

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVI
Enero-Junio 2020
Número 69

SUMARIO

Presentación: Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil, <i>in memoriam</i> <i>Bernardo Pérez Andreo</i> (Dir.)	3
ARTÍCULOS	
Ivan Macut <i>Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann.</i> .	15-43
Rui Estada y Teresa Toldy <i>Forgiveness and Luther's Ninety-five Theses.</i>	45-60
João Manuel Duque <i>"A verdade vos libertará" (Jo 8,32). Experiências Religiosas perante o desafio da "pós-verdade"</i>	61-80
Álvaro Abellán-García Barrio <i>El cambio en las vigencias familiares en '1984', de George Orwell</i>	81-102
Javier Martínez Baigorri <i>El papel causal de la ausencia: ¿qué significa que Dios actúa de manera análoga a la causalidad descendente?</i>	103-122
Sergio A. Simino Serrano <i>Peter Berger: La sociedad contemporánea, una sociedad plural</i>	123-150
Pilar Sánchez Álvarez <i>Relaciones interpersonales e intrapersonales del Dios Encarnado</i>	151-181
Manuel A. Serra Pérez <i>Metafísica del Éxodo: El esse tomista según Étienne Gilson</i>	183-207
José Marcos García Isaac <i>Documentos referentes al papel del obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la lucha de "Manueles y Fajardos" (1391-1399)</i>	209-227
NOTAS Y COMENTARIOS	
María Luisa Paret García <i>Tecla de Iconio: Liderazgo de las mujeres en el cristianismo primitivo</i>	229-240
Julián Lanusse <i>El sentido cristiano de Las crónicas de Narnia.</i>	241-248
BIBLIOGRAFÍA	249-288
LIBROS RECIBIDOS	291



Universidad de Murcia

CARTHAGINENSIA



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2020 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

PETER BERGER
LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA, UNA SOCIEDAD PLURAL

PETER BERGER
CONTEMPORARY SOCIETY, A PLURAL SOCIETY

Sergio A. Simino Serrano
Máster en Teología
Universidad de Murcia
sergio-simino@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-2989-7416

Recibido 20 de octubre de 2018 / Aceptado 31 de enero de 2019

Resumen: El presente artículo analiza las características principales de la sociedad contemporánea según la sociología de la religión en Peter L. Berger. Analizamos en primer lugar su marco teórico, la sociología del conocimiento, y después su aplicación a la sociología de la religión. Por último, reflexionamos sobre la influencia de la sociedad contemporánea en la fe cristiana, y los retos que presenta, tanto a nivel institucional como de conciencia. La sociedad contemporánea es una sociedad plural, y aunque presenta importantes ámbitos de secularización, la religión y la creencia no han desaparecido. Por tanto, el pluralismo se ha convertido en el reto más importante para la fe cristiana en el s. XXI.

Palabras clave: Pluralismo, Secularización, Sociología del Conocimiento, Sociología de la Religión, Teología.

Abstract: This article analyzes the main characteristics of contemporary society according to the sociology of religion in Peter L. Berger. We analyze first its theoretical framework, the sociology of knowledge, and then its application to the sociology of religion. Finally, we reflect on the influence of contemporary society on the christian faith, and the challenges it presents, both at an institutional level and as a conscience. Contemporary society is a plural society, and although it presents important areas of secularization, religion and belief have not disappeared. Therefore, pluralism has become the most important challenge for the christian faith in the s. XXI.

Key-words: Pluralism, Secularization, Sociology of Knowledge, Sociology of Religion and Theology.

Introducción

Comenzamos el presente artículo asumiendo como punto de partida que vivimos en una sociedad plural y que el quehacer teológico necesariamente debe contar también con este marco referencial. Esto significa que la sociedad contemporánea no sólo es un objeto frente al que nos situamos, ya sea como teólogos, ya sea como ámbito eclesial, sino que la sociedad contemporánea se convierte en auténtico “lugar teológico”, un “lugar en común” desde el que hacer teología. Esto es así, precisamente porque la religión cristiana ya no tiene la capacidad única de vinculación social, como en la sociedad tradicional cristiana. Por tanto, no podemos dar por sentado que hacemos teología desde únicamente el interior de nuestra tradición eclesial o desde los presupuestos cristianos. De esta manera, entendemos que la sociedad contemporánea es “lugar teológico” desde el que hacer teología.

En este sentido, las categorías analíticas y los modelos que derivan de la sociología de la religión vendrían a ser una contribución útil y necesaria para la teología. Ya que necesitamos definir ese “lugar teológico”, que es la sociedad, las conclusiones y los modelos de las ciencias sociales en manos del teólogo cristiano se convierten en una mediación epistemológica importante en su propia manera de hacer teología.

Por todo ello, en el presente artículo analizamos los fundamentos teóricos de la obra del sociólogo y teólogo Peter L. Berger. La razón es porque en ella precisamente encontramos la intersección entre lo sociológico y lo teológico, de manera que ambas disciplinas se complementan. En primer lugar, analizamos el marco teórico en el que se inscribe la obra de Berger, que es la sociología del conocimiento. En segundo lugar, consideramos cómo se inscribe su sociología de la religión en este enfoque metodológico. Y en tercer lugar, analizamos cómo Berger caracteriza la sociedad contemporánea, y dentro de ella, el lugar que ocupa la religión, con las consecuencias que de ello se derivan.

Hay tres premisas que son una constante en toda la obra de P. Berger recorriéndola de principio a fin. En primer lugar, que hay una correlación entre la conciencia y la sociedad. En segundo lugar, que esta correlación entre conciencia y sociedad se basa en una relación dialéctica entre las objetivaciones sociales y la subjetivación de la conciencia. En tercer lugar, que la realidad es una construcción social.

Por otro lado, en Berger se da un notable desplazamiento de acentos a lo largo de su obra, desde la asunción de que la modernidad produce una sociedad secularizada (primer Berger) hasta que, en realidad, la modernidad produce una sociedad plural (segundo Berger). Este desplazamiento arrastra el lugar que ocupa la religión en la sociedad, desde una disolución progresi-

va de la institución religiosa, aunque no de la fe religiosa en las conciencias individuales, hasta un fortalecimiento de la fe y las instituciones religiosas, dentro de una sociedad plural.

Esta es la tesis que presentamos en este artículo: la caracterización de la sociedad conlleva unos retos concretos para la conciencia religiosa. En su caso la sociedad plural supone afrontar los retos básicos del pluralismo: incertidumbre y pertenencia a la comunidad religiosa como algo elegido y no como algo dado.

En definitiva, dadas las condiciones socioculturales en las que hoy estamos insertos, el recurso a la sociología como contribución a la tarea teológica, lejos de ser algo anecdótico, es algo que está determinado por las propias condiciones sociales contemporáneas; pero al mismo tiempo, el recurso a la sociología del conocimiento, y dentro de ella, a una sociología de la religión, entendemos que abre caminos fructíferos para la reflexión teológica como tal.

1. El modelo sociológico de Peter L. Berger

A continuación analizamos las categorías principales que conforman el modelo sociológico de Peter Berger tal y como están expuestos en *El Dosel Sagrado* (1967). En primer lugar, cabe destacar cómo Berger define los conceptos de cultura y sociedad, ambos interrelacionados. La sociedad es la parte de la cultura que estructura las relaciones permanentes del ser humano con sus semejantes. Mientras que la cultura consiste en la totalidad de los productos del ser humano, ya sean éstos materiales o inmateriales. En este sentido, la sociedad sería una parte de la cultura¹.

Por otro lado, vemos también cómo son definidos los elementos principales de toda sociedad: las instituciones, los roles y las identidades. Las instituciones son aquellos organismos, que se presentan como una realidad objetivada, capaces de imponer patrones de conducta y de pensamiento en ámbitos particulares de la vida de los individuos. Los roles son los modelos para la conducta individual que imponen las instituciones. El individuo puede “ponerse” un rol con clara conciencia de la diferenciación respecto a su “yo real”. Las identidades son la objetivación en la conciencia de un rol que es asumido como propio. Es decir, la sociedad a través de la institución de la familia impone al individuo una serie de roles: padre, hijo, marido, etc... El individuo puede adoptar cualquiera de estos roles según las pautas de com-

¹ P. Berger, *El Dosel Sagrado*, Barcelona, Kairós, 1981, 18.

portamiento de la institución familiar de la sociedad a la que pertenece. Sin embargo, en tanto en cuanto ese rol es objetivado en su conciencia y diferenciado de su “yo real”, puede simplemente acomodar su comportamiento social al mismo, pero manteniendo la conciencia de que su “yo real” es otra cosa. O por el contrario, puede hacer del rol de padre o de marido su manera de ser. Tiene conciencia asumida, y no sólo impuesta, de ser padre o de ser marido, según las premisas de su rol social. En ese caso esa es su identidad o identidades. Esa es la aspiración de todo proceso de socialización. Por ello, la socialización es el proceso por el que se enseña a una nueva generación a vivir de acuerdo con los programas institucionales de la sociedad. El éxito de la socialización es la simetría entre el mundo objetivo de la sociedad y el mundo subjetivo.

Este correlato entre el mundo subjetivo de la conciencia y el mundo objetivo de las facticidades de la sociedad es el concepto clave en la sociología de Berger, que se define como sociología del conocimiento. La sociedad es un fenómeno dialéctico entre ser un producto del ser humano, que sin embargo, no existe sólo como una realidad “muerta” frente al hombre, sino que existe frente al individuo conformándole. La sociedad no tiene otra existencia que la que le concede la actividad y la conciencia humana, pero al mismo tiempo, el individuo es un producto de la sociedad. Este proceso dialéctico pasa por tres etapas: externalización, objetivación e internalización.

La externalización es la proyección permanente del ser humano hacia el mundo, ya sea a través de su actividad o de su conciencia. Esta es una premisa antropológica, ya que el ser humano carece biológicamente de instintos totalmente predeterminados por su ambiente como los animales, por ello, se encuentra con la necesidad constitutiva de hacerse. Nace en unas condiciones precarias que no le permiten la auto-supervivencia si no es por el concurso de otros seres humanos, y necesita, en ausencia de unos instintos que condicionen su conducta, una construcción de orden y sentido en un mundo, que de otra manera sería sólo caos. Por tanto, el ser humano en su hacerse debe construir un mundo pleno de orden y significado. Este mundo construido por el ser humano es la cultura, y como parte de ella, la sociedad es ese mundo construido basado en las interrelaciones humanas.

Ahora bien en tanto en cuanto hay un mundo construido externo por el ser humano que aparece a su propia conciencia como algo ajeno y diferente a él, nos encontramos frente al fenómeno que llamamos objetivación. La sociedad es un producto del ser humano, pero, una vez que tiene existencia fuera de él, se le presenta como una realidad material y no material, que se le enfrenta y se le opone alcanzando el carácter de realidad objetiva. La objetividad de la sociedad se extiende a todos los elementos que la constituyen: instituciones, roles e identidades.

Por último, ese mundo de objetivaciones sociales que ha sido creado por la externalización de la conciencia se enfrenta con ésta como una realidad externa. De esta manera, la internalización es el proceso de reapropiación en la conciencia del mundo objetivado. En este sentido las estructuras del mundo social conforman las estructuras de la conciencia, y la sociedad se convierte en agente que forma la conciencia individual.

A través de este proceso vemos que tanto la sociedad es producto de la actividad y conciencia humana, como el ser humano es producto de la sociedad. Lo que, en otros términos, Berger define como que la sociedad es el correlato de la conciencia humana y viceversa. Este es un fenómeno dialéctico, un proceso de ida y vuelta.

En este punto es necesario avanzar todavía un poco más, y es que Berger afirma que el mundo construido socialmente es un ordenamiento de la experiencia. Un orden significativo se impone a las experiencias y significados individuales. Esta capacidad de dar un orden significativo, que tiene la realidad social frente al caos, que existe fuera de ella, nos lleva a otro concepto importante y es la cosmización o nomización. El orden significativo, que es el mundo construido socialmente, es un “nomos” con realidad tanto objetiva como subjetiva.

Esta construcción de orden significativo que es el “nomos” es posible gracias a la mediación del lenguaje, y a través de él, se constituye el conocimiento de una sociedad. Ese conocimiento es pre-teórico y está constituido por esquemas interpretativos, máximas morales y colecciones de sabiduría, que el hombre común comparte con el filósofo. Es ese conjunto ordenador común que toda sociedad impone a la experiencia individual. Participar de la sociedad es participar de ese corpus de conocimiento que la sociedad ofrece a sus miembros.

Si la sociedad ofrece una construcción de orden de sentido y fuera de ella lo que acontece es el caos del desorden sin sentido, puede entenderse que la separación o la exclusión o la marginación de la sociedad se conviertan en auténticas formas de sanción, que toda sociedad es capaz de imponer a los individuos que se resisten a sus intentos de socialización. Es lo que Berger define como anomia, la separación completa del individuo del mundo social. Dicho todo lo cual, puede entenderse que Berger asigne a la religión la funcionalidad de establecer un cosmos sagrado. En palabras de Berger: “La religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo”². De esta manera la religión es ese dosel sagrado que protege en el marco de la sociedad al individuo del desorden y del caos.

² Berger, *El dosel sagrado*, 43.

2. ¿Qué es la sociología del conocimiento?

En el apartado anterior hemos considerado un análisis descriptivo de cómo Berger utiliza la llamada sociología del conocimiento como enfoque principal de su trabajo sociológico. Hasta ahora sólo hemos descrito lo que él expone básicamente en su libro *El Dósel Sagrado* (1967); sin embargo, ahora nos proponemos definir, tanto conceptual como metodológicamente, qué es la sociología del conocimiento, a la que tanto Peter Berger como Thomas Luckmann han contribuido con su obra; para ello nos basamos en su libro *La construcción social de la realidad* (1966).

En primer lugar, responder a la pregunta de nuestro encabezado supone decir, como nos recuerdan P. Berger – T. Luckmann al comienzo del capítulo uno, que la realidad se construye socialmente, y que la sociología del conocimiento se basa en el estudio de los procesos por los que esta construcción social de la realidad se produce.

Por tanto, la sociología del conocimiento trata de la relación entre realidad social y conocimiento, pero debemos considerar cómo nuestros autores entienden lo uno y lo otro. Realidad son aquellos fenómenos externos a nuestra conciencia y que se nos muestran como dados, simplemente están ahí. Mientras que conocimiento es la certidumbre de que esos fenómenos son reales y poseen unas características concretas³. Sin embargo, no todos los sociólogos que se han ocupado de la sociología del conocimiento entienden dicho “conocimiento” de la misma manera.

El sociólogo Emilio Lamo de Espinosa en su artículo *El estatuto teórico de la sociología del conocimiento* (1987) nos pone en antecedentes sobre la sociología del conocimiento. En primer lugar, destaca que los autores, que contribuyeron en sus orígenes a una sociología del conocimiento, van desde Karl Marx, Emile Durkheim, Max Scheler hasta Karl Mannheim y Robert K. Merton, entre otros. En segundo lugar, Lamo de Espinosa pone de manifiesto las dificultades para encontrar entre estos autores un concepto, no ya similar, sino incluso auténticamente definido de lo que es este “conocimiento” al que esta ciencia aspira estudiar.

Este “conocimiento” es comprendido como normas, éticas, estéticas, creencias políticas y religiosas, juicios científicos, categorías lógicas o del entendimiento, etc... Tal y como es comprendido por Mannheim en *Ideología y utopía* (1936). O como señala R. K. Merton, según lo que encontramos en distintos libros y autores, ese “conocimiento” hay que interpretarlo de

³ P. Berger – T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, 11.

una manera amplia porque alude a “ideas, ideologías, creencias jurídicas y éticas, filosofía, ciencia o tecnología⁴. Frente a esta comprensión tan amplia bajo la cual el concepto de “conocimiento” corre el riesgo de disolverse o volverse sumamente difuso, la tendencia de otros autores posteriores ha sido la de ir restringiendo el concepto a un ámbito concreto de ideas.

En Durkheim equivale a “categorías de pensamiento”, en Mannheim sobre todo a “ideas políticas y sociales”, en Merton se hace coincidir “conocimiento con ciencia”. Mientras que en A. Schutz, P. Berger y T. Luckmann se corresponde con el “sentido común de los individuos de una sociedad”, o como ellos mismos dicen, lo que los individuos de una sociedad consideran como real en la vida cotidiana. Lamo de Espinosa rechaza esta comprensión por considerarla demasiado amplia, ya que todo aquello que cualquier sociedad considere o haya considerado como “real” sería objeto de la sociología del conocimiento. Finalmente, Lamo de Espinosa opta por una línea similar a la de Merton, en la que se asocia “conocimiento” a “ciencia”, ya que entiende que conocimiento debe ser algo más que “lo real de la vida cotidiana socialmente considerado”. Por el contrario, “conocimiento” debe ser lo real, pero lo real “probado o certificado”, es decir, la sociología del conocimiento es una sociología de la ciencia⁵. Mientras que en P. Berger – T. Luckmann no importa si lo considerado real es verdadero o no, para Lamo de Espinosa, el conocimiento sólo puede ser aquello verdadero o con pretensión de serlo.

No es nuestro propósito discutir aquí estas opciones metodológicas y conceptuales, sino tan sólo dar cuenta de una manera descriptiva del marco de estudio de esta sociología del conocimiento para poder hacernos cargo de una manera más cabal de la misma.

En cualquier caso y volviendo a P. Berger – T. Luckmann, si la sociología del conocimiento trata de la construcción social de la realidad y de lo que en cada sociedad se considera como “conocimiento”, la necesidad de este tipo de sociología reside en que entre diferentes sociedades hay diferentes construcciones de lo que se considera real, diferencias que son empíricamente observables. Es decir, dicho en términos más burdos, que lo que se considera “sentido común” varía de una sociedad a otra. Lo “normal” o lo “natural” es evidentemente distinto en cada caso. Y es patrón común a todas las sociedades, que lo propio es “normal” y lo ajeno es “extraño o desviado”. Así “la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad”.

⁴ E. Lamo de Espinosa, *Estatuto teórico para la sociología del conocimiento*, en Revista española de investigaciones sociológicas, 40 (1987) 14.

⁵ Lamo de Espinosa, *Estatuto teórico*, 14-18.

Nuestros autores son conscientes de que esta manera de tratar la sociología del conocimiento es una particularidad, tal y como ha venido siendo practicada por el resto de sociólogos. La expresión “sociología del conocimiento” fue acuñada por el filósofo Max Scheler en Alemania (1920) y hay diversidad de concepciones tras la misma, pero en su opinión, todos sus proponentes estarían de acuerdo en que se ocupa de la relación entre pensamiento humano y contexto social⁶.

En *La construcción social de la realidad* (1966) se señalan tres influencias principales del s. XIX sobre esta primera sociología del conocimiento: el pensamiento de Karl Marx, de F. Nietzsche y de la escuela historicista, especialmente de Wilhelm Dilthey⁷.

La noción básica de Karl Marx, que toma la sociología del conocimiento, es que la conciencia del ser humano está determinada por su ser social. Concepto básico que también es compartido por los primeros sociólogos como Durkheim, Max Weber y Pareto. Además de otros dos conceptos como son: los de “ideología” (ideas que sirven para enmascarar u ocultar la realidad social) y de “falsa conciencia” (pensamiento alejado del verdadero ser social del que piensa).

Junto a estos conceptos también hay otro préstamo marxista, que es el binomio “infraestructura/superestructura”. Aquí, según la exposición de P. Berger – T. Luckmann, hay una cierta polémica o dificultad, tanto en cuanto, el pensamiento marxista posterior a Marx interpreta la infraestructura como estructura económica, siendo la superestructura (nivel de la conciencia) un reflejo de aquella en una relación puramente mecanicista. Sin embargo, nuestros autores cuestionan esta interpretación y afirman que el verdadero pensamiento de Karl Marx se entendería mejor si se interpreta la infraestructura como la actividad humana, y la superestructura, como el mundo producido por dicha actividad.

En cualquier caso, la sociología del conocimiento ha tomado este binomio, en muchos casos en clara oposición al pensamiento marxista, y lo ha aplicado de diferentes maneras. Como por ejemplo Max Scheler, el cual hablará de “factores ideales” y “factores reales”. No obstante, lo importante es que ha sido la base para establecer la relación entre el pensamiento y la realidad subyacente distinta de él. Además en Scheler la realidad social no es causa de las ideas, sino sólo de su determinación socio-histórica, pero la producción de dichas ideas queda al margen del estudio de la sociología, porque respondería a un fondo ontológico⁸.

⁶ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 14.

⁷ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 16.

⁸ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 17-18.

No obstante, la sociología del conocimiento se incorporó a la sociología de la mano del sociólogo Karl Mannheim, con su obra principal *Ideología y Utopía* (1936), que supuso una gran influencia en la difusión de esta sociología del conocimiento. Se diferencia de Scheler cuando afirma que la realidad social no sólo determina la selección de las ideas que aparecen en el ámbito socio-histórico, sino el contenido mismo de tales ideas. Así se convierte en la metodología de todas las facetas del pensamiento humano. Mannheim intenta evitar el relativismo al que supuestamente llevaría que las ideas sean construidas socialmente, acuñando el término “relacionismo”, por el que las ideas están relacionadas con un contexto socio-histórico concreto. Después de Mannheim otros autores, como Robert K. Merton en *Social Theory and Social Structure* (1957) o Talcott Parsons, se ocuparán de la sociología del conocimiento, pero sin trascender el trabajo de aquel. Un autor que sí representa un cambio respecto a Mannheim es Werner Stark, que, frente al concepto de ideología de Mannheim, afirma que lo importante para la sociología del conocimiento no es ocuparse de una sociología del error (las deformaciones que produce la ideología), sino una sociología de la verdad. Es decir las condiciones sociales del conocimiento, no sólo de las deformaciones ideológicas. Algo que nos recuerda lo visto en Emilio Lamo de Espinosa.

Como hemos podido comprobar, todos estos autores han tratado de la relación entre las ideas y la sociedad; sin embargo, aquí es donde P. Berger – T. Luckmann se distancian de toda esta manera de entender la sociología del conocimiento. Porque para ellos “esta sociología debe ocuparse de todo lo que se considere conocimiento en la sociedad”⁹. No obstante, este concepto de conocimiento es mucho más que el conjunto de ideas de los filósofos o teóricos, la mayor parte de la gente ni tan siquiera las conoce como tales. Y por tanto, lo que una sociedad considera “conocimiento” es entendido como el fenómeno de lo real, eso es mucho más amplio que las ideas teóricas. Por ello, concluyen que la sociología del conocimiento debe ocuparse de lo que la gente “conoce” como “realidad” en su vida cotidiana, es decir, el conocimiento del sentido común más que las ideas. Este conocimiento del sentido común y no otro es el indispensable sin el cual ninguna sociedad puede existir. Lo dado como real y aceptado por la mayoría social. Los aportes teóricos formarán parte de ese conocimiento pero no de manera exclusiva ni primordial. En definitiva, la sociología del conocimiento, que P. Berger – T. Luckmann practican, se ocupa de estudiar la construcción social de la realidad.

⁹ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 28.

En resumen, nuestros autores se reconocen deudores del pensamiento del sociólogo y filósofo Alfred Schutz, de su concepto de una sociología de la vida cotidiana. También de influencias de Marx, sobre todo en la relación dialéctica y no mecanicista entre la actividad humana y construcción social. De la influencia de Durkheim, que proponía que la primera regla del método sociológico es “considerar los hechos sociales como cosas”, es decir, en considerar las facticidades sociales como reales frente a la conciencia humana. De Max Weber, para el que la construcción social, objeto de conocimiento de la sociología, se debe “al complejo de significado subjetivo de la acción”. Y de George Herbert Mead, con sus presupuestos socio-psicológicos sobre el proceso de internalización¹⁰.

Por último, P. Berger – T. Luckmann nos recuerdan que las perspectivas objetivas-subjetivas no se contradicen sino que se complementan. Por un lado, la sociedad posee facticidad objetiva, y por otro, la sociedad está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Precisamente este doble carácter es lo que constituye lo definitorio de la sociedad. De ahí que las preguntas que surgen son cuestionar cómo es posible que los significados subjetivos produzcan facticidades objetivas, y cómo es posible que la actividad humana produzca un mundo de cosas. Esta es la tarea de la sociología del conocimiento, dicho de todo lo real de la vida cotidiana.

3. Características de la sociología de la religión en Peter L. Berger

Una vez hemos considerado la teoría sociológica de Peter Berger, ahora pasamos a analizar su aplicación a la sociología de la religión. Con el fin de entender la relación que existe entre la sociología del conocimiento y la sociología de la religión, es necesario tener en cuenta que lo que P. Berger – T. Luckmann pretenden conseguir es una síntesis teórica o una teoría de convergencia, en palabras de W. M. Beltrán Cely, a partir de los clásicos en sociología de la religión. Esta síntesis teórica está resumida en el concepto de “construcción social de la realidad”.

Como ya se ha visto, la realidad está socialmente construida, y lo real, que resulta socialmente aceptado, se transmite a partir de un corpus preteórico y/o teórico de conocimiento. Las ideas y creencias religiosas forman parte de este conocimiento. Así el contenido de una religión formaría parte del conocimiento imprescindible sin el cual una sociedad no puede existir,

¹⁰ Berger - Luckmann, *La construcción social*, 31.

por lo que P. Berger – T. Luckmann logran situar la sociología de la religión como una parte más de la sociología del conocimiento. De esta manera queda encuadrada conceptual y metodológicamente esa sociología de la religión en el marco teórico de la sociología del conocimiento¹¹. Al igual que hicieron los clásicos, como Durkheim o Weber, para los que la religión es un fenómeno central de la realidad social y no una especialización más o menos marginal de la sociología¹². De ahí que nosotros en nuestra exposición hayamos procedido metodológicamente a presentar primero la sociología del conocimiento, dentro de una visión panorámica de la misma, para llegar después hasta su sociología de la religión.

En cualquier caso, dado que quien se interesa por la obra de Berger, una de las primeras impresiones que recibe es que hay un cambio a lo largo de su obra, vamos a empezar por considerar esta cuestión. Si comparamos la sociología de la religión en su último libro *Los numerosos altares de la modernidad* (2016), con la sociología de la religión de su primer libro al respecto, *El Dosel Sagrado* (1967), podemos comprobar que, si bien las categorías de dicha sociología de la religión son las mismas, y también los elementos teóricos de su sociología del conocimiento se mantienen con algunos matices a lo largo de su obra, sí que podemos afirmar que hay un cambio de acentos dentro de su sociología de la religión.

Ese cambio de énfasis afecta a la caracterización básica de cómo es la sociedad contemporánea: si es plural o secular y de su relación con la modernidad. Así que tenemos que preguntarnos en qué consiste este cambio en la obra de Berger y cuál es su caracterización fundamental de la sociedad contemporánea. Además nuestro empeño radica no sólo en una cuestión hermenéutica respecto de la obra bergeriana, sino que, ya que nos hemos propuesto considerar la sociedad como “lugar teológico”, es comprensible que necesitemos un paradigma descriptivo básico de la misma.

Una vez que hayamos dilucidado esta cuestión, continuamos estudiando un concepto clave acuñado por Berger, “la estructura de plausibilidad” y la operatividad en su obra. Así como dos características principales de esta sociedad contemporánea, que se resumen en el “principio de incertidumbre” y el “principio de elección” frente a “lo dado de la tradición” de las sociedades pre-modernas.

¹¹ W. M. Beltrán, *La sociología de la religión: una revisión del estado del arte*, Bogotá, Universidad Nacional Colombia, 2007, 82.

¹² J. Estruch, en la Introducción a *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997, 17.

4. Sociología de la religión en *El Dosel Sagrado*

La premisa fundamental de *El Dosel Sagrado* (1967) es que los cambios a nivel de la conciencia religiosa son respuestas adaptativas a cambios en las estructuras socioeconómicas y sociopolíticas, no siendo un camino unidireccional de “abajo a arriba”, sino una relación dialéctica entre los cambios subjetivos a nivel de la conciencia y los cambios socioestructurales. En este sentido la secularización es el resultado o el reflejo de procesos infraestructurales de la sociedad moderna. Este punto de partida es producto de una opción metodológica clara, que entiende esa relación dialéctica entre lo que ocurre a nivel de infraestructura, a base de procesos económicos, y cómo afectan éstos a la estructura social, de la política y de los procesos administrativo-burocráticos del Estado, para adaptarse a las necesidades económicas del desarrollo del capitalismo, y cómo todo ello determina y condiciona, a nivel de la conciencia, las creencias o las ideas de la gente. Pero, al mismo tiempo, lo que ocurre a nivel de la conciencia no es sólo reflejo de la infraestructura o de la estructura social, sino que además configura y construye a su vez ambas. Por tanto, metodológicamente hablando, Berger se distancia del “idealismo” y del “materialismo”. A partir de aquí precisamente postula una asimetría entre la secularización de la conciencia y la secularización socio-estructural.

Las conclusiones serían básicamente las siguientes: la sociedad industrial y capitalista requiere unos perfiles científico-tecnológicos para su funcionamiento, lo que exige un alto grado de racionalización, tanto a nivel infraestructural, como de conciencia. El Estado moderno se adapta a estas necesidades, por lo que produce procesos burocráticos al efecto, con lo que tenemos una racionalización creciente de la estructura. De esta manera la secularización se transmite desde la infraestructura hasta la estructura, de lo económico a lo político. Así el elemento clave en el desarrollo de la secularización es la racionalización progresiva y en todos los niveles de la realidad sociocultural. Sigue aquí Berger a Weber. En este contexto, tanto en cuanto la religión ya no puede imponerse ni asegurarse desde el nivel de la estructura, se convierte en una cuestión de adhesión estrictamente personal. Por lo que la religión adquiere las características modernas: individualización, elección o preferencia y privatización, quedando relegada sobre todo al ámbito familiar y personal. De esta manera la religión pierde su capacidad tradicional de configurar una cosmización de sentido de la realidad, para quedar relegada a la creación de subcosmos de significado, cuya plausibilidad sólo es aceptable dentro de minorías cognitivas, y de esta manera, el efecto mayor que produce la secularización es la pluralización de la sociedad.

En esta sociedad secular, que es plural, las adhesiones religiosas son voluntarias; por lo que la pertenencia a ellas se hace igualmente volátil, además de transformar el espacio social según la lógica de consumo y de mercado. Ahora, las religiones o las confesiones cristianas tienen que competir en este mercado o atrincherarse como minorías cognitivas sectarias, es decir, con criterios de plausibilidad sólo vinculantes al interior del grupo. Esto nos lleva directamente al concepto de plausibilidad, y es que la cosmización de sentido de una religión aparecerá a la conciencia como una realidad sólo tanto en cuanto exista su estructura apropiada de plausibilidad. A medida que esta estructura de plausibilidad se debilita, también se debilita el carácter de realidad en la propia conciencia y surge la duda. Esto es lo que ha ocurrido en la religiosidad moderna, tanto en cuanto, se ha debilitado su estructura de plausibilidad, es decir, en vez de tener una situación de monopolio de sentido, ahora hay una pluralidad de sentidos que la relativizan. En definitiva, ante esta relativización por la caída de las estructuras de plausibilidad, se impone una tarea de legitimación de aquellas construcciones de sentido que se propongan en este contexto socio-estructural.

En este punto Berger desarrolla una interesante tesis por la que defiende que las legitimaciones de sentido, que se hacen desde la teología, no se producen sólo como ideas o como una teología académica con su propia dinámica, sino que responden a las necesidades impuestas por la infraestructura-estructura.

Berger analiza el caso del protestantismo en su desarrollo teológico en los s. XIX y XX. Sólo apuntar que, tanto el caso del liberalismo teológico, como de la neortodoxia (por poner los dos ejemplos más paradigmáticos de este período), responden a las estructuras de plausibilidad que los sustentan y de los cambios socio-estructurales que se producen. Mientras la sociedad burguesa del XIX mantuvo su estructura de plausibilidad, el liberalismo teológico fue capaz de proponer una síntesis de teología, historia, cultura y sociedad, pero en la medida en que se produjeron los cambios aparejados con las guerras mundiales, los cambios socio-estructurales llevaron a necesitar otras construcciones de sentido; entonces, apareció la neortodoxia. O visto a la inversa, la neortodoxia pudo mostrarse victoriosa sobre el liberalismo tanto en cuanto la estructura de plausibilidad de la sociedad burguesa había sido puesta en cuestión. Y a su vez la neortodoxia perdió su vigor cuando, tras la recuperación económica de posguerra, la sociedad de consumo empezó a crear nuevas cotas de bienestar. Por tanto, las legitimaciones teológicas surgen como adaptaciones a los cambios socio-estructurales.

5. Sociología de la religión en Los Numerosos Altares de la Modernidad

En primer lugar hay que hacer notar que previamente a *Los Numerosos Altares de la Modernidad* (2016), Berger ya había puesto de manifiesto el fracaso del modelo de la secularización. Concretamente en *The Desecularization of the World* (1999) afirmaba taxativamente que la asunción de que vivimos en un mundo secularizado es simplemente falsa. Que el mundo de hoy es tan religioso, con algunas excepciones, como siempre ha sido, y que todo el corpus sociológico sobre la teoría de la secularización es erróneo¹³.

En *Los numerosos altares de la Modernidad* (2016) no se mostrará tan contundente y expone una posición más matizada, pero ya desde la primera página del prefacio nos aclara el objetivo de su tesis, que el paradigma clásico de la secularización, según el cual, la modernidad conlleva necesariamente al declive de la religión, ya no puede defenderse basándonos en los datos empíricos. La perspectiva que configuraban esos datos ya era cualitativamente diferente en *The Desecularization of the World* (1999), donde Berger había constatado cómo los movimientos tradicionalistas, que representaban una reacción contra-modernizadora, presentes en todas las grandes religiones, no habían decrecido sino todo lo contrario.

Así constataba un crecimiento en los movimientos conservadores bajo el pontificado de Juan Pablo II, en las iglesias ortodoxas, especialmente la rusa, bajo el colapso de la Unión Soviética, en movimientos similares en otras religiones como el budismo, hinduismo, sintoísmo; pero sobre todo, destacaba los fenómenos dentro del islam y del crecimiento exponencial de las iglesias evangélicas de tipo pentecostal, en Asia y en Latinoamérica¹⁴.

Por consiguiente, era necesario un nuevo paradigma; así la nueva propuesta de *Los numerosos altares de la Modernidad* (2016) se basa en un modelo sobre el pluralismo, que en realidad abarca dos pluralismos diferentes: entre las diferentes religiones, así como, entre lo secular y lo religioso.

Lo que sí es cierto es que el concepto de “desecularización” en *The Desecularization of the World* (1999) aún presuponía la teoría de la secularización, aunque fuera para negarla, mientras que en *Los numerosos altares de la Modernidad* (2016) se intenta ir más allá de esta teoría como paradigma omniabarcante. Por eso quizás el concepto de “desecularización” haya tenido poco recorrido, incluso en la propia obra de Berger.

¹³ P. Berger, *The Desecularization of the World*, Grand Rapids, Eedermans, 1999, 2.

¹⁴ Berger, *The Desecularization of the World*, 7-9.

En cualquier caso, y centrándonos en *Los numerosos altares de la Modernidad* (2016), podemos constatar cómo Berger, con grandes dosis de honestidad y de realismo, reconoce que él, junto a muchos de sus compañeros sociólogos, se equivocaron cuando postularon que el pluralismo era el resultado de la secularización. De hecho, en *El Dosel Sagrado* (1967) afirmaba que: “El fenómeno llamado pluralismo es un correlato socio-estructural de la secularización de la conciencia”¹⁵.

Tras el paso del tiempo y la realidad de los datos se ha acabado dando cuenta de que pluralismo y secularización son dos fenómenos separados, que pueden ir juntos o no. Así que el cambio fundamental que nos presenta en esta obra es que el fenómeno producido por la modernidad es el pluralismo y no la secularización, como se afirmaba en *El Dosel Sagrado*. Y cuando hablamos del fenómeno religioso, el cambio fundamental es el de la pluralización de la conciencia, debido a la relación entre la mente del individuo y el orden social e institucional. Es este pluralismo el gran reto para las religiones y las conciencias religiosas en el s. XXI¹⁶.

Un concepto básico en sociología de la religión es que la modernidad produce la diferenciación institucional. Desde las sociedades pre-modernas o incluso arcaicas, la religión y las diversas instituciones sociales conformaban un todo homogéneo y armónico. Sin embargo, a medida que la modernidad fue desarrollándose, y dado que el proceso de racionalización de cada aspecto de la realidad fue creciendo (Max Weber), se produjo una progresiva diferenciación en las instituciones sociales. Así lo religioso, lo económico, lo político o lo familiar fueron convirtiéndose en instituciones sociales con un grado creciente de autonomía e independencia. Otro concepto básico es que lo que ocurre en la sociedad tiene su contraparte en la conciencia, y a su vez, las conciencias individuales estructuran las instituciones sociales.

Ahora bien, Berger señala como el punto de inflexión para cambiar su paradigma de la secularización, el relacionar estos dos conceptos, tanto el de diferenciación como el de correlación entre sociedad y conciencia. Por tanto, si la sociedad contemporánea resulta ser empíricamente plural, esto necesariamente debe tener un correlato en la conciencia de los individuos¹⁷.

Además lo complementa con los conceptos de “realidades múltiples” de Alfred Schutz y de “modernidades múltiples” de Samuel Eisenstadt. Lo cual lleva a que en realidad el ciudadano contemporáneo no esté preocupado con la existencia de “conciencias múltiples”, y por tanto, con la conviven-

¹⁵ Berger, *El Dosel Sagrado*, 157.

¹⁶ Berger, *Los Numerosos Altares*, 10.

¹⁷ Berger, *Los Numerosos Altares*, 11.

cia, más o menos pacífica, entre una conciencia religiosa y una secular. El creyente no percibe como un problema el que haya parcelas de su vida que experimenta desde una conciencia exclusivamente secular, y otras, desde una conciencia religiosa. Y esto, en contra de la teoría de la secularización clásica, no supone una contradicción para el sujeto secular y creyente, sino que conviven dentro de sí sin problemas, precisamente porque ambas esferas de su conciencia tienen sus correspondientes correlatos de legitimación en la realidad social.

6. Cambio de modelo de la sociología de la religión en Peter L. Berger

Después de analizar los modelos de sociología de la religión mencionados podemos constatar que hay un alto grado de continuidad entre *El Dosel Sagrado* (1967) y *Los numerosos altares de la modernidad* (2016). Quizás podríamos señalar la atenuación de algunos elementos que estaban fuertemente enfatizados en *El Dosel Sagrado* (1967), como era el binomio infraestructura-superestructura, que queda subsumido en obras más recientes en la relación dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo. Esta relación entre lo subjetivo y lo objetivo permanece constante como una premisa en torno a la que se articula la argumentación de Berger en toda su obra, así como el carácter construido de la realidad social.

Por tanto, su sociología de la religión se mantiene salvo el cambio de modelo en torno al que articula sus conclusiones. Es decir, en *El Dosel Sagrado* (1967) se postula el modelo de la secularización como el resultado del pluralismo de la sociedad moderna. En ella la religión, o una determinada religión, ya no puede ser ese dosel sagrado que articula de manera única y homogénea la realidad como un cosmos sagrado, sino que la relativización de sus estructuras de plausibilidad produce una pluralización de órdenes de sentido en la realidad social. La sociedad se seculariza, y la religión pasa de ser algo dado a algo elegido. Este carácter electivo de la adscripción religiosa la hace volátil, porque no hay una única base social que le dé respaldo, de ahí se pasa a una sociedad plural. En esta sociedad secular, que es plural, la religión pierde plausibilidad social, y por tanto, a nivel socio-estructural está fuertemente secularizada; sin embargo, la pertenencia religiosa queda profundamente subjetivada. La opción religiosa pervive como mundo subjetivo y privado, mientras que se retira de la objetividad institucional del espacio social.

El cambio de modelo en *Los numerosos altares de la modernidad* (2016) está en que aquí la sociedad moderna ya no es una sociedad necesariamente

secularizada, sino plural¹⁸. Y en su pluralidad, la religión sigue existiendo como una opción más, pero no desaparece de la objetividad de la realidad social. La sociedad plural convive con distintos grados de secularización, como con distintos grados de religiosidad. La sociedad plural es religiosa al mismo tiempo que es secular, pero la religión se mantiene viva y no tiene visos de desaparecer.

7. Estructuras de plausibilidad

La categoría de “estructura de plausibilidad” es fundamental en el pensamiento de Peter Berger, no en vano, según sus propias palabras, lo acuñó él mismo. Este es un concepto de su sociología del conocimiento y se define de la siguiente manera: “una estructura de plausibilidad es el contexto social en el que resulta admisible cualquier definición cognitiva o normativa de la realidad”¹⁹.

La plausibilidad de un contenido de conciencia está sustentada por el contexto social que le da respaldo; cuando ese contexto social cambia su plausibilidad queda en entredicho. Por eso la “verdad” de una determinada creencia fuera de su contextualización social ya no parece tan autoevidente, como en aquel ámbito social que promocionó su respaldo.

En *El dosel sagrado* (1967) la estructura de plausibilidad se explica como la “base” social que no sólo construye, sino que mantiene un mundo de significado. La permanencia de esta realidad, tanto objetiva como subjetiva, depende de unos procesos sociales que, cuando se interrumpen, amenaza la realidad (objetiva y subjetiva) de ese mundo social²⁰.

Como ya hemos visto, en *El dosel sagrado* (1967) se ha definido que el ser humano debe hacerse, y ese hacerse es básicamente una externalización en una interacción junto a otros. En ese hacerse el ser humano construye un mundo, esa es la cultura, pero ese mundo no es privado o individual, sino que es interacción con otros seres humanos, esa es la sociedad. Ese mundo como proyección del hacerse humano se objetiva fuera de él mismo, y a pesar de ser el producto de la actividad humana, dicho mundo es percibido como una entidad objetiva frente a él. Por tanto, la percepción e interio-

¹⁸ Este cambio de paradigma es algo que no se produce en una brusca discontinuidad en la obra de Berger, ya se observa cambios en el mismo en obras como *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido* (Barcelona 1997), 74.

¹⁹ Berger, *Los Numerosos Altares*, 67.

²⁰ Berger, *El dosel sagrado*, 63.

rización de la objetividad del mundo social lleva a su aprehensión en la conciencia. De ahí que la realidad objetiva y subjetiva de ese mundo, que es la sociedad, queda relacionada dialécticamente. Sin embargo, precisamente por su carácter construido, este mundo necesita ser sustentado permanentemente frente a las rupturas o las crisis que amenazan la realidad subjetiva y objetiva de ese mundo. El contexto o base social que da permanencia a ese mundo construido es su estructura de plausibilidad. Así una institución, un rol o una identidad permanece con significación mientras haya un contexto social que lo sustente.

Cuanto más firme es la estructura de plausibilidad más firme será el mundo basado en ella, pero cuando la estructura de plausibilidad se ve amenazada, entonces, es cuando se requiere un esfuerzo de legitimación de la misma para mantener el mundo de significado social²¹.

En su artículo *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre* (1997) también se afirma que todo patrón de acción y de pensamiento necesita de una estructura de plausibilidad. En la medida en que esa estructura es fuerte, es decir, que tiene un alto grado de consenso social, las conductas o las ideas que respaldan serán creíbles. Sin embargo, si la estructura se hace débil, entonces las ideas o conductas son puestas en entredicho.

Dos cuestiones están relacionadas con esta categoría: por un lado, la relación entre estructuras de plausibilidad y pluralismo. La sociedad plural multiplica el número de estructuras de plausibilidad en el espacio social en el que se inscribe el individuo. Por lo tanto, sobre él se cierne la duda, tanto en cuanto, no hay una estructura de plausibilidad única sustentada por un espacio social homogéneo, sino la yuxtaposición de diferentes estructuras de plausibilidad sostenidas por un espacio social plural. Así el individuo tiene que elegir entre mantener sus creencias o cambiarlas, aceptándolas o rechazándolas no como algo dado, sino como algo que puede elegir. Por eso inherentemente a esta elección va unida la duda. Porque lo que se ha elegido en un momento dado puede ser cambiado en otra etapa de nuestra vida.

Y por otro lado, pareciera entonces que en la sociedad plural no puede haber ninguna “verdad”, tanto en cuanto, una sociedad plural con múltiples estructuras de plausibilidad parece que nos lleve inevitablemente al relativismo. Aquí Berger nos hace una advertencia y es que nos dice que el pluralismo cambia el “cómo” más que el “qué” de la fe de una persona. Es decir, lo que produce el pluralismo es que la cuestión de la fe es una cuestión de

²¹ Berger, *El dosel sagrado*, 65.

elección más que de pertenencia dada, que fuera ajena a cualquier decisión individual²².

No obstante, Berger, y está de acuerdo con él Nancy T. Ammerman, nos dice que la conciencia religiosa contemporánea es muy capaz de participar en múltiples realidades, aunque puedan resultar contradictorias, precisamente porque es capaz de recurrir a las distintas estructuras de plausibilidad del espectro social²³. Sin embargo, no todos los espacios sociales y no todas las conciencias asumen igual de bien este carácter plural.

8. Principio de incertidumbre

En *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre* (1997), se nos dice que la modernidad, si se caracteriza por algo, es por el alto grado de incertidumbre que produce. En la sociedad moderna es difícil tener convicciones inquebrantables. Las razones para ello se resumen en el principio de incertidumbre. Según Alfred Schutz, toda sociedad necesita de normas y conductas no sujetas a cuestionamiento, es decir, que se “den por sentadas”. Todos nos movemos en un mundo que damos por sentado sin cuestionarnos constantemente que las convenciones que usamos sean las correctas, simplemente las asumimos sin más, o incluso en muchos momentos y en muchos aspectos ni tan siquiera somos conscientes de las mismas, sino a través de un ejercicio muy elaborado de autoconciencia. Hasta tal punto actúan los condicionantes socioculturales que consideramos “normales” o “naturales”. Todo este mundo de pensamiento y comportamientos “normales” es nuestro mundo dado por sentado.

El pluralismo multiplica las estructuras de plausibilidad, y moverse entre las mismas supone un ejercicio de elección personal e individual. De hecho este carácter electivo define el fenómeno religioso en la sociedad plural. Frente al mundo de lo dado, característico del fenómeno religioso pre-moderno, surge la elección permanente en un mundo con menos esferas donde lo dado es presupuesto inevitable. De esta manera el mundo moderno se llena de incertidumbres. En la medida en la que lo dado se reduce y se multiplican las elecciones, también aumentan las incertidumbres.

También habíamos mencionado cómo Berger dice que hay muchas personas que son capaces de moverse bastante bien entre estas “realidades múltiples”, que se corresponden con estructuras de plausibilidad diferentes, y

²² Berger, *Los Numerosos Altares*, 69.

²³ Berger, *Los Numerosos Altares*, 189.

que no les producen grandes conflictos personales. No obstante, hay sectores sociales donde este alto grado de incertidumbre que impone la sociedad plural supone un problema existencial muy importante. Probablemente sea en los períodos de crisis cuando estos sectores sociales tienen un mayor grado de visibilización. En ellos hay una promesa de certidumbre a cambio de la adhesión al grupo, comunidad o secta. Esa adhesión se hace en términos de pertenencia a una subcultura social fuertemente cohesionada en base a unos patrones de pensamiento y comportamiento inamovibles y que no se discuten. Para el converso reciente esto supone ingresar en un mundo de certidumbres, que se experimenta, frente a la incertidumbre del resto de la sociedad, como un lugar de refugio y de seguridad, aun a riesgo de pagar el precio de la enajenación de esa sociedad.

En cualquier caso, ese remanente de duda que es residual en el individuo que ha elegido pertenecer a una comunidad, en la que vive de un conjunto de certezas absolutas, produce que en el espacio público dichas certezas deban proclamarse y defenderse, incluso a costa de otros, con el fin de acallar las dudas propias.

De aquí se explica en gran medida el fenómeno de los fundamentalismos, y con ello seguimos a Berger cuando dice que “fundamentalismo” es cualquier movimiento social (ya sea político, económico, étnico o religioso) que “proclame y ofrezca una certidumbre recién hallada”, para defenderse de la relativización que produce la sociedad plural²⁴. Esta relación entre incertidumbre moderna y fundamentalismo es especialmente visibilizada en el mundo protestante en hacer de la Biblia un libro de verdades absolutas, inerrantes y eternas. Una magnífica cita del teólogo Emil Brunner lo ilustra bien:

“Cuando la Iglesia en su totalidad tiene que defenderse contra un poder amenazador que pone en peligro su misma existencia, crece impetuosamente la tentación de encadenar la Palabra de Dios en un sistema de seguridades humanas. El hombre quiere tener algo sólido en la mano con que luchar”²⁵.

Después de identificar la relación entre la incertidumbre y la sociedad contemporánea, con sus dos “daños colaterales”, el relativismo y el fundamentalismo, Berger se pregunta por cómo resistir a ambos y cómo manejar satisfactoriamente la incertidumbre. Como buen luterano, su recurso

²⁴ P. Berger, *El Pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*, en *Estudios Públicos*, 67 (1997) 7.

²⁵ E. Brunner, *La verdad como encuentro*, Barcelona, Estela, 1967, 108.

básico es la fe; sin embargo, apelar a la fe no es una salida “desesperada” de Berger, sino que acompaña la premisa fundamental de que la sociedad contemporánea es plural, y en ella la religión, y lo que es más importante, la fe, no desaparecen. Así que apelar a ella es pertinente no sólo como recurso piadoso o eclesial, sino acorde a determinadas estructuras de plausibilidad de la sociedad actual.

9. Principio de elección frente a tradición dada

En relación a la incertidumbre impuesta por la sociedad plural descubrimos otra característica de la sociedad moderna respecto de la pre-moderna. Y es que en las sociedades pre-modernas el ámbito de “conocimiento” dado por supuesto era mucho mayor que en la sociedad moderna, ya que el pluralismo socava dicho conocimiento²⁶. Eso provoca que las definiciones y los programas de vida asociados a ellas, de lo que es el mundo, la sociedad, la vida o la identidad personal sean problematizados hasta la extenuación. No hay ninguna cosmovisión normativa, así que recae sobre el individuo la decisión última de qué vida va a vivir y cómo.

Por tanto, y debido al pluralismo, las instituciones sociales tienen muchas dificultades en imponer sus patrones de pensamiento y comportamiento, porque los procesos de socialización tienen infinidad de grietas y cuestionamientos y todos ellos pasan por la conciencia individual. Al individuo le corresponde la decisión final y esto provoca conciencias y sociedades altamente problematizadas. Las incertidumbres nos acompañan en cada momento de nuestra vida, ya que ésta se ha convertido en un gigantesco “test de opciones múltiples”, y lo que es peor, la mayoría de las personas ha perdido la “hoja de respuestas” para su comprobación. La gama de respuestas posibles aumenta cada día, y esto no sólo dicho de las grandes cuestiones existenciales, sino de las pequeñas decisiones triviales de la vida cotidiana. En esta multiplicación de opciones se basa precisamente la lógica de consumo, y todas las áreas de la vida cotidiana, incluso las no materiales como la religión ha sido colonizada por la lógica de consumo y la oferta múltiple de elecciones²⁷.

La pérdida de lo dado por supuesto afecta a la pertenencia religiosa, porque esa pertenencia ya no está marcada por factores externos, como el lugar de nacimiento, la familia o la tradición, sino por una elección individual. Se pertenece a una comunidad religiosa, iglesia o denominación porque elegi-

²⁶ Berger, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, 80.

²⁷ Berger, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, 86.

mos pertenecer a ella. Sin embargo, esa misma elección vuelve problemática la pertenencia porque la hace volátil. Muchas personas pueden mostrar interés en cuestiones espirituales y existenciales, y no tienen reparos en asistir a una iglesia, siempre y cuando esta asistencia no se vuelva en coercitiva de lo ocasional, y por supuesto, no limite la elección de otras opciones cuando éstas se presenten.

10. La sociedad contemporánea, una sociedad plural

En el presente artículo hemos adoptado el punto de vista bergeriano, por el que la sociedad contemporánea es básicamente plural. Una sociedad plural en la que encontramos una pluralidad de religiones, de grados de secularización y de distintas relaciones entre sus elementos, pero en la que la religión y la fe no desaparecen.

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene que esta sociedad sea plural? ¿Qué entiende Berger por pluralidad o pluralismo? Berger reconoce que pluralismo tiene un contenido ideológico, es decir, que este concepto no tendría sólo un sentido puramente descriptivo, sino un carácter normativo. El pluralismo sería que la sociedad no sólo es plural, sino que debería ser plural. Por eso, para distinguir ese sentido ideológico de una función meramente descriptiva se podría usar el término pluralidad; sin embargo, Berger encontró en su experiencia diaria que el término pluralismo se entendía mucho mejor que el de pluralidad, así que optó por usar el término pluralismo como sinónimo de pluralidad, como un término con sentido puramente descriptivo.

En definitiva, Peter Berger define el pluralismo como: “Una situación social en la cual personas de diversas procedencias étnicas, con distintas cosmovisiones y moral, conviven de forma pacífica e interactúan de manera amistosa”. Y también dice que: “El pluralismo provoca una situación en la que la relativización se convierte en una experiencia permanente”²⁸.

A nuestro juicio, el cambio de modelo, por el que la sociedad contemporánea se describe como básicamente plural y no secular, tiene importantes consecuencias en su consideración como lugar teológico. Y es que cuando desde la teología se ha considerado la secularización como inevitable y como la característica principal de la sociedad moderna, la fe ha tendido a secularizarse ella misma y las iglesias cristianas se han vuelto irrelevantes socialmente, lo cual ha tenido importantes repercusiones. Así la secularización se ha convertido en manos de las iglesias cristianas en profecía auto-cumplida. Por otro lado, hay iglesias que habiendo asumido el paradigma

²⁸ Berger, *Los Numerosos Altares*, 22.

de la secularización también se han atrincherado y han visto en esa sociedad secular un enemigo a combatir, y se ha echado mano de una apologética defensiva. Todo ello ha llevado a vivencias eclesiales pesimistas y nostálgicas de un pasado siempre mejor.

En *The Desecularization of the World* (1999) Berger dice que es precisamente en las instituciones religiosas, que han intentado adaptarse a las premisas de la secularización, donde se ha podido comprobar que la teoría se ha mostrado fallida. Los experimentos con una religión secularizada generalmente han fracasado, mientras que, por el contrario, aquellos movimientos religiosos que han mantenido presupuestos “sobrenaturales” no sólo se han mantenido, sino que incluso han florecido²⁹.

Por su parte, el sociólogo José Casanova cuando habla de la excepcionalidad de la secularización europea dice que lo importante en términos sociológicos no es el deterioro de lo religioso en la sociedad europea, sino interpretarlo bajo una hermenéutica secularizadora. Sería entonces Europa un caso en el que la secularización conlleva su propio cumplimiento al convertirse en normativa, ser secular y europeo es algo idéntico. Sin embargo, lo más paradójico sería que esa secularización como profecía auto-cumplida tendría su estructura de plausibilidad en importantes sectores de la sociedad europea occidental, incluidas las iglesias cristianas, al aceptar las premisas básicas de la teoría de la secularización.³⁰

En ese sentido muchos teólogos protestantes han visto en la secularización un fenómeno que tenía su germen tanto en la propia Biblia, como en las particularidades confesionales del protestantismo. El propio Berger en *El Dósel Sagrado* (1967) apuntaba en esa dirección. Sin embargo, ahí habría un error de base y es que el movimiento secularizador que encontramos en la Biblia no estaría en línea con un fenómeno de autonomía del ser humano respecto de Dios, sino de la cosmovisión de “matriz mítica”, tal y como la denomina Berger en diferentes ocasiones en su obra. Esta lectura la encontramos, por ejemplo, en Gerhard von Rad, aunque él, siguiendo a M. Buber, usa otra denominación, la de “pansacralidad”³¹. En gran medida el resurgir de la religiosidad o la pluralización de la religiosidad en la sociedad contemporánea es la recuperación de esta visión holística propia del pensamiento de matriz mítica. Aquí se podría encuadrar todo el fenómeno de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR).

²⁹ Berger, *The Desecularization of the World*, 4.

³⁰ Casanova, José, *La inmigración y el nuevo pluralismo religioso*, en Revista CIDOB d’Afers Internacionals, 77 (2007) 18.

³¹ G. Von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid, Cristiandad, 1985, 81s.

Por otro lado, es interesante comprobar cómo todavía hoy entre los teólogos la teoría de la secularización tiene resistencia a marcharse. Por ejemplo, Pérez Andreo en su crítica a Berger y su paradigma del pluralismo sigue manteniendo una secularización de base en la sociedad contemporánea. Siguiendo a José Casanova habla de “secularización débil”, porque eso le permite reducir el pluralismo religioso a una forma de religión legitimadora del nuevo orden mundial, denominado Imperio Global Posmoderno, regida por los parámetros de la privatización, el individualismo y el consumo³².

Considero que no le falta razón a Pérez Andreo en su crítica, pero me resulta en extremo reduccionista subsumir el fenómeno religioso a una deformación de lo religioso. Este modelo podría ser equivalente al pluralismo religioso del periodo helenístico, y especialmente al ámbito sociopolítico en el que surgió el cristianismo. Sin embargo, allí había una “religión de legitimación”, que era el culto al emperador, que los cristianos resistieron polémicamente con su confesión de Cristo como Señor y Salvador, pero sobre un contexto de pluralismo religioso. El modelo de Pérez Andreo también asigna al fenómeno religioso actual esa función legitimadora del sistema económico-político, sin embargo, en mi opinión, considero que no puede reducirse a él, y que es más conveniente, un paradigma de pluralismo religioso.

11. Sociología y Teología en Peter L. Berger

A estas alturas debería haber quedado clara la motivación de este artículo: la teología no es un ejercicio abstracto de erudición intelectual, sino que responde a las críticas o las legitimaciones que un determinado espacio social demanda. Esto es así en virtud del correlato entre mente y sociedad, quedando encuadrada la teología dentro del conocimiento indispensable por el que una sociedad “se mantiene o cae” en el caos del sinsentido. Aunque es cierto también que la teología no sólo responde a este correlato entre conciencia y sociedad, sino que allí formula como contenidos lo que a su vez recibe como parte del movimiento de auto-entrega de Dios al ser humano en la revelación.

La obra de Berger es ejemplo magnífico de esta correlación entre teología y sociología. El cambio de modelo en su sociología de la religión, de la secularización al pluralismo, le lleva en términos teológicos hacia un movi-

³² B. Pérez Andreo, *Los altares de la posmodernidad y la metástasis del mundo*, (JSTR), 7 (2018) 28-49.

miento un poco más “conservador”. Un comentario más amplio al respecto creo que es necesario.

A mi juicio hay una clara evolución en el pensamiento de Berger. En libros como “*A rumor of angels*” (1969) o “*A far glory*” (1992) habla desde una perspectiva teológica, que puede calificarse como “fe inductiva” o como “teología antropológica”. En ellos se confiesa más cercano a la antigua “teología liberal” que a la neoortodoxia, con la que Berger no dejó nunca de dialogar o tener como interlocutor. Y establece como diferencia fundamental que la teología conservadora deduce a partir de la Tradición o de la Biblia, mientras que la teología liberal induce a partir de la experiencia empírica, que es accesible al ser humano³³. Es precisamente en “*A rumor of angels*” (1969) donde detalla más un acceso a esta “teología inductiva”, con su exposición sobre “las señales de trascendencia”. Más o menos sin cambios es la posición que mantiene en “*A far glory*” (1992) con una “teología inductiva”, que se basa nuevamente en estas “señales de trascendencia”³⁴. Sin embargo, es en “*A far glory*” (1992) donde Berger empieza a enfatizar, más que en “*A rumor of angels*” (1969), una fe como confianza a la manera luterana³⁵. Y será en su artículo “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*” (1997) donde diga que “la religión es una cuestión de fe”³⁶, y donde exponga más ampliamente esta noción de fe como confianza en lectura kierkegaardiana. Por tanto, no es de extrañar que precisamente el título de su último libro teológico sea “*Cuestiones sobre la fe*” (2004), y que sea aquí también donde aun manteniendo las señales de trascendencia, tenga un desarrollo mucho menor, en favor de la actitud de fe, que crece mucho más, y que al mismo tiempo, está también más en disposición de aceptar un mayor acompañamiento de esta fe en las tradiciones de la Iglesia y de la Biblia³⁷.

Evidentemente esto no debe entenderse en que teológicamente Berger se situara en principio dentro de una teología liberal y haya acabado convirtiéndose en un conservador neoortodoxo. Esto le causaría hilaridad al propio Berger; sin embargo, sí creo que, mientras mantiene la secularización como paradigma principal, enfatiza mucho más esta teología inductiva. Pero, cuando transita al paradigma del pluralismo, en el que la consecuencia

³³ P. Berger, *A rumor of angels: modern society and the rediscovery of the supernatural*. New York, Anchor Books, 1970, 76.

³⁴ P. Berger, *A far glory: The Quest for faith in an age of credulity*. New York, Maxwell MacMillan, 1992, 138-139.

³⁵ Berger, *A far glory*, 134.

³⁶ Berger, *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*, 12.

³⁷ P. Berger, *Cuestiones sobre la fe: una afirmación escéptica del cristianismo*. Barcelona, Herder, 2004, 30s.

no es tanto una conciencia secularizada, sino la incertidumbre que abona ese pluralismo, entonces su énfasis ya no está tanto en una teología inductiva, sino en una actitud de fe. Y por tanto, aunque mantiene esta actitud heroica o kerigmatizada de la fe, también está más receptivo a que esta fe no sea una mera decisión individual, sino que tenga, no tanto un fundamento en sentido estricto, sino un cierto acompañamiento. Así lo expresa cuando está hablando de que la religión es una cuestión de fe y dice que “lo cual no quiere decir, en modo alguno, que dicha fe sea irracional o contraria a los hechos”, aunque rápidamente precise que “aun cuando podría serlo, por cierto, y a veces lo es”³⁸. Esta tensión se da en Berger, en la medida en que acepta más protagonismo para la fe necesita dar mayor base a la misma, pero cuando es consciente de ello, siempre matiza con ese tono “escéptico”. Esto queda ejemplificado en el subtítulo de “*Cuestiones de fe*”, como “*Una afirmación escéptica del cristianismo*”, y de ahí el matiz paradójico que a veces presenta en su pensamiento teológico.

Conclusión

En resumen, la consideración de una sociedad contemporánea no secular sino plural, supone, en primer lugar, que la fe no siente la “necesidad” de secularizarse, que no deja de ser un oxímoron, sino que se convierte en una cosmovisión y un orden de sentido, que puede aspirar a ser lo que siempre fue, “alternativa”, y la Iglesia, en un actor social en esa pluralidad de opciones. Lo cual debería suponer, en nuestra opinión, que las iglesias cristianas, en ausencia de principios de autoridad o de apoyos por el poder, deben hacer un esfuerzo por visibilizar la fe cristiana en términos, no apologeticos ni de imposición, sino dialógicos. Las iglesias no se sienten en la necesidad de demostrar, sino de mostrar la racionalidad, credibilidad y relevancia existencial y salvífica de su fe. Lo que nos llevaría a hacer teología en los propios términos que la sociedad nos demanda y teniendo la propia sociedad como marco para hacerlo, pero sin perder su relevancia. Asimismo, asumir nuestro rol como institución en la sociedad plural también supone afrontar los retos básicos del pluralismo: incertidumbre y pertenencia a la comunidad religiosa como algo elegido y no como algo dado, pero también construir una propuesta teológica creativa en nuestra relación con la conciencia secular y el pluralismo religioso.

³⁸ Berger, *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*, 12.

Referencias bibliográficas

Beltrán Cely, W. M., *La sociología de la religión: una revisión del estado del arte*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 2007.

Berger, P., *The noise of solemn assemblies, Christian commitment and the religious establishment in America* (New York: Doubleday, 1961).

Berger, P. - Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires 2003.

Berger, P., *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Ed. Kairós. Barcelona 1981.

Berger, P., *The social reality of religion*. (Harmondsworth: Penguin books, 1969).

Berger, P., *A rumor of angels: modern society and the rediscovery of the supernatural*. Ed. Anchor Books. New York 1970.

Berger, P., et al., *The homeless mind*. (Harmondsworth: Penguin books, 1974).

Berger, P., *Facing up to modernity*. (Harmondsworth: Penguin books, 1979).

Berger, P., *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation* (New York: Doubleday, 1979).

Berger, P., *From secularity to world religions*, en *The Christian Century* (January, 1980): 41-45.

Berger, P., *The class struggle in american religion*, en *The Christian Century*, (February, 1981): 194-199.

Berger, P., *A Far Glory: The Quest for faith in an age of credulity*. Ed. Maxwell MacMillan. New York 1992.

Berger, P., et al., *Reflections on the 25th anniversary of The social construction of reality*, en *Perspectives*, the american sociological association newsletter, n° 2, vol 15 (1992): 1-12.

Berger, P., *El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*, en *Estudios Públicos*, 67 (1997).

Berger, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Ed. Paidós. Barcelona 1997.

Berger, P., *Epistemological modesty: an interview with Peter Berger*, en *The Christian Century* (October, 1997): 972-978.

Berger, P., *The protestantism and the quest for certainty*, en *The Christian Century*, (August-september, 1998): 782-796.

Berger, P., *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*. Ed. Eerdmans Publishing. Gran Rapids 1999.

Berger, P. – Casanova, J., *Las religiones en la era de la globalización*, en Revista IVIVA, 218 (2004) 69-92.

Berger, P., *Cuestiones sobre la fe: una afirmación escéptica del cristianismo*. Ed. Herder. Barcelona 2004.

Berger, P., *Pluralismo Global y Religión*, en Estudios Públicos, 98 (2005) 5-18.

Berger, P., et al., *Religious America, secular Europe?* (Hampshire: Ashgate, 2008).

Berger, P., et al., *Between relativism and fundamentalism. Religious resources for a middle position*. (Gran Rapids: Eerdmans, 2010).

Berger, P., *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Ed. Sígueme. Salamanca 2016.

Berger, P., *Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad*, en revista *Sociedad y Religión*, 45 – vol XXVI (2016): 143 – 154.

Berger, P., *A conversation with Peter Berger: “christians should be happy about pluralism”*, en <https://www.wheeljournal.com/blog/2016/1/15/a-conversation-with-peter-berger-christians-should-be-happy-about-pluralism> (Consultado 09/01/19).

Brunner, E., *La verdad como encuentro*. Ed. Estela. Buenos Aires 1967.

Casanova, J., *La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea / Estados Unidos*, en Revista CIDOB d’Afers Internacionals, 77 (2007) 13-39.

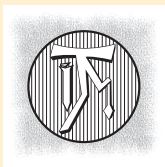
Lamo de Espinosa, E., *El estatuto teórico de la sociología del conocimiento*, en Revista española de investigaciones sociológicas, 40 (1987) 7-44.

Pérez Andreo, B., *Los altares de la posmodernidad y la metástasis del mundo. Una visión de la religión allende Peter L. Berger y Ulrich Beck*, en Journal of the Sociology & Theory of Religion (JSTR), 7 (2018) 28-49.

Von Rad, G., *Sabiduría en Israel*. Ed. Cristiandad. Madrid 1985.

RESEÑAS

Berkhof, Louis, *Systematic Theology* (RSV) 262-264; **Bosch, Vicente**, *Santificar el mundo desde dentro* (FHD) 265-266; **Fédou, Michel**, *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie* (BPA) 266-267 ; **Florentino, Mariosvaldo**, *Francisco de Asís y la liturgia* (MAEA) 279-281; **García-Valiño Abós, Javier**, *La génesis del concepto de voluntad en Occidente. Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino* (BPA) 259-260; **Guarino, Thomas G.**, *The Disputed Teachings of Vatican II. Continuity and Reversal in Catholic Doctrine* (JGVA); 268-269; **Hernández Martínez, José María**, *Claret y el protestantismo de su tiempo* (FHD) 269-271; **Johnson, Elizabeth Anne**, *Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril* (RSV) 271-273; **Kasper, Walter**, *La unidad en Jesucristo* (FHD) 273-275; **Lázaro Pulido, Manuel (Coord.)**, *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I* (BPA) 260-262; **Marcus, Joel**, *Jesus and the Holocaust. Reflections on Suffering and Hope* (RSV) 281-282; **Marguerat, Daniel**, *Los Hechos de los Apóstoles (Hch 1-12)*. (RSV) 249-250; **McDowell, John C. - Scott A. Kirkland, Scott A.**, *Eschatology (Guides to Theology)*, (RSV) 275-278; **Morrow, William S.**, *An introduction to biblical law* (MAEA) 250-253; **Noguez, Armando**, *El nacimiento de Jesús según Mateo y Lucas. Narradores, intérpretes y evangelizadores* (FMF) 253-254; **Pikaza, Xabier**, *Dios o el dinero. Economía y Teología* (BPA) 278-279; **Ponga, J.L.; Fajardo, L.; Panero, M^a Pilar (Coords)**, *Perspectivas desde el siglo XXI* (FHD) 282-284; **Schreiber, Stefan**, *Navidad y Política. Lucas 1-2 y su crítica a la «Edad de Oro» romana* (FMF) 254-255; **Somavilla Rodríguez, Enrique (Dir)**, *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional* (MMGG) 284-285; **Sorge, Bartolomeo**, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia* (FHD) 285-286; **Stuhlmacher, Peter**, *Biblical Theology of the New Testament* (RSV) 255-258; **Tocto Meza, Edwuar Alberto**, *La investigación prejudicial o pastoral. Una propuesta al M.P. "Mitis iudex"* (MAEA) 286-288; **Wozna, Antonina M^a (ed.)**, *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia* (BPA) 288-290.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

edit.um
EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA