociales que buscan reflexiones sociales ante situaciones religiosas dentro de contextos sociales objeto de estudios empíricos. La solución sería (pone como ejemplo al islam), más ética y cívica que religiosa: «queremos ser buenos ciudadanos en un estado secular»³²¹. En definitiva, la intención de Berger es la de mostrar empíricamente y defender sociológicamente lo que denomina, a lo largo de todo su trabajo, los dos pluralismos en la sociedad actual (en el ámbito de lo religioso, pero el pluralismo no se limita a ese ámbito, insiste en ello): la coexistencia de diferentes religiones y la coexistencia de los discursos secular y religioso.

Como bien argumenta Javier Elzo, en esta obra:

«Berger dió un paso más para significar que hay otra realidad empírica omnipresente que puede estar vinculada o no a la secularización, pero es independiente de ella. Berger muestra empíricamente y defiende sociológicamente lo que denomina, a lo largo de todo su trabajo, los dos pluralismos en la sociedad actual en el ámbito de lo religioso, (pues el pluralismo no se limita a ese ámbito, insiste en ello), a saber, la coexistencia de diferentes religiones, por un lado, y la coexistencia de los discursos secular y religioso, por el otro»³²².

Una vez llevada a cabo una pequeña introducción a la obra, con la intención de definir su marcado carácter sociológico (debido a su ingente cantidad de temas sociológicos: secularización, pluralismo, modernización, convivencia pacífica, diálogo interreligioso, etc.), nuestra labor va a consistir en extraer de ella, en la medida de lo posible, todos aquellos elementos teológicos que nos ayuden a argumentar nuestro discurso en torno al pensamiento bergeriano y sus vinculaciones con la sociología de la religión.

Desde el mismo *prefacio* de la obra, Berger nos deja claro cuáles son las pretensiones que quiere llevar a cabo con *The many altars of modernity* (2014). Estas intenciones no son otras que las de dejar bien claro que su pronóstico sobre la secularización erró y que el paradigma imperante es el del pluralismo:

³²¹ BERGER, P., *Los numerosos altares de la modernidad*, op. cit., págs. 153-179.

³²² ELZO, J., «Y, hoy, ¿sigue muerto Dios?», *Noticias de Gipuzkoa*, (5 Agosto de 2017). Ver también: ELZO, J., *En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2016.

«La teoría de la secularización, basada en la idea de que la modernidad conlleva necesariamente un declive de la religión, ha servido durante cierto tiempo como paradigma al estudio de la religión. Pero, a la luz de la evidencia empírica, ya no se puede sostener. Es preciso un nuevo paradigma»³²³.

No es hasta bien adentrado el capítulo I («El fenómeno del pluralismo»), donde Berger considera oportuno centrar el tema principal de esta obra: la religión y sus consecuencias bajo el paradigma del pluralismo. Berger así lo expresa:

«Hasta el momento, apenas he hablado de religión, que es mi principal objetivo en este libro. He tratado de ofrecer un panorama del pluralismo y de sus consecuencias...Personalmente daría un paso más y afirmarí que el pluralismo constituye el gran desafío al que se enfrenta en nuestros días cualquier tradición y comunidad religiosa»³²⁴.

Curiosamente, con el título del libro, Berger parece estar reivindicando que él no fue el único en errar en la predicción del triunfo de la secularización como paradigma de referencia en los tiempos modernos. De hecho, nos relata cómo el título de esta obra nace, precisamente, como respuesta al fracaso de Nietzsche al postular que en el umbral del siglo XX todo estaría lleno de altares vacíos y desiertos. Según Berger, «en realidad eso no ha sucedido. Antes bien, el último siglo ha sido testigo de una enorme proliferación de altares. Y esa expansión continúa»³²⁵.

Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa de esta obra (diagnosticar su contenido teológico y la impronta que tiene en la sociología de la religión bergeriana) lo podemos empezar a encontrar páginas más adelante. Partiendo de que sus orígenes respecto a la teoría de la secularización fueron los de asumir la validez de su consenso académico (binomio secularización crisis de la religión), Berger nos desvela un *pequeño secreto*: «mi postura religiosa no ha variado de forma significativa desde mi juventud; es posible describirla como un cristianismo nervioso, en la forma de un luteranismo muy liberal a nivel teológico»³²⁶.

³²³ BERGER, P., *Los numerosos altares de la modernidad*, op. cit., (Prefacio).

³²⁴ Ibid., pág. 41.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Ibid., pág. 46. Precisamente, esta declaración de Berger junto a otras muchas evidencias empíricas y hermenéuticas, fundamentaron las bases de mi tesis doctoral en Sociología sobre

Seguidamente a esta pequeña confidencia, Berger nos da la clave interpretativa más importante de toda su aportación literaria al problema que nos ocupa y que a nosotros nos permite avanzar en la configuración de su pensamiento teológico y su sociología de la religión, especialmente en esta obra:

«El desarrollo de mi propia comprensión sociológica de la religión no tuvo nada que ver con cualesquiera cambios teológicos o filosóficos en mi visión del mundo»³²⁷.

La importancia de esta declaración es tan importante para nosotros que aquí mismo podríamos dar por finalizada esta tesis doctoral. De hecho, viendo que este libro trata de temas que ya están más que estudiados y que ya hemos señalado anteriormente, doy por finalizada la aportación de esta obra (*The many altars of modernity*) a los intereses de nuestra investigación doctoral. Sin embargo, antes de dar por acabada nuestra labor de investigación en esta obra, me gustaría detenerme en esta afirmación bergeriana para situarnos. Y es que resulta muy curioso, por no decir fascinante, que hemos tenido que esperar hasta su última obra (recordemos que escrita a la edad de 85 años) para llegar a la siguiente conclusión: su comprensión de la sociología de la religión no se ve influenciada por su concepción teológica del mundo. Es decir, que llevar a cabo una lectura teológica de la sociología de la religión bergeriana es una apuesta muy arriesgada en la medida en que, según el autor, ambas disciplinas no tienen influencias recíprocas. Sin embargo, con la utilización del tiempo pretérito («no tuvo nada que ver»), no deja nada claro si, posteriormente, sí tuvo que ver. En fin, este problema lo resolveremos en las conclusiones.

De igual modo, me gustaría también señalar dos reflexiones que me surgen al leer esta obra, aunque nada tienen que ver con la conclusión anterior, que es la verdaderamente importante para nuestros intereses gnoseológicos doctorales. Estas reflexiones son: 1º. Considero que *The many altars of modernity* es un intento de Berger por aclarar ciertas cuestiones que, según él, no se entendieron cuando en 1999 escribió *The desecularization of the world*, es decir, podríamos

Berger, Casanova, Hervieu-Léger y Davie por la UPNA (2016), con el título: *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización*, op. cit.

³²⁷ Ibid.

considerar esta obra como una segunda parte de la primera (1999). 2°. Está bien claro, al menos por mi parte, que a Berger le preocupaba mucho el no pasar a la historia como un sociólogo que erró en sus pronósticos sobre su teoría de la secularización. En este sentido, desde el año 2004 en adelante, su obsesión ha sido la de explicar hasta la saciedad el porqué de su error y dar una nueva interpretación (pluralismo) de aquel paradigma fallido. En resumidas cuentas, a Berger le ha interesado más salvar su sociología de la religión que definir su teología.

Conclusiones

Hoy, cuando finaliza mi tercera tesis doctoral sobre este autor y, más concretamente, sobre una *lectura teológica de su sociología de la religión*, mis inquietudes son las mismas que defendí en el <epílogo> de mi tesis doctoral en Sociología (UPNA, 2016). Es decir, sigo manteniendo que conocemos mucho de la sociología (sociología del conocimiento y de la religión) bergeriana, pero muy poco de la propuesta que desde la teología nos brinda este autor. Como señalé en la introducción, aquí presento un trabajo que ha intentado explorar un camino que es fecundo y que es gratificante para los que sienten, como yo, la inquietud intelectual por lo que «Albert Camus señaló como el fracaso de la filosofía y Paul Ricoeur como el desafío de la filosofía: el *problema de la teodicea*»³²⁸. De igual modo, añadimos nosotros, también el *problema de la teología* en el marco de una sociología de la religión como la de Peter L. Berger.

Al comenzar este trabajo, señalábamos como uno de los objetivos principales de nuestra investigación el poder hacer explícita una teología que se encuentra presente y, a la vez, disimulada en la literatura sociológica de Peter L. Berger. Todo ello, bajo la pretensión de mantener el rigor científico que confiere una tesis doctoral y el carácter gnoseológico exigido en la toma de distancia para el desarrollo de sus diferentes particularidades. El presente trabajo se desarrollaría, señalábamos, bajo la pretensión de analizar una serie de parámetros del discurso

³²⁸ MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., pág. 715.

bergeriano en torno al problema de la religión y de la teología que pudieran ayudarnos a comprender mejor lo que habíamos denominado como: «método dialéctico bergeriano».

También señalamos como objetivo fundamental, el determinar cuál era la función de la teología en el pensamiento bergeriano. En este sentido, nos interesaba determinar la evolución de la teología bergeriana con el fin de poder esclarecer si se adaptaría al método dialéctico de la secularización (que defendí en mi tesis doctoral en Filosofía) y, por tanto, podríamos hablar de una teología presecular, secular y postsecular; o si, por el contrario, mantendría un carácter de unicidad gnoseológica (continuum) frente a los embistes de la secularización. Es decir, queríamos saber si la teología bergeriana sufriría un proceso de *aggiornamento* o de atrincheramiento frente a la secularización. Por otro lado, nos interesaba saber desde qué otros enfoques podríamos estudiar la teología de nuestro autor. Es decir, una vez hubiésemos determinado los cambios teológicos ante la secularización, determinar una evolución sociológica: ¿es posible verificar que existe una evolución de la teología bergeriana desde prismas tan diversos como el filosófico (teodicea), antropológico, fenomenológico e, incluso, místico?. Nuestra intención fue la de demostrar si es posible determinar una nueva evolución de la teología bergeriana, al margen del evidente análisis sociológico; principalmente, desde un análisis que determinara la fundamentación de la teodicea en las raíces mismas de la teología bergeriana. Es decir, pretendíamos establecer si en Berger se produciría, en última instancia, una evolución hacia una teología postsecular o *teología de la desecularización*. Esto nos permitiría concluir que, efectivamente, existe una evolución del pensamiento teológico bergeriano bajo la interpretación del *método dialéctico* utilizado -previamente- para comprender el paradigma religioso bergeriano. Si no podíamos establecer una denominada teología postsecular, entonces nos encontraríamos que en Berger, la teología habría quedado obsoleta como resorte de sentido socio-existencial o como institución legitimadora y «estructura de plausibilidad» para los individuos creyentes de la modernidad tardía.

Todo esto nos ayudaría, señalamos entonces, a entender el constructo global de la teología bergeriana. Una teología que debería seguir el mismo proceder metodológico y dialéctico que sigue el pensamiento socio-religioso de Berger.

Nos encontraríamos, pues, con tres momentos bien diferenciados en el discurso teológico del autor. En primer lugar, una teología pre-secular en la que se manifiesta un modelo idealizado de la religión como un «marco nómico» legitimador de la realidad social. Un espacio social donde lo que más destaca es la teodicea por encima de la teología, donde el mal viene reflejado por la anomia social que puede derivar en una crisis de sentido y, donde la legitimación y la alienación configuran las sólidas bases argumentativas del momento teológico. Nos encontraríamos ante una teología donde el concepto de Dios quedaría hipostasiado y su espacio sagrado sería cubierto por la religión como «empresa humana de construcción de mundos humanamente significativos». En segundo lugar, nos encontraríamos con una teología secular donde la teología bergeriana se torna en sociología de la religión que intenta salvar la crisis de sentido derivada del proceso de modernización y de sus agentes secularizadores (pluralismo religioso, privatización, Nuevos Movimientos Religiosos, banalización de lo sagrado, inmanentización de la realidad social, etc.). Una teología secular donde el concepto de Dios queda tan lejos que el espacio sagrado es ocupado por el hombre: «El cielo se ha llenado de astronautas»³²⁹. Sin embargo, se produciría en esta etapa un hecho muy peculiar, pues, si bien, el concepto de Dios quedaría secularizado en el devenir de la realidad social, no dejaría de ser un caldo de cultivo para la efervescencia y vitalidad del concepto de Dios de la etapa postsecular. En tercer lugar, debería aparecer la teología post-secular. Esta teología volvería a adquirir las significaciones de la teología pre-secular o tradicional, pero con un discurso y un desarrollo adaptado a las necesidades socio-existenciales del individuo moderno. Un individuo que ha visto como se han ido socavando todos los anclajes y espacios de sentido (estructuras de plausibilidad) que hacían su vida más soportable ante la incertidumbre y la anomia. Sería una teología que recuperaría el discurso sobre Dios, dándole un carácter menos trascendente y más personal. Debería ser, por tanto, una teología que se fundamentara en una teodicea de raíz cristiana y nos permitiera determinar que el problema de Berger estaba en pretender resolver desde la sociología el problema de la teodicea. Sería, por tanto, una teología mediante la cual Berger pretendería conciliar el problema del mal en el mundo con la teodicea.

³²⁹ BERGER, P, *The sacred canopy*, op. cit., 113.

Nuestra aportación en esta tesis doctoral siempre ha consistido en: 1º. Situar a nuestro autor desde el enfoque epistemológico que siempre he defendido en mis trabajos anteriores y en la presente tesis doctoral; 2º. Dibujar una visión global de lo que el pensamiento bergeriano, desde la perspectiva del proceso dialéctico, supone o puede suponer para su pensamiento teológico. Para ello, ha sido necesario llevar a cabo el desarrollo de algunos de los aspectos más relevantes que la secularización ha producido en la teología bergeriana y la sociología de la religión contemporánea. En este sentido, hemos creído que antes de empezar a desarrollar los tres grandes bloques de contenidos en que se ha dividido esta investigación doctoral sobre la teología bergeriana (teología del nomos religioso, teología del rumor y teología de la espera) era necesario señalar que para comprender el discurso teológico bergeriano se precisaba entender mejor el modelo o el paradigma sociológico referente al binomio secularización-deseccularización que nos encontraríamos en la obra y el pensamiento de Peter L. Berger.

Todo este proceder sociológico afecta, claro está, a su pensamiento teológico y viceversa. Además, una lectura teológica de la sociología de la religión bergeriana nos ha vuelto a confirmar que su teoría de la secularización no pretendía prever el final de la religión, en tanto que nomos integrador y legitimador en las sociedades modernas occidentales, sino el final de la secularización en sí misma. Es decir, su teorización secular quería mostrar cómo no es posible instaurar una filosofía secular como marco de legitimación o como universo simbólico de sentido para el individuo moderno, preso de unas necesidades que ésta no puede satisfacer.

Por otra parte, una vez resuelta la comprensión del marco nómico secular, nos surgió otra cuestión: ¿qué pretendía Berger con su teoría de la deseccularización?. De igual modo, nuestras investigaciones teológicas sobre su sociología de la religión nos han llevado a constatar, una vez más, una triple funcionalidad de esta teoría: «1º. Una función descriptivo-restauradora; 2º. Una función preventiva; 3º. Una función identitaria»³³⁰.

Nuestra labor, en estas conclusiones, también va a consistir en esclarecer estas consideraciones que sobre la relación de la sociología de la religión y la teología de Berger se establecen, por muchos autores. Sin embargo, es curioso y muy

³³⁰ Ver: BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., págs. 13-123.

propio de Berger, llevar a cabo lo que yo denomino como *extravagancias epistemológicas*, es decir, tenemos que esperar hasta la última obra de este autor *The many altars of modernity* (2014), para que sea el mismo Berger quien nos diga: «El desarrollo de mi propia comprensión sociológica de la religión no tuvo nada que ver con cualesquiera cambios teológicos o filosóficos en mi visión del mundo»³³¹. Es decir, que la comprensión de su sociología de la religión no se ve influenciada por su concepción teológica del mundo. Dicho de otro modo, que llevar a cabo una lectura teológica de la sociología de la religión bergeriana es una apuesta muy arriesgada en la medida en que, según el autor, ambas disciplinas no tienen influencias recíprocas. Resumiendo, Berger vuelve en su última obra a remitir a sus primeros trabajos (*Invitation to sociology*, 1963; *Sociology reinterpreted*, 1988): la sociología de la religión y la teología tienen intereses y universos discursivos propios, además de discordancias metodológicas.

Antes de centrarnos en definir las conclusiones principales de esta tesis doctoral, me gustaría hacer referencia (respuestas) a otros objetivos que también nos propusimos resolver en esta investigación: el concepto de religión, el concepto de Dios y el concepto de teodicea.

Respecto a su concepto de religión, queremos señalar que seguimos teniendo las mismas dudas que cuando nos las planteamos en la introducción y en el plan de investigación. Es decir, consideramos que sigue siendo «difícil catalogar a Berger como sociólogo de la secularización o como sociólogo de la desecularización, del mismo modo que resulta difícil catalogarlo de funcionalista o de sustantivista al referirnos a su concepto de religión»³³². Esto se debe a que Berger hace un uso “caprichoso” de dichos planteamientos con el fin de “acomodar” sus conceptualizaciones teóricas dentro de un marco religioso que los legitime. En este sentido:

«Es curioso observar cómo en la década de los 60 (*The sacred canopy*), nuestro autor mantiene una polémica frente a los planteamientos funcionalistas luckmannianos en favor de una concepción sustantiva de la religión (teodiceas, alienación). De igual modo, en la década de los 70 (etapa secular) abandona la concepción sustantivista en favor de la funcionalista (adaptativa al proceso de secularización vigente); por último, a partir de la década de los noventa (etapa de la

³³¹ BERGER, P., *Los numerosos altares de la modernidad*, op. cit., pág. 46.

³³² MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., pág. 709.

deseccularización), vuelve a retomar el discurso sustantivista de la religión como ámbito de sentido existencial (teología, teodicea, escatología, cristología) con el consiguiente abandono de la concepción funcionalista»³³³.

Esta tesis doctoral nos ha ayudado a comprender mejor su posicionamiento respecto al concepto de religión, Es decir, «si *A rumor of angels* (1969) significó el punto de partida bergeriano hacia lo que Berger denominó la *deseccularización de la conciencia*, su obra *Questions of faith* (2004) representa el punto de llegada»³³⁴ (hoy todo aquello ha quedado demostrado). Además, resulta muy sorprendente observar que esa llegada es una vuelta atrás, hacia el pasado, hacia su teorización religiosa de *The sacred canopy* (1967) y, esencialmente, hacia su concepción sustantivista de la religión. *Questions of faith* (2004) significa el nuevo intento de definir la religión en términos de postulación de un cosmos sagrado. Es decir, el intento de introducir nuevamente la categoría de lo *sagrado* y de lo *sobrenatural* para la instauración del nuevo modelo de *nomos religioso* a las circunstancias actuales de crisis de sentido existencial. En este sentido, el uso que Berger hace tanto de la teología cristiana como de la teodicea del sufrimiento, como vías de legitimación entre las necesidades antropológicas (autotranscendencia) y la *otra realidad* (alienación religiosa), denota su intencionalidad de volver al modelo tradicional religioso pre-secular, como refutación total del proceso de secularización.

Respecto a su concepto de Dios, nos gustaría señalar que en Berger se muestra algo confuso a lo largo de su obra. Sin embargo, dependiendo de la etapa socio-teológica en la que nos situemos nos encontraremos con una concepción diferente. En este sentido, podemos pasar de una teología sociológica «sin Dios», explícitamente hablando, correspondiente a su etapa presecular. Una teología más enfocada a definir la realidad social desde una inmanencia garantizada por una nomización que se legitima, sin embargo, en el ámbito de lo trascendente. Por otro lado, en la etapa de la teología secular, Dios aparece, pero en forma de un mero *rumor*. Dios adopta, en esta etapa secular, una concepción trascendente cuya única forma de ser aprehendido es a través del método inductivo y a través de las «señales de trascendencia». Por último, dentro de su etapa postsecular o etapa de la deseccularización, nuestro autor se refugia en el Dios de los místicos, el Dios

³³³ Ibid., pág. 710.

³³⁴ Ibid., pág. 665.

escondido o «Deus absconditus». Sin embargo, es la vez que Berger más se acerca al Dios humanizado o al Dios inmanente, pues es en la literatura propia de esta etapa, donde nuestro autor se centra en la figura de Cristo o de Dios encarnado. Sin embargo, la riqueza del pensamiento bergeriano es tan grande que sigue dando lugar a ciertas paradojas resultantes de la imposibilidad de compatibilizar las distintas concepciones de Dios dentro de un mismo marco teórico que pretende ser global y universal. Ejemplo de ello, es lo que ya señalamos en nuestra introducción; es decir, conciliar la pluralidad de conceptos que sobre Dios aparecen en la obra de Berger, debido a las influencias teológicas de nuestro autor. Por ejemplo, al estudiante de la obra de Berger le resultará complicado y significativo entender ciertas paradojas que aparecen en su literatura socio-teológica: conciliar al «Dios sádico» de San Anselmo, al «Dios del terror» de R. Otto, con el «Dios amor» de Simone Weil, tres de sus grandes influencias teológicas. Es decir:

«Nuestro autor defiende una concepción de Dios próxima al Dios bíblico, al Dios de los ejércitos, al Dios cruel que sacia su sed con la sangre de la cruz, un Dios próximo a los planteamientos de San Anselmo y Voltaire, un Dios muy próximo al Dios-nación que suele legitimar toda la barbarie bélica e imperialista norteamericana y que se conoce con el apelativo de «El Dios de Bush» (recordemos que Berger es un heredero de la «teología del terror» de Rudolf Otto, donde la «otra realidad» es concebida como una realidad impositiva para el hombre ante la cual sólo vale el sobrecojimiento)»³³⁵.

Por otro lado, Berger se acerca al Dios del Nuevo Testamento, al «Dios encarnado», al «Dios amor» y al «Dios cristológico» (*Questions of faith*), etc. Esto también nos permitirá determinar si el problema de Berger está en pretender resolver desde la sociología el problema de la teodicea. Después de mucho estudiar a este autor, se nos seguía presentando la misma duda que en mis anteriores tesis doctorales: ¿cuál es el Dios de Berger?. La respuesta a esta pregunta es posible gracias a esta tesis doctoral. Es decir, nuestra investigación nos ha permitido determinar el recorrido que sobre Dios realiza Berger en su obra: 1º. Partimos en sus obras de los años sesenta desde una teología sociológica que mantenía el concepto de Dios lo más alejado posible de la realidad social; 2º. Acabamos nuestro recorrido literario en una cristología que pretende introducir tanto a Dios en el hombre que, incluso, lo presenta como persona de carne y hueso

³³⁵ Ibid., pág. 710.

que habla (logos), que sufre y que salva. Es decir, el concepto de bergeriano de Dios, queda reducido al binomio trascendencia-inmanencia, tan característico de su pensamiento.

Respecto al problema de la teodicea, debemos señalar que Berger pretende conciliar el problema del mal en el mundo con la teodicea. Es en la delimitación de su concepto de teodicea donde Berger manifiesta una ambigüedad que produce un mayor desconcierto. En este sentido, ya nos encontramos en disposición de responder a la siguiente pregunta que nos hicimos al comenzar esta investigación: ¿qué ha ocurrido en el pensamiento bergeriano para pasar de una teodicea masoquista a pasar a una teodicea donde Dios es el pilar fundamental de esta construcción de la realidad y donde el sentido no puede ser ya encontrado en este mundo inmediato y presente, sino en la futuridad y en el determinismo que nos debe ser dado y revelado (parousia, escatología)? La respuesta está en la propia evolución de la teología de Berger en su relación con el proceso de secularización. Es decir, el fracaso de las teodiceas seculares como fundamentos de sentido y significado para con las necesidades existenciales de los individuos ha dado lugar al surgimiento de las teodiceas religiosas o deseculares en forma de nuevos procesos de teologización y de teodiceización de la conciencia (teología inductiva, por ejemplo). Todo, afirma Berger, queda reducido en última instancia a una pregunta a la teodicea, que incluye la esperanza de que todo saldrá bien.

Por otro lado, y para concluir, es necesario señalar que la presente tesis doctoral nos ha permitido volver a evidenciar algunas de las conclusiones que ya señalé en mi tesis doctoral en Filosofía (UGR, 2007):

«Que existe una equívoca interpretación del pensamiento bergeriano en lo referente a su aportación global dentro del debate sobre el cambio de paradigma teológico. Por un lado, este autor sigue siendo considerado, por muchos sociólogos y estudiosos del fenómeno religioso, como un claro ejemplo del debate sobre el cambio de paradigma religioso actual. Por otro lado, Berger también sigue siendo considerado como ejemplo del científico social defensor del paradigma de la secularización, principalmente en los años sesenta y setenta, que recientemente dió un giro a sus planteamientos avalado por una revisión hermenéutica de los hechos empíricos contemporáneos. Berger, por así decirlo, personificaba al crítico feroz de un paradigma religioso que anteriormente defendió. En este sentido, nos encontramos afirmaciones, extensamente defendidas por los ámbitos sociológicos, principalmente, que consideran que «sociólogos creyentes como Peter Berger, que tiempo atrás habían ayudado a formular una visión de la secularización encuentran ahora razones para

pensar lo contrario». Esta reflexión, siempre ha sido defendida en mis anteriores investigaciones doctorales sobre Berger»³³⁶.

Creemos, en definitiva, que el paradigma teológico bergeriano, al igual que su sociología de la religión:

«Tiene que ser comprendido desde la amplitud de su recorrido literario y desde una exégesis crítica que otorgue el pertinente y merecido carácter de continuidad (continuum) y de constante revisión, no ruptura, que su teorización socio-religiosa y teológica pretende. En este sentido, después de estudiar la obra bergeriana -referente a la problemática que nos ocupa- y, habiendo tomado una distancia epistemológica que nos permitiera una objetividad crítica, consideramos que llevar a cabo una lectura teológica de la sociología de la religión bergeriana, requiere de una concepción no rupturista o no anquilosada en un modelo religioso caduco»³³⁷.

Lo contrario, respondería únicamente a una inadecuada labor de hermenéutica comprensiva y, de igual modo, a un inexistente distanciamiento reflexivo que rompe con la parcialidad y el dogmatismo de una interpretación sobre el legado socio-teológico bergeriano.

Por tanto, podemos concluir diciendo que, con esta tesis doctoral hemos podido demostrar y explicar el constructo global de la teología bergeriana. Es decir, por un lado, nos hemos encontrado con una teología que sigue el mismo proceder metodológico y dialéctico que sigue el pensamiento socio-religioso de Berger respecto a su método dialéctico de comprensión sociológica. En este sentido, hemos diagnosticado tres momentos bien diferenciados en el discurso teológico del autor. En primer lugar, una teología pre-secular en la que se ha manifestado un modelo idealizado de la religión como un «marco nómico» legitimador de la realidad social (*Teología presecular: Hacia una «teología del nomos religioso» 1961-1969*). Un espacio social donde lo que más destaca es la teodicea por encima de la teología, donde el mal viene reflejado por la anomia social que puede derivar en una crisis de sentido y, donde la legitimación y la alienación configuran las sólidas bases argumentativas del momento teológico. Nos encontraríamos ante una teología donde el concepto de Dios quedaría hipostasiado y su espacio sagrado sería cubierto por la religión como «empresa

³³⁶ Ibid., pág. 684.

³³⁷ Ibid., pág. 686.

humana de construcción de mundos humanamente significativos». En segundo lugar, (*Teología de la secularización; Hacia una «teología del rumor» 1969-1999*), nos hemos encontrado, tal y como esperábamos, con una teología secular donde la teología bergeriana se torna en sociología de la religión que intenta salvar la crisis de sentido derivada del proceso de modernización y de sus agentes secularizadores (pluralismo religioso, privatización, Nuevos Movimientos Religiosos, banalización de lo sagrado, inmanentización de la realidad social, etc.). Una teología secular donde el concepto de Dios queda tan lejos que el espacio sagrado es ocupado por el hombre: «El cielo se ha llenado de astronautas»³³⁸. Sin embargo, se produciría en esta etapa un hecho muy peculiar pues, si bien, el concepto de Dios quedaría secularizado en el devenir de la realidad social, no dejaría de ser un caldo de cultivo para la efervescencia y vitalidad del concepto de Dios de la etapa postsecular. En tercer lugar, (*Teología de la desecularización: Hacia una «teología de la espera» 1999-2017*), nos aparece la teología post-secular. Esta teología adquiere las significaciones que ya esperábamos al comenzar esta tesis doctoral. Es decir, las de una teología pre-secular o tradicional pero con un discurso y un desarrollo adaptado a las necesidades socio-existenciales del individuo moderno. Una teología que se adapta a las necesidades del individuo contemporáneo que ha visto como se han ido socavando todos los anclajes y espacios de sentido (estructuras de plausibilidad) que hacían su vida más soportable ante la incertidumbre y la anomia. Una teología que recuperaría el discurso sobre Dios, dándole un carácter menos trascendente y más personal. Una teología que se fundamenta en una teodicea de raíz cristiana y nos permite determinar que el problema de Berger estaba en pretender resolver desde la sociología el problema de la teodicea. Por tanto, una teología mediante la cual Berger pretendería conciliar el problema del mal en el mundo con la teodicea. Todo esto, nos lleva a concluir que se ha cumplido todo lo que aventuramos cuando, en nuestra introducción, apostábamos con encontrar al abordar una lectura teológica de la sociología de la religión bergeriana.

Conseguimos, de este modo, los resultados esperados al comenzar esta tesis doctoral cuyo objetivo fundamental era determinar cuál era la función de la

³³⁸ BERGER, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 113.

teología en el pensamiento bergeriano. En este sentido, hemos determinado la evolución de la teología bergeriana con el fin de poder esclarecer si se adaptaba o no al método dialéctico de la secularización (que defendía en mi tesis doctoral en Filosofía) y, por tanto, podemos hablar ya de una teología presecular, secular y postsecular. En este sentido, podemos descartar la otra posibilidad que teníamos y que consistía en comprobar si, por el contrario, la teología bergeriana mantenía un carácter de unicidad gnoseológica frente a los embistes de la secularización (aggiornamento). Nos encontramos, pues, ante la posibilidad -empíricamente fundamentada- de afirmar el primer razonamiento, descartando este último. De igual modo, podemos afirmar que la teología bergeriana no sufre un proceso de aggiornamento y de atrincheramiento frente a la secularización, sino de continua revisión adaptativa. Por otro lado, a la pregunta que nos hacíamos sobre si era posible verificar que existía una evolución de la teología bergeriana desde prismas tan diversos como el filosófico (teodicea), antropológico, fenomenológico e, incluso, místico; la respuesta es: sí. Por tanto, hemos demostrado que sí es posible determinar una nueva evolución de la teología bergeriana, al margen del evidente análisis sociológico; principalmente, desde un análisis que determine la fundamentación de la teodicea en las raíces mismas de la teología bergeriana. También podemos concluir que en Berger se produce, en última instancia, una evolución hacia una teología postsecular o «teología de la desecularización». Esto nos permite concluir que, efectivamente, existe una evolución del pensamiento teológico bergeriano bajo la interpretación del «método dialéctico» utilizado -previamente- para comprender el paradigma socio-religioso bergeriano. Por tanto, poder determinar la existencia de esta teología postsecular nos permite establecer que la teología bergeriana no ha quedado obsoleta como resorte de sentido socio-existencial o como institución legitimadora y «estructura de plausibilidad» para los individuos creyentes de la modernidad tardía.

Llegados a este punto, y basándome en las conclusiones de mi tesis doctoral en Sociología (UPNA, 2016), según las cuales, demostré que Berger defiende una persistencia de la secularización, debido a la actual revitalización de la denominada «secularización de la conciencia», puedo decir que la teología de Berger puede ser catalogada como: «Teología para un mundo secularizado»³³⁹.

³³⁹ Bajo este título *Teología para un mundo secularizado*, será publicada esta tesis doctoral.

Para reforzar esta conclusión, me sirvo de las propias palabras de Berger, quien en su obra *A far glory* (1992) decía: «La teología se asemeja a una enfermedad que permanece latente durante años, pero que más adelante vuelve a aparecer en intervalos más o menos periódicos»³⁴⁰. Es decir, la teología siempre está presente, de una forma u otra, en el pensamiento de Peter L. Berger.

Sin embargo, aunque ha quedado demostrada la importancia de la teología en el pensamiento bergeriano y, fundamentalmente, en su relación con su sociología de la religión, me gustaría acabar estas conclusiones con dos consideraciones: 1º. Con la misma frase que acaba esta tesis doctoral: «A Berger le ha interesado más salvar su sociología de la religión que definir su teología»; 2º. Con la idea básica con la que se ha llevado a cabo esta tesis doctoral: «La virtud de esta tesis doctoral ha sido la de hacer teología con un lenguaje sociológico y hacer sociología desde una búsqueda teológica de sentido».

Por último, también me gustaría acabar esta tesis doctoral con una metáfora propia sobre la teología de Berger que pretende mostrar lo que para mí significa la teología de este autor:

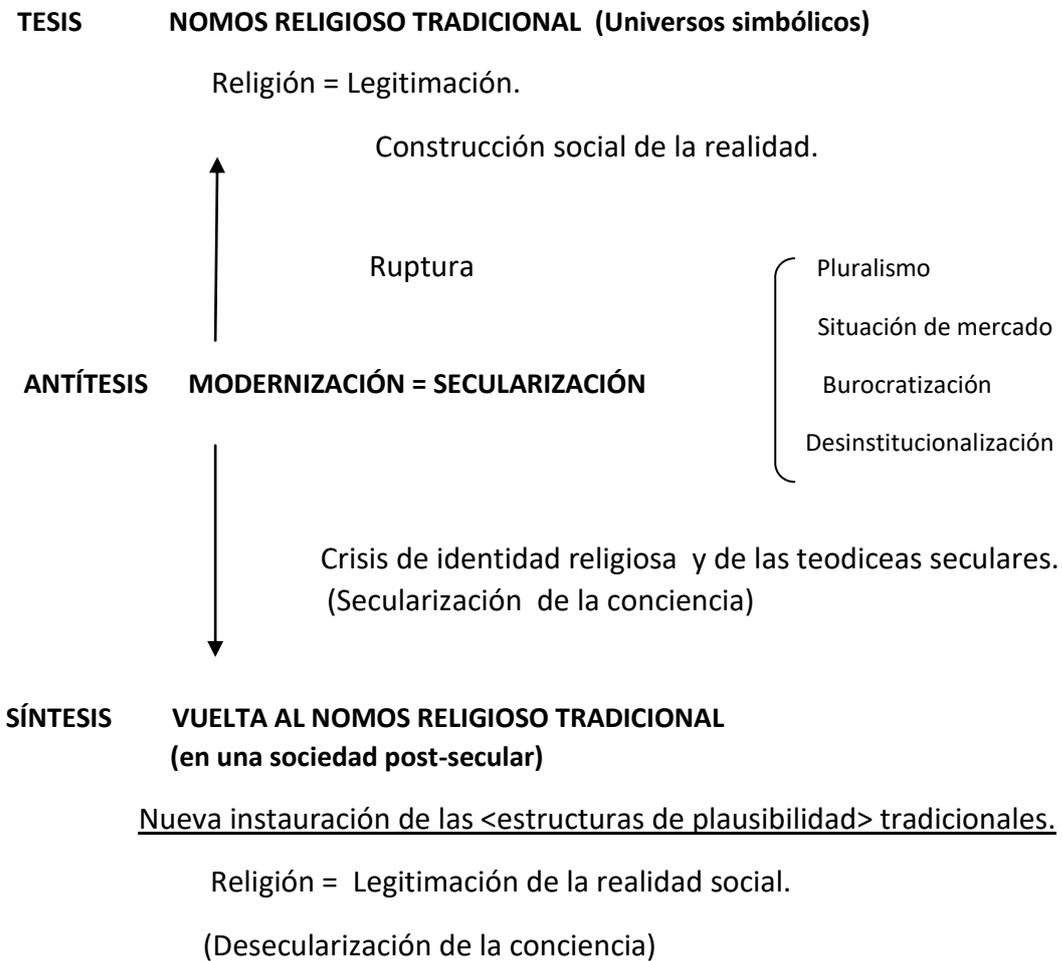
«Una teología que pisa fuerte en el suelo (inmanencia), que busca incansablemente a Dios en el mundo (antropología teológica), pero que no aparta sus ojos, en ningún momento, del cielo (trascendencia)».

³⁴⁰ BERGER, P., *A far glory*, op. cit., pág. 9.

ANEXOS

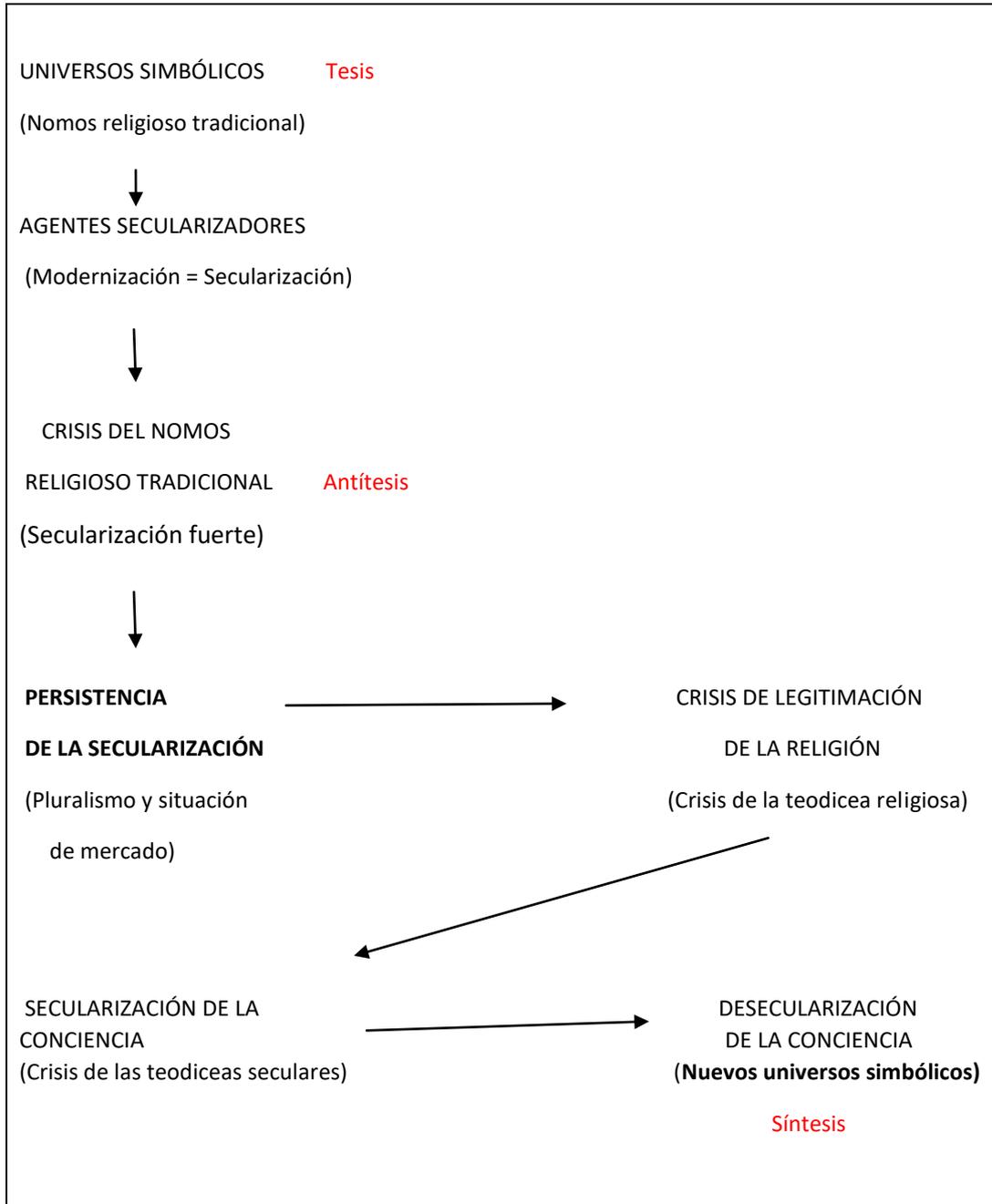
Anexo I

MODELO DIALÉCTICO BERGERIANO



Anexo II

LA PERSISTENCIA DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN PETER L. BERGER



Epílogo

Si hoy echo la vista atrás, vienen a mi mente aquellas palabras de Jorge Manrique que decía: «Partimos cuando nacemos, andamos mientras vivimos y llegamos al tiempo que fenecemos. Así que cuando morimos descansamos». Salvando las distancias y parafraseando esta frase célebre, hoy puedo decir que: «Partí allá por el año 2000 cuando empecé mi tesis doctoral sobre Berger por la Universidad de Granada (Filosofía), anduve allá por el año 2010 cuando comencé mi segunda tesis doctoral sobre Berger y otros autores por la Universidad Pública de Navarra (Sociología), y llegué el año 2019, cuando acabé mi tercera tesis doctoral por la Universidad de Murcia (Teología)». Y es que son 18 años dedicados a la investigación doctoral, principalmente, en torno a la figura de Peter L. Berger. Hoy que llego al final de mi camino, bien es verdad que no me apetece fenecer, como diría Jorge Manrique, pero sí descansar. Como diría un torero: «hoy me corto la coleta», como diría un herrero: «hoy apago mi fragua», como diría un pintor: «hoy guardo mis pinceles», y así podría seguir con infinidad de analogías. Sin embargo, un problema me inunda, y es que ni soy torero, ni herrero, ni pintor; soy filósofo de profesión, sociólogo de vocación y teólogo de corazón. Por tanto, ni puedo ni quiero acabar aquí mi camino, aunque sí descansar un poco. De igual modo, hoy me gustaría decir que acaba un sueño que empezó en mi época universitaria y que veo cumplido. Doy gracias a Dios y a todas las personas que me han ayudado a lo largo de este caminar de “silencio ensordecedor y de satisfacción ruidosa” que es la investigación. Gracias también a mi gran inspirador (Peter L. Berger), recientemente fallecido. Gracias a todos mis directores de tesis y a todos los componentes que han conformado mis prestigiosos tribunales de tesis doctoral. Gracias a las instituciones a las que siempre perteneceré (UGR, UPNA, UMU). Gracias a todos y hasta pronto.

Bibliografía

1. Obras de Peter L. Berger utilizadas en esta investigación.

The precarious vision: A sociologist looks at social fictions and the christian faith, Garden City, Doubleday, New York 1961.

The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment, Garden City, Doubleday, New York 1961.

The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge, Harmondsworth: Penguin Books, 1966.

Invitation to sociology: A humanistic perspective, Harmondsworth, Penguin Books, NY 1963; Traducción española de Sara Galofre Llanos, *Introducción a la sociología: Una perspectiva humanística*, Limusa, México 1988.

(con Luckmann, Th.), *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, Garden City, Doubleday, New York 1966; Traducción española de Silvia Zuleta, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 2001.

The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion, Garden City, Doubleday, NY 1967; Traducción española de M. Monserrat y V. Bastos, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1981.

A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural, Garden City, Doubleday, New York 1969; *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*, Faber and Faber, London 1969; Traducción española de Luis Cuellar: *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona 1975.

The social reality of religion, Faber and Faber, London 1969.

Marxism and sociology. Views from eastern europe, Appleton-Century-Crofts Educational Division, Meredith Corporation, New York 1969. Traducción española: *Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa Oriental*, Amorrortu, Buenos Aires 1969.

(con Kellner, H)., *The homeless mind: Modernization and consciousness*, Random House, NY 1973.

Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change, Basic Books, New York 1974; Traducción española de Jesús García Abril., *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social*, Sal Terrae, Santander 1979.

(con Berger, B)., *Sociology*, Basic Books, New York 1972.

Religion in a revolutionary society, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington DC 1974.

Protocol of a damnation: A novel, Seabury Press, New York 1975.

(con Neuhaus, R (eds))., *Against the world for the world: The hartford appeal and the future of american religion*, Seabury Press, New York 1976.

Facing up to modernity: Excursions in society, politics, and religion, Basis Books, New York 1977.

The heretical imperative, Doubleday, New York, 1979.

The other side of god: A polarity in world religions, Garden City, Anchor Books, New York 1981.

(con Berger, B. y Kellner, H)., *The war over the family*, Garden City, Anchor/Doubleday, NY 1983.

The capitalist revolution: Fifty propositions about prosperity, equality, and liberty, Basic Books, New York 1986. Traducción española de Agustín Aguilar, *La revolución capitalista: Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*, Península, Barcelona 1989.

A far glory. The quest for faith in an age of credulity, Free Press, New York 1992; Traducción española de Juan Andrés Iglesias., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona 1994.

(con Luckmann, Th)., *Modernity, pluralism and the crisis of meaning*, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh 1997; Traducción española de Centro de Estudios Públicos., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona 1997.

(con Kellner, H)., *Sociology reinterpreted. An essai on method and vocation*, Doubleday, New York 1983; Traducción española de Ramón García Cotarelo., *La reinterpretación de la sociología*, Espasa-Calpe, Madrid 1985.

The limits of social cohesion: Conflict and mediation in pluralist societies, Routledge, London 1997.

Redeeming laughter, Walter de Gruyter, New York and Berlin 1997; Traducción española de Mireia Bofill., *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, Kairós, Barcelona 1999.

The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics, Grand Rapids, Eedermans, MI 1999.

(con Huntington, S.), *Many globalizations*, Oxford University Press, New York 2002.

Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity, Blackwell Publishing, Oxford 2004. Traducción española: Villanueva, M., *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, Herder, Barcelona 2006.

The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age, De Gruyter-Mouton, Boston 2014. *The many altars of modernity: The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralism age*, Walter de Gruyter GmbH, Boston 2016; Traducción española de Molina de la Torre, F. J., *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016.

2. Artículos de Peter L. Berger utilizados en esta investigación.

«The sociological study of sectarianism», *Social Research* 4, (1954), págs. 38-50.

«Demythologization. Crisis in continental theology», *The Review of Religion* XX, 1-2 (1955), págs. 5-24.

«Sectarianism and religious sociation», *The American Journal of Sociology* LXIV 1 (1958), págs. 41-44.

«Camus, Bonhöffer and the world come of age», *The Christian Century* 8 (1959), págs. 417-418.

«Religious liberalism and the totalitarian situation», *Hartford Seminary Foundation Bulletin* 28, (1960), págs. 3-13;

«Sociology and ecclesiology», en MARTIN, E.M (ed), *The place of solem assemblies. Christian commintment and the religious stablishment in America*, Dubleday, New York 1961.

«Church commintment in an american suburbia. An analysis of decision to join», *Archives de Sociologie des Religions* 13, (1962), págs. 105-120.

«Religious establishment and theological education», *Theology Today* XIX 2, (1962), págs. 178-191.

(con Nash, D.), «The child, the family and the <religious revival> in suburbia», *Journal for Scientific Study of Religion-Fall*, (1962), págs. 85-93.

«Kirche ohne Auftrag. Am Beispiel Amerikas», *Kreuz-Verlag*, Stuttgart (1962).

- (con Luckmann, T)., «Sociology of religion and sociology of knowledge», *Sociology and Social Research* 47, (1963).
- «Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy», *American Sociological Review* 28, 6, (1963), págs. 940-950.
- (con Luckmann, Th)., «Sociology of religion and sociology of knowledge», *Sociology and Social Research* 47, (1963), págs. 61-73.
- «Some general observations on the problem of work», in BERGER, P. (eds)., *The Human Shape Of Work*, Macmillan , New York 1964, págs. 211-241.
- (con Luckmann, Th)., «Social mobility and personal identity», *European Journal of Sociology* 5, (1964), págs. 331-344.
- (con Kellner, H)., «Marriage and the construction of reality», traducido como: «El matrimonio y la construcción de la realidad», *Diógenes* 46, (1964).
- «Verdinglichung und die soziologische kritik des Bewußtseins», *Soziale Welt* 16, (1965).
- «Towards a sociological understanding of psychoanalysis», *Social Research* 32-1, (1965), págs. 26-41.
- (con Luckmann, Th)., «Secularization and pluralism», *International Yearbook for the Sociology of Religion* II, (1966).
- (con Pullberg, S)., «Reification and the sociological critique of consciousness», *New Left Review* 35, (1966), págs. 56-71.
- «A market model for the analysis of ecumenicity», *Social Research* 30, (1967).
- «Religions Institutions», *Sociology*, (1967).
- «A sociological view of the secularization of theology», *Journal for the Scientific Study of Religion* VI, (1967), págs. 3-16.
- «Motif messianique et processus social dans le Behaïsme», *Archives de Sociologie des Religions* 4, (1967), págs. 93-107.
- «Some sociological comments on theological education», *Journal of Pittsburg Theological Seminary* IX, 2, (1968), págs. 127-138.
- «Reflections on law and order», *Christianity and Crisis* XXVIII, 21 (1968), págs. 41-50.
- «A all for authority in the christian community», *The Christian Century* 27, (1971), págs. 1257-1263.
- «La religion dans la conscience moderne», *Le Centurion*, Paris, (1971).
- «Some second thoughts. On substantive versus functional definitions of religion», *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, (1974), págs. 125-133.
- (con Neuhaus, R)., «Potenciar al ciudadano. El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas», *Centro de Estudios Públicos*, (1975), págs. 175-226.

«Secular theology and the rejection of the supernatural: Reflections on recent trends», *Theological Studies* 38, (1977), págs. 39-55.

(con Kellner, H.), «Marriage and the construction of reality», en Berger, P. (ed.), *Facing Up to Modernity*, Basics Books, New York 1977, págs. 27-47.

«La religión y los dilemas de la modernidad. Modernización y contramodernización», *Revista Religión y Cultura* 113, XXIV, (1978), págs. 653-665.

(con Kellner, H.), «On the conceptualization of the supernatural and the sacred», *Dialog* 17, (1978), págs. 36-41.

«Opciones del pensamiento religioso», *Revista Agustiniana de Espiritualidad* XIX, 60, (1978), págs. 285-301.

«Secular branches, religious roots», *Society* 20, (1978).

«Der zwang zur häreisie. Religion in der pluralistischen gesellschaft», *Frankfurt*, (1979), pág. 9.

«Capitalism and socialism. Ethical assessment», en Novak, M., *Capitalism and Socialism*, AEI, Washinton 1979.

«The third world as a religious», *Partisan Review* 50, (1983), págs. 183-196.

«El subdesarrollo reexaminado», *Revista Commentary*, (1984), págs. 5-15.

«La democracia en el mundo de hoy», *Revista Facetas*, (1984), págs. 2-6.

«Epilogue», en HUNTER, J.D-STEPHEN, C-AINLAY (eds.), *Making Sense of Modern Times: Peter Berger and the Vision of Interpretative Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London and New York 1986, págs. 221-235.

«Moral judgment and political action», *This World* 21, (1988), págs. 4-7; 15-18.

«Reflections of an ecclesiastical expatriate», *The Christian Century* 107, (1990), págs. 964-969.

«Observaciones acerca de la cultura económica», *Centro de Estudios Públicos*, (1990), págs. 11-30.

(con Lechner, N- Mora, M- Morande, P.), «Cultura y desarrollo económico», *Centro de Estudios Públicos*, (1990), págs. 31-138.

«Dios en un mundo de dioses», *The Journal of Religion, Culture and Public Life*, (1993).

«Wenn die welt want. Pluralismus ist eine chance für christen», *Lutherische Monatshefte* 12, 13, (1993), pág. 7.

«The dehumanized world», en Walter Truelt Anderson (edit.), *The thuth about the truth*, Edit. Ponguin Putnam, New York 1995, págs. 36-40.

«La actuación moral en la edad del pluralismo», *Revista Leviatán* 59, (1995), págs. 91-106.

- «The serendipity of liberties», in Neuhaus, R., *The Structure of Freedom: Correlations, Causes and Cautions*, Grand Rapids, Eedermans, MI 1997, págs. 1-17.
- «Against the current», *Prospect*, (1997), págs. 32-36.
- «Modestia epistemological», *The Christian Century*, (1997), págs. 922-978.
- «El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre», *Estudios Políticos* 67, (1997).
- «Sociología: ¿una discontinuidad?», *Diálogo* 1, vol. 27, (1997).
- «Protestantismo y búsqueda de la certeza», *Siglo Cristiano*, (1998), págs. 782-796.
- «Protestantism and the quest of certainty», *The Christian Century*, (1998), págs. 782-796.
- «Berger en el Centro de Estudios Públicos», *Estudios Públicos* 71, (1998), págs. 5-43.
- «Laicismo: Oeste y del este», *Institute for Japanese Culture and Classics*, Kokugakuin University, (1999).
- «Globalization and religion», *The Hedgehog Review*, (2002).
- «Recordar a Iván Illich», *The Journal of Religion, Culture, and Public Life*, (2003).
- «Pluralismo global y religión», *Centro de Estudios Públicos* 98, (2005).
- «Pluralismo religioso para una era pluralista», *El Diario de Hoy*, (2005).
- «Religion and west», *Revista Interés Nacional*, (2005).
- «Pluralismo global y religión», *Estudios Públicos* 98, (2005), págs. 5-17.
- «La secularización falsificada», *First Things* 02 (2008).
- «La religión ha evolucionado hacia el pluralismo, no hacia el secularismo», *Religión Digital*, (2017).

3. Otras obras utilizadas en esta investigación.

- ABERCROMBIE, N., *Clase, estructura y conocimiento*, Península, Barcelona 1982.
- ARTIGAS, M., *Ciencia y fe. Nuevas perspectivas*, Eunsa, Pamplona 1992.
- BAUM, G., «Definiciones sociológicas de la religión», *Revista Concilium* 156, (1980).
- BAUM, G., *Religión y alienación*, Cristiandad, Madrid 1980.
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1977.
- BONETE, E., *La faz oculta de la modernidad*, Tecnos, Madrid 1995.

- BRUCE, S., «Secularization», en R. Segal (comp.), *The blackwell companion to the study of religion*, Blackwell, Malden 2006.
- CAMUS, A., *The rebel*, Vintage, New York 1956.
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid 1993.
- EISENSTADT, S., «Multiples modernities», *Daedalus* 129, 1, (2000).
- ELZO, J., *En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2016.
- ELZO, J., «Y, hoy, ¿sigue muerto Dios?», *Noticias de Gipuzkoa*, (2017).
- ESLER PH., *Community and gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lucan theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987
- ESTEBAN, V., «Flujo y reflujo de la secularización. La revisión de un clásico de la teoría sociológica», Universidad de la Laguna, (presentado en el Instituto de Filosofía del CSIC el 17 de Mayo de 2006).
- ESTRADA, J.A., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid 1997.
- ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas I*, Trotta, Madrid 1994.
- ESTRADA, J. A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid 2001.
- ESTRUCH, J., «Peter L. Berger. Para una teoría sociológica de la religión», *Pappers*, (1973).
- GAGER, J., *Kindom and community: The social world of early Christianity*, Englewood Cliffs, NJ 1975.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L., «Atentos a los signos de nuestro tiempo», *Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum* 89, (2003).
- GRIERA, M., *Peter L. Berger: La sociología como forma de conciencia*, Editorial UOC, Barcelona 2013.
- HAMMOND, P.E., «Peter Berger's sociology of religion. An appraisal», *Soundings* 52, (1964).
- HARVEY, A.VON., «Some problematical aspects of Peter Berger's theory of religion», *Journal of the American Academy of Religion* 41, 1, (1973).
- HERGBERG, W., *Protestan, catholic, jew*, Doubleday, New York 1955.
- HORRELL, D.G., «Berger and the New Testament study», en Woodhead, L., (eds), *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, London 2001.
- IRAZABAL, J. A., *Peter L. Berger: Cuestiones sobre la fe*. (Comentario a Berger, P., *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, Herder, Barcelona 2006).
- JACOBI, H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Círculo de lectores, Barcelona 1996.

- KEE, H., *Christian Origins in sociological Perspective*, SCM Press, London 1980.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979.
- LENOIR, F., *La metamorfosis de Dios*, Alianza Editorial, Madrid 2003.
- MARDONES, J. M^a., *El discurso religioso de la modernidad*, Anthropos, Barcelona 1998.
- MARTÍN HUETE, F., «La función de la religión en la construcción social de la realidad en Peter L. Berger», *Communio* 37, 2, (2004).
- MARTÍN HUETE, F., *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger. De la secularización a la desecularización: ¿Hacia un cambio de paradigma religioso?*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2007.
- MARTÍN HUETE, F., «Antropología teológica y teología inductiva en Peter L. Berger: La teologización de la conciencia moderna», *Revista Veritas* 22, (2010).
- MARTÍN HUETE, F., «El concepto de teodicea racional en el pensamiento de Peter L. Berger», *Franciscanum* 56, 162, (2014).
- MARTÍN HUETE, F., «El concepto de teodicea irracional en el pensamiento de Peter L. Berger», *Eikasía* 58, (2014).
- MARTÍN HUETE, F., «La religión como fenómeno de alienación y desalienación en la sociología bergeriana», *Persona y sociedad* 29, 3, (2015).
- MARTÍN HUETE, F., *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización. Una reflexión en torno al pensamiento de Peter L. Berger, José Casanova, D. Hervieu-Léger y Grace Davie*, Tesis doctoral, Universidad Pública de Navarra, 2016.
- MARTÍN HUETE, F., *Secularización, modernidad y religiones tradicionales. El impacto de un paradigma*, Editorial Gami, Granada 2018.
- MARTÍN HUETE, F., «¿Hacia una teología de la desecularización?. Reinterpretando a Peter L. Berger (In memoriam)», en Blanca Solares (edit.), *Homo religiosus. Sociología y Antropología de las religiones*, Editorial Itaca/UNAM, México 2019.
- MATHEWES, CH. T., «Una entrevista con Peter Berger», *The hedge hogreview* 6, (2014).
- MATTHES, J., *Introducción a la sociología de la religión I*, Alianza, Madrid 1977.
- MOLINA DE LA TORRE, F^o. J., *Los numerosos altares de la modernidad: En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016.
- OVIEDO, LL., *La secularización como problema*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1990.
- OVIEDO, LL., «Nuovi contributi allo studio della secolarizzazione», *Antonianum* XCI, (2016).

- PIÑERO MARIÑO, R., Recensión sobre: *Cuestiones sobre la fe*, Inst. Teológico de Cáceres 2004.
- PIRES COELHO, J.L., *Nuestro tiempo y su esperanza*, Biblioteca Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1992.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979.
- RICOEUR, P., «L'herméneutique de la sécularisation. Foi, ideologie, utopie», en *Herméneutique de la secularisation*, Aubier/Montaigne, Paris 1977.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E., *The christian faith*, Clark, Edinburgh 1928.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciados cultivados*, Tecnos, Madrid 1990.
- STARK, R- IANNACCONE, L., «Rational choice propositions about religious movements», en *Religion and the Social Order*, Greenwich, CT: JAI Press, I, 1993.
- TAMAYO, J. J., «¿Qué futuro tiene Dios?», *El País*, (el 2 de Enero del año 2000).
- TAMAYO, J. J., *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004.
- THEISSEN, G., *Social reality and the early christians: Theology, Ethics, and the world of the New Testament*, Margaret Kohl trans., Edimburgo 1993.
- TRIAS, E., «La superación de la metafísica y el pensamiento del límite», en Vattimo, G., *La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad*, Gedisa, Barcelona 1992.
- VATTIMO, G., *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona 1992.
- VOAS, OLSON y CROCKETT., «Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong», *American Sociological Review* 67, 2, (2002).
- WEBER, M., «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1975.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*, F. C. E, México 1966.
- WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1994.
- WEIL, S., *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 2000.
- WILSON, B., *La religión en la sociedad*, Labor, Barcelona 1969.
- WILSON, J., «The de-alienation of Peter Berger», *Soundings* 52, (1969).
- WOODHEAD, L (eds)., *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, London 2001.
- WUTHNOW, R., *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*, Paidós, Barcelona 1988.

4. Otras obras consultadas para esta investigación.

- ALCOVER, N., «Los medios de comunicación en la experiencia histórica de la Iglesia», en *Evangelización y medios de comunicación*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria 1997.
- AMANDO ROBLES, J., «La religión hoy: crisis y retos», *Revista Contrapunto* 11, (2002).
- ANTHONY, D – ROBBINS, TH – SCHWARTZ, P., «Movimientos religiosos contemporáneos y secularización», *Revista Concilium* 181, (1983).
- ARANGUREN, J. L., «La religión hoy», en Díaz-Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid 1994.
- BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld. How globalism and tribalism are reshaping the world*, Ballantine Books, New York 1996.
- BARNES, B – BLOOR, D., «Relativism, rationalism and the sociology of knowledge». en *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford 1982.
- BAUBEROT, J., *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris 2005.
- BAUBEROT, J., *La laïcité à l'épreuve: religions et libertés dans le monde*, Universalis, Paris 2004.
- BAUMAN, Z., *Intimations of postmodernity*, Routledge, Londres 1992.
- BAUMAN, Z., *Postmodernity and its discontents*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, New York University Press. (Trad. esp.: *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid 2001).
- BAUMAN, Z., *En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid 2003.
- BEAUGE, F., «Hacia una religiosidad sin Dios», *Le monde diplomatique*, Septiembre-Octubre, (1997).
- BELDERRAIN, P., «Transformación de lo religioso y sus instituciones en la sociedad actual», *Escuela Regina Apostolorum*, (2004).
- BELL, D., *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona 1986.
- BELLAH, R. N., «Religious evolution», en *Beyond Belief. Essays in Religion in a Post-traditional World*, New York 1970.
- BERIAIN, J., *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona 2000.
- BEYER, P., *Religion and globalization*, Sage, Londres 1994.
- BLOCH, E., *El ateísmo en el cristianismo*, Aguilar, Madrid 1983.
- BLOOM, H., *Presagios del milenio*, Anagrama, Barcelona 1997.
- BEAVENTURA SANTOS., *Lo social y lo político en la postmodernidad*, Cortez, Sao Paulo 1997.
- BLOOM, H., *Presagios del milenio*, Anagrama, Barcelona 1997.

- BLUMENBERG, H., «Säkularisation. kritik einer kategorie historischer Illegitimität», en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich 1964.
- BOAVENTURA SANTOS., *Lo social y lo político en la posmodernidad*, Cortez, Sao Paulo 1997.
- BOSH, J., *Para conocer las sectas*, Estella Verbo Divino, Navarra 1998.
- BOSH, J., «Religiosidad marginal y sectas», *Vida Nueva*, (1997).
- BRUCE, S., «The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization», en Woodhead y otros (comp)., *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, London and New York 2001.
- CAMPBELL, T., *Siete teorías de la sociedad*, Cátedra, Madrid 1988.
- CANTÓN, M., *Protestantismo histórico, pentecostalismo y movimiento <Aleluya>. Aproximación socio-antropológica al sub-campo religioso protestante en la granada urbana*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1996.
- CAPDEQUI, C., «Las formas de la religión en la sociedad moderna», *Papers* 54, (1998).
- CARDÍN, A., «Movimientos religiosos modernos», en *Contra el catolicismo*, Muchnik, Barcelona 1997.
- CARRETERO, E., «Religiosidades intersticiales: La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades modernas», *Gazeta de Antropología*, (2004).
- CASANOVA, J., «El <revival> político de lo religioso», en Díaz-Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid 1994.
- CASANOVA, J., «Public religion in the modern world», en *Sociology and Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1994.
- CASANOVA, J., «Globalizing catholicism and the return to a <universal> church», en Beyer, P (edit)., *Religion in the Process of Globalization*, Ergon Verlag, Würzburg 2001.
- CASTELLS, M., *The rise of the network society*, Blackwell, Oxford y New York 1996.
- CASTELLS, M., *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols, Alianza, Madrid 1997.
- CASTILLO, J. M^a., *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid 2005.
- CHADWICK, B.A- GAUTHIER, M-HOURMANT, L-WÖRNDL, B., «Tendencias de la religión y la secularización», en Langlois, S- Del Campo, S (eds)., *¿Convergencia o divergencia?. Comparación de tendencias sociales recientes en las sociedades industriales*, Bilbao 1995.
- CHAMPION, F & HERVIEU-LÉGER, D (ed)., *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Centurion, Paris 1990.
- CIFUENTES PÉREZ, L. M., «La laicidad y la nueva Europa», *Iglesia Viva* 221, (2005).
- COMEAU, G., «Un mensaje para un mundo moderno secularizado», *Revista Relaciones Judeo-Cristianas*, Montreal, (2003).

- COMTE, A., *Le discours sur l'esprit positive*, id. Oeuvres, Paris 1971.
- COMTE, A., *Catecismo positivista*, Ed. Nacional, Madrid 1982.
- CORBI., *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1983.
- COX, H., *La ciudad secular*, Península, Barcelona 1968.
- CROZIER, M., *Le phénomène bureaucratique*, Revue française de sociologie 1964, Paris 1963, págs. 337-340.
- DAVIE, G., «The persistence of institutional religion in modern Europe», en Woodhead, L., *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, London and New York, 2001.
- DAVIGNAUD, J., *Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia*, Icaria, Barcelona 1990.
- DEL CAMPO, S., *Tratado de sociología*, Taurus, Madrid 1988.
- DÍAZ BRENIS, E., «Globalización y nueva era en la ciudad de México», *Revista Casa del Tiempo*, (2004).
- DÍAZ-SALAZAR, R., «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente», en R. Díaz-Salazar – Giner, S – Velasco, F (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid 1994.
- DOBBELAERE, K., «Secularización: un concepto multidimensional», *Materiales de Cultura y Religión*, México, Universidad Iberoamericana, (1994).
- DUCH, LI., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona 1979.
- DUCH, LI., *Religión y mundo moderno*, PPC, Madrid 1995.
- DURKHEIM, E., «The division of labour in society», *The Free Press*, New York, (1964).
- DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Akal, Barcelona 1982.
- DURKHEIM, E., *El Suicidio*, Akal, Barcelona 1976.
- EISENSTADT, S., *Die Vielfalt der moderne*, Göttingen 2000.
- ELIADE, M., *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid 1979.
- ELIADE, M., *La prueba del laberinto*, Cristiandad, Madrid 1980.
- ELIADE, M., *Tratado de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981.
- ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1949.
- ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Anagrama, Madrid 1985.
- ESPÓSITO, J., *Guerras profanas. Terror en nombre del Islam*, Paidós, Barcelona 2003.
- ESTRADA, J. A., *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Sal Terrae, Madrid 2000.
- ESTRUCH, J., *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona 1972.
- ESTRUCH, J., «El mito de la secularización», en Díaz-Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid 1994.

- FEATHERSTONE, M., *Consumer culture and postmodernism*, Sage, Londres 1991.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975.
- FERRAROTI, F., *Una fe sin dogmas*, Península, Barcelona 1993.
- FERRY, L., *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset, Paris 1996.
- FIERRO, A., *El hecho religioso*, Salvat, Barcelona 1981.
- FIERRO, A., *Sobre la religión*, Taurus, Madrid 1979.
- FRAIJÓ, M., *El sentido de la historia: introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid, Cristiandad, (1986).
- FRAIJÓ, M (eds.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994.
- FREUD, S., «El porvenir de una ilusión», en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1981.
- FRIGERIO, A., «¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión?. Aplicando teorías de la elección racional a dominios irracionales», *Revista Conicet*, Universidad Católica Argentina, (2003).
- FRIGERIO, A., «Secularización y nuevos movimientos religiosos», *Lecturas Sociales y Económicas* 7, (1995).
- FRIGERIO, A., «Constituyendo identidades: problematizando la opción, la permanencia y el tránsito religioso», *Ponencia presentada en la VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica*, Museo Roca, Buenos Aires, (1998).
- FRIGERIO, A., «Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta», *Ponencia presentada en el XXII Encuentro Anual de ANPOCS*, Caxambu, MG, Brasil, (27-31 de Octubre de 1998).
- FROMM, E., *Psicoanálisis y religión*, Ed. Psique, Buenos Aires 1967.
- GAEDE, S. D., «The problem of Truth», en Hunter, J. D- Ainlay, S. C., *Making sense of modern times*, Routledge and Kegan Paul, London 1986.
- GARCÍA ROCA, J., «La construcción de la laicidad en la sociedad española. La necesaria deconstrucción», *Iglesia Viva* 221, (2005).
- GARVIA, R., *Conceptos fundamentales de sociología*, Alianza, Madrid 1998.
- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 2001.
- GAUCHET, M., *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Edit. Gedisa, Barcelona 1990.
- GELLNER, E., *Cultura, identidad y política*, Gedisa, Barcelona 1979.
- GELLNER, E., «Fundamentalism as a comprehensive system: Soviet marxism and islamic fundamentalism compared», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (comps.), *The Fundamentalism Project*, vol. 5, Chicago University Press, Chicago 1995.

- GIDDENS, A., *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Barcelona 1985.
- GIDDENS, A., *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1998.
- GIL CALVO, E., «Religiones laicas de salvación», en Díaz-Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid 1994.
- GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2006.
- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983.
- GLASER, P.E., *The sociology of secularization. A critique of a concept*, London-Henley-Boston 1977.
- GOGARTEN, F., *Destino y esperanza del mundo moderno*, Marova, Madrid 1971.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M^a., *La sociología del conocimiento hoy*, Edit. El Espejo, Madrid 1979.
- GONZALEZ, S., *El proceso de secularización*, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1985.
- GREELEY, A., *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Edit. Cristiandad, Madrid 1974.
- GUERRA GÓMEZ, M., *Los nuevos movimientos religiosos: sectas*, Eunsa, Navarra 1993.
- HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudio de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1987.
- HALLIMAN, M.T., «Efectos sobre la educación católica estadounidense del cambio en la Iglesia Católica», en Pérez Vilariño, J., *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos*, Centro de investigaciones sociológicas, 2004.
- HECHTER, M., «Religion and rational choice theory», *Rational Choice Theory and Religion*, Lawrence Young, ed. Routledge, New York 1997.
- HEGEL, G.W.F., *Escritos de juventud*, F.C.E, México 1978.
- HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires 1969.
- HEIDEGGER, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros., *Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- HERVIEU-LÉGER, D., *Voyage de Jean Paul II en France*, Cerf, Paris 1988.
- HERVIEU-LÉGER, D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.
- HERVIEU-LÉGER, D., «Renouveaux émotioens contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?», en F. Champion et D. Hervieu-Léger., *De l'émotion en religion. Renouveaux et tradition*, Centurión, Paris 1990.
- HERVIEU-LÉGER, D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.
- HERVIEU-LÉGER, D., *La Religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993.

- HILL, M., *Sociología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1988.
- HOBBSBAWN, E., *Historia del siglo XX*, Grijalbo, Barcelona 1998.
- HORRELL, D.G., «Berger and the New Testament study», en Woodhead, L., (eds), *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, London 2001.
- HOUT, M- GREELEY, A., «The Center Doesn't Hold: Church Attendance in the United States», *American Sociological Review* 52, 3, (1987), págs. 325-345
- HUNTER, J. D- AINLAY, S. C., *Making sense of modern times*, Routledge and Kegan Paul, London 1986.
- HUNTINGTON, S. P., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon and Schuster, New York 1996.
- IANNACCONE, L., «Rational choice: Framework for the scientific study of religion», en *Rational Choice Theory and Religion*, Lawrence Young, New York 1997.
- IGUACEN, F., *Secularización y mundo contemporáneo*, ICCE, Madrid 1973.
- INGLEHART, R., *Modernización y postmodernización*, Siglo XXI, CIS, Madrid 1998.
- ISRAEL, J., *La enajenación: de Marx a la sociología moderna*, F.C.E, México 1988.
- JACOBI, H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Círculo de Lectores, Barcelona 1996.
- JAMES, W., *Principios de psicología*, D. Jarro, Madrid 1909.
- JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 1988.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1981.
- KANTS WERKE., *Vorkritische studien II*, Berlin 1968.
- KEPEL, G., *The revenge of god*, Polity Press, Cambridge 1994.
- KIENZLER, K., *Los fundamentalismos religiosos*, Alianza Editorial, Madrid 2000.
- KÜNG, H., *El judaísmo*, Trotta, Madrid 1993.
- LAZARFELD, P., *Communication research and the social psychology*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1951.
- LERNER, D., *The passing of traditional society: Modernizing the middle east*, Free Press, Glencoe 1958.
- LEWIS, B., «Las raíces de la ira musulmana», *Dialnet*, Universidad de la Rioja, (2001).
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 1986.
- LÖWITH, K., *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona 1997.
- LUCKMANN, TH., *La religión invisible. El problema de la religión en las sociedades modernas*, Sígueme, Salamanca 1973
- LUKES, S., *Émilè Durkheim: Su vida y su obra*, CIS/ Siglo XXI, Madrid 1984.

- LYON, D., *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2000.
- LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1989.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 1986.
- LÜBBE, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen begriffs*, Freiburg-München 1975.
- LUCKMANN, Th., «On religion in modern society: Individual consciousness, world view, institution», *Journal for the Scientific Study of Religion* 2, (1963).
- LUCKMANN, Th., «Religión y condición social de la conciencia moderna», en X. Palacios- Jarauta, F., *Razón, ética y política*, Anthropos, Barcelona 1989.
- MALRAUX, A., *La métamorphose des Dieux*, 3 vols., Gallimard, Paris (1957,1974, 1976).
- MARCO VAGGIONE, J., «Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular», *Rev. Libertades Laicas*, México, (2005).
- MARDONES, J. M^a., *Religión y capitalismo. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander 1991.
- MARDONES, J. M^a., *Postmodernidad y Conservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra 1991.
- MARDONES, J. M^a., *Para comprender las formas modernas de la religión*, Estella, Navarra 1994.
- MARDONES, J. M^a., «Sociología del hecho religioso», en Fraijó, M., *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994.
- MARDONES, J. M^a., «De la secularización a la desinstitucionalización religiosa», *Política y Sociedad* 22, (1996).
- MARDONES, J. M^a., *Las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1998.
- MARINA, J. A., *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2001.
- MARCUSE, H., *Calas en nuestro tiempo*, Icaria, Barcelona 1976.
- MARRAMAIO, G., *Poder y secularización*, Península, Barcelona 1989.
- MARRAMAIO, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Península, Barcelona 1989.
- MARTÍN, B., «Berger's anthropological theology», en Woodhead, L., (eds)., *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, London 2001.
- MARTÍN, D., *The religious and the secular*, Londres 1969.
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1993.
- MARTÍN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid 1993.
- MARTÍN VELASCO, J., *Metamorfosis de lo sagrado y crisis del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1998.

- MARTÍN VELASCO, J., «Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo», *Secciones de Teología* 150, (1999).
- MARTINEZ CORTÉS, J., «El proceso de secularización en España», en Floristan, C -Tamayo, J.J., *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1993.
- MARX, K., «Tesis sobre Feuerbach», en *Sobre la religión I*, Sígueme, Salamanca 1979.
- MARX, K- ENGELS, F., *El capital*, F.C.E, México 1959.
- MASON GRIFF., «Advertising: The central institution of mass society», *Diógenes* 68, (1969).
- MASSET, P., *50 palabras clave: Marxismo*, Ed. Paulinas, Madrid 1973.
- MATE, R., *Modernidad, religión, raza*, Anthropos, Barcelona 1986.
- MATTHES, J., *Introducción a la sociología de la religión II. Iglesia y sociedad*, Alianza Universidad, Madrid 1971.
- MEAD, G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires 1982.
- METZ, J.B., *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970.
- MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1989.
- MONTORO, A., «La evangelización en la actual coyuntura sociocultural y política de España», en *Evangelización y medios de comunicación*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria, (1997).
- MORIN, E., *L'Esprit du temps 1, névrose. L'Esprit du temps 2, nécrose*, Grasset, Paris 1975.
- MORRIS, B., *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona 1995.
- MURRAY, J.C., *We hold these truths. Catholic reflections on the american proposition*, New York 1960.
- NEUHAUS, R. J., *The naked public square. Religion and democracy in america*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1986.
- NEUHAUS, R. J., «Virtue, public & private», en Semmel, D., *Democracy, virtue and religion: a historial perspective*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1986.
- NEUHAUS, R. J., «El resurgimiento de la religión», *Zenit.org*, (2002).
- NEUHAUS, R., «The persistence of the catholic moment», *First Things* 130, (2003).
- NOVAK, M., *Will it Liberate?. Questions about liberations theology*, Paulist Press, New York 1986.
- NOVAK, M., *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires 1983.
- NOVAK, M., *On two wings. Humble faith and commom sense at the american founding*, Encounter Books, San Francisco, California 2001.

- OLLMAN BERTEL., *Alienación: Marx y su concepto de hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu, Buenos Aires 1971.
- OTTO, R., *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 1980.
- PALACIOS GOMEZ, J.L., *La sociología del conocimiento de Peter L. Berger*, Ed. Universidad Complutense Madrid, Madrid 1991.
- PANIKKAR, R., *El mundanal silencio*, Martínez Roca, Barcelona 1999.
- PANIKKAR, R., «La religión del futuro», en Fraijó, M (comp.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994.
- PANNENBERG, W., «Einheit der kirche und einheit der menschheit», en *Um Einheit und Heil der Menscheheit*, Frankfurt 1973.
- PANNEMBERG, W., «Tipos de ateísmo y su significación teológica», en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976.
- PASTOR, G., *Tributo al Cesar: Sociología de la religión*, Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, Salamanca 1992.
- PÉREZ TAPIAS, J.A., «Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada», *Revista Gazeta de Antropología* 6, (1998).
- PÉREZ VILARIÑO, J., «¿Una sociedad sin religión?», en L. Ribot García, J, Valdeón Baruque (coords.), *Año 1000, Año 2000. Dos milenios en la historia de España II*, España Nuevo Milenio, Madrid 2001.
- PÉREZ VILARIÑO, J., «Formas complejas de vida religiosa», en *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos*, CIS, Madrid 2003.
- PLA VARGAS, LI., «El pluralismo como ideología del consumo masivo», *Seminario de Filosofía Política*, Universidad de Barcelona, (2003).
- PARSONS, T., «Some comments on the pattern of religious organization in the United State», en *Structure and Process in Modern Society*, Glencoe 1964.
- POST, W., *La crítica de la religión en Karl Marx*, Herder, Barcelona 1972.
- QUALTER, T. H., *Publicidad y democracia en las sociedades de masas*, Paidós, Barcelona 1994.
- RIZZI, B., *La burocratización del mundo*, Península, Barcelona 1980.
- ROBLES, J.A., *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, Eunsa, Heredia 2001.
- ROBLES, J. A., «La religión hoy: crisis y retos», *Revista Contrapunto* 11, (2002).
- RODRÍGUEZ, J.E., *La perspectiva sociológica*, Taurus, Madrid 1989.
- ROVIRA, R., *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid 1992.
- RUBIO FERRERES, J. M^a., «Modernidad e ideas religiosas. Racionalización y desencanto según Max Weber», *Revista Communio* 30, (1997).
- RUBIO FERRERES, J. M^a., «Feuerbach-Bloch: La humanización de la teología», *Revista Communio* 20, I, (1997).

- RUBIO FERRERES, J. M^a., «¿Resurgimiento religioso versus secularización?», *Gazeta de Antropología* 14, (1998).
- SABATO, E., *Antes del fin*, Seix Barral, Barcelona 1993.
- SAHLIYEH, S., «Religious resurgence and political modernization», en *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, State University of New York Press, New York 1990.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *La nostalgia del eterno: sectas y religiosidad alternativa*, CCS, Madrid 1997.
- SANTOS GONZALES., *El proceso de secularización*, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1985.
- SCHINER, L., «The concept of secularization in empirical research», *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, (1967).
- SCHMIDT, J., «Reification and recollection: emancipatory intentions and the sociology of knowledge», *Canadian Journal of Political and Social Theory* 2, 1, (1978).
- SCHUPE, A y MISZTAL, B., *Religion, mobilization and social action*, Westport, CT, Praeger 1998.
- SCHÜTZ, A., *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires 1974.
- SCHWARTZ, P., «Movimientos religiosos contemporáneos y secularización», *Revista Concilium* 181, (1983).
- SÉGUY, J., «La religión metafórica», en Hervieu-Léger, D., *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona 2005.
- SHINER, L., «The concept of secularization in empirical research», *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, (1967).
- SIMMEL, G., *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona 1986.
- SMELE, M.J- STEPHEN, R., *Teoría sociológica*, Espasa-Calpe, Madrid 1982.
- SOFSKY, W., *Tratado sobre la violencia*, Abada, Madrid 2006.
- SOLA GUTIERREZ, L., *El problema del relativismo epistemológico en la obra de Peter L. Berger*, Universidad de Deusto, (1989).
- STARK, R., «Europe's receptivity to new religious movements: round two», *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, 4, (1993).
- STARK R., «Bringing theory back in», en *Rational Choice Theory and Religion*, Routledge, New York 1997.
- STARK, R y McCANN., «Market farces and catholic commitment: Exploring the new paradigm», *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, (1967).
- STARK, R-IANNACCONE, L., «Response to Lechner: Recen religious declines in Québec, Poland and the Netherlands: A theory vindicated», *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, (1967).
- STARK, R-ANNACCONE, L., «A supply-side reinterpretation of the <secularization> of Europe», *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, 3, (1994).

- STARK, R- RODNEY y WILLIAMS J. BAIMBRIDGE., *The future of religion*, University of California Press, Berkeley 1985.
- SUNG JOUNG MO., *Pobreza y neoliberalismo: un desafío a la evangelización*, Ed. Paulinas, Sao Paulo 1992.
- TAYLOR, CH y LEE, B., *Multiplés modernities: Modernity and difference*, Center for Transcultural Studies, Chicago 1998.
- THOMPSON, J. B., *Los media y la modernidad*, Paidós Comunicación, Barcelona 1998.
- TOURAINÉ, A., *Sociologie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris 1965.
- TRIAS, E., *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997.
- TURNER, S. B., *La religión y la teoría social*, FCE, México 1983.
- TSCHANNEN, O., «The secularization paradigm: A systematization», *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 4, (1991).
- VAHANIAN, G., *Ningún otro Dios*, Marova/Barcelona, Fontanella, Madrid 1972.
- VALVERDÚ, J., *Mercado religioso y movimientos carismáticos de la modernidad*, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona 2002.
- VARGUES, L., *Modernidad y religión: al filo de dos siglos*, Gedisa, Barcelona 1999.
- VATTIMO, G- DERRIDA, J (eds.), *La religión*, PPC, Madrid 1996.
- VELASCO, D., «La construcción histórico-ideológica de la laicidad», *Iglesia Viva* 221, (Enero-Marzo 2005).
- VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Edic. Cristiandad, Madrid 1993.
- VOAS, OLSON Y CROCKETT., «Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong», *ASR* 67-2, (2002).
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1977.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1967.
- WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid 1983.
- WEISSMAHR, B., *Teología natural*, Herder, Barcelona 1980.
- WERKE, K., *Vorkritische studien II (1757-1777)*, Berlin 1968.
- WHITE, R., «Los medios masivos y la evangelización», en *Evangelización y medios de comunicación*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria, Salamanca 1997.
- WILSON, B., *Aspects of secularization*, Paper Presented at the 7th World Congress of Sociology, Varna, Bulgaria 1970.
- WILSON, B., *La religión en la sociedad*, Labor, Barcelona 1969.
- WILSON, B., «Una tipología de las sectas», en Robertson, R., *Sociología de la religión*, FCE, México 1963.

- WILSON, B., *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid 1970.
- WILSON, B., *Contemporary transformations of religion*, Oxford University Press, Oxford, N. Y 1976.
- WILSON, B., «The return of sacred», *Journal for the Scientific Study of Religion* 18, 3, (1979).
- WILLAIME, J-P., «Dinámica religiosa y modernidad», en Gomes, G (coord.), *Identidades sociales y religiosas en México*, UNAM, México 1996.
- WOLF, M., *Los efectos sociales de los mass media*, Paidós, Barcelona 1992.
- WUTHNOW, R., *The struggle for america´s soul*, Gran Rapids

