

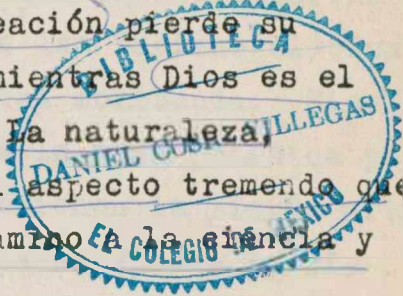
tel. Científico & ideológico

(7/8)
261.5 002743

Secularización y América latina : la mediación de la Iglesia en una sociedad secularizada

Desacralización de la naturaleza y el espíritu científico

Los teólogos, sobre todo protestantes, que celebran el hecho de la secularización no dudan en encontrar las raíces del fenómeno en la Biblia. El tema es demasiado común para entrar en detalles; notamos solamente que hay un fundamento bíblico para la desacralización de los poderes misteriosos de la naturaleza en el mensaje bíblico. La creación pierde su magia y se sujeta al dominio del hombre, mientras Dios es el único a quien se debe el culto religioso. La naturaleza, sujeta ya al dominio del hombre, pierde el aspecto tremendo que tuvo en un mundo religioso, abriendo el camino a la ciencia y la técnica.



Ahora, es muy de moda hoy en día lamentar ciertos aspectos de la cultura helénica, sobre todo el dualismo y la sacralización de la política a partir de Constantino. Sin embargo, se puede preguntar hasta qué punto el lanzamiento del hombre en el camino de la curiosidad e investigación científicas brota, en la historia, del pensamiento bíblico, y hasta qué punto haya nacido entre los griegos. De todos modos, es en el mundo occidental, producto de la civilización helénica dentro de la cual se realiza una presencia milenaria del pensamiento bíblico que ha nacido el actual mundo occidental, civilización altamente secularizada, diferenciada y funcional, en contraste evidente con civilizaciones sagradas y "religiosas". Si bien encontramos cierta "desmitización" del universo en la Biblia, el camino de la Biblia a la ciencia contemporánea fue lento y arduo. El Padre John Courtney Murray, s.j., hablando del ateísmo y "la muerte de Dios", atribuye un papel importante en este proceso a la introducción de Aristóteles por la escolástica y la autonomía de lo profano en Tomás de Aquino:

En la nueva visión tomista, el universo era un orden subsistente del ser, radicalmente distinto de Dios, con su propia autonomía. Podía entonces ser explorado y explicado por la inteligencia en los cuadros de los principios filosóficos y las leyes del pensamiento racional.¹

¹ The Problem of God, New York, Yale University Press, 1964, p. 88.

No. 12
261.83
795
10.12

Podemos observar un proceso semejante en el campo político, a partir de la separación de esferas realizada por la reforma gregoriana, echando ya la semilla de la disolución de la cristiandad medieval. Más bien que innovador, Tomás de Aquino expresa una corriente de su tiempo, aunque no fuera aceptado por los eclesiásticos clericalistas, de manera que Jean Quidort, discípulo del Aquinate, fue sospecho de tendencias galicanas por varios siglos. La intransigencia clerical por un lado, y los comienzos de un secularismo ideológico por otro endurecen los ánimos, de modo que muchos cristianos rechazan toda secularización como enemiga del Evangelio a la vez que las fuerzas clericales luchan de balde para conservar una cristiandad moribunda. Mientras el mundo de las ciencias, de las artes y de la vida política y social se seculariza, muchos cristianos mantienen la visión artificial de la cristiandad. Una reacción, bastante sana en sí, pero condicionada por una situación especial, crea un dualismo en el pensamiento de muchos católicos, sobre todo en Francia, que tendrá más tarde una influencia fuerte en las iglesias latinoamericanas.

Secularización del cristianismo en América latina

En América latina, tributaria de la cristiandad española, observamos un desarrollo un tanto distinto. El catolicismo post-tridentino ya se expuso al peligro de una secularización del cristianismo por la identificación de la Iglesia y el Reino de Dios. Una Iglesia triunfalista se cree fácilmente en posesión tranquila del Reino, pero un resultado de esta creencia es que el Reino pierde su transcendencia, se seculariza, y deja de ser Reino, realidad transcendente y escatológica, para convertirse en una sacralización del statu quo. El dominio de la Iglesia por la Corona a través del Patronato real durante el coloniaje y la continuación de esta institución por las repúblicas desemboca en una secularización de la Iglesia y del cristianismo mismo en América latina, que trae consigo una abdicación práctica de la mediación eclesial en el campo de la moral:

En vez de actuar como creadores de un sistema de valores basado en la religión, y como líderes imparciales en el orden moral, las élites católicas fomentaban en realidad

la confusión moral. Por consiguiente, se estableció un lazo decisivo y duradero entre la fuerza política secular y la legitimidad moral.²

Paradójicamente, el catolicismo "tradicional" en América latina representa un cristianismo profundamente secularizada^o que sacraliza el orden existente. La reacción, en el siglo XX, de católicos ultramontanos y un tanto clericales, que corre el peligro de formar un catolicismo de guetto en una sociedad que se seculariza en otro sentido, tiene, según el análisis de Vallier, la funcionalidad de romper con el catolicismo "político" y así legitimizar el cambio social. Es un catolicismo militante e intransigente, conservador en otro sentido que el catolicismo político de la cristiandad española y latinoamericana de los siglos anteriores, pues fiel sobre todo a sí mismo, llega a romper el patrón de "maniobras habilidosas, coaliciones a corto alcance (para) sacar el mejor provecho posible de las situaciones ad hoc"³. Este nuevo catolicismo, que Vallier califica de "papista" (el término no es peyorativo) se lanza a la conquista de la sociedad, encíclicas en mano, y en muchos ambientes latinoamericanos ha logrado ya romper el círculo vicioso del oportunismo político. Sin embargo, ~~se~~ se encuentra ya en una sociedad pluralista, donde el papel de la Iglesia es más bien funcional que simbólica, con el riesgo correspondiente de desempeñar una función entre varias otras en la sociedad. La forma jerárquica y directa de la presencia sacerdotal tiende más y más a limitarse a la dimensión religiosa. Una reacción sana ^{los ámbitos} contra el clericalismo rechaza una presencia de la Iglesia en ~~las~~ ^{áreas de la política, de la economía,} etc., o la limita a declaraciones abstractas a un alto nivel doctrinal. La Iglesia queda arrinconada, ejerciendo su función religiosa y a menudo alguna función secular latente, por ejemplo, la de servir de enlace entre el mundo de ayer y el de mañana, como un principio de estabilidad y seguridad en un mundo en proceso de cambio.⁴ Evidentemente,

² Ivan VALLIER, "Las élites religiosas" en LIPSET-SOLARI, Elites y desarrollo en América latina, Buenos Aires, 1967, p. 156.

³ ibid., p. 167.

⁴ Cfr. por ejemplo Peter BERGER, The Noise of Solemn Assemblies, New York, 1961. El autor, estudiando la religiosidad norteamericana de los años 1950-1960, llega a la conclusión de que la funcionalidad propia del establecimiento religioso norteamericano es de ser "socialmente impertinente" (socially irrelevant) lo que permite que sea un factor de seguridad en medio del cambio.

por falta de datos empíricos, no podemos ir más allá de ciertas hipótesis con respecto a la situación latinoamericana, pero habría que estudiar seriamente la cuestión de la funcionalidad latente de la Iglesia y sus instituciones en América latina. Me parece cierto que al nivel del catolicismo cultural⁵ habría que considerar seriamente la posibilidad de que la Iglesia tiene como función ~~social~~ social sacrificar el orden existente y ser un imagen de estabilidad y de seguridad en un mundo que cambia. En el mundo estático de antaño, la sacralización ~~de~~ ^{de y la} integración de la sociedad tuvo ^{ieron} matices distintos; lo nuevo de la situación actual sería ^{que} esta función depende del retiro de la Iglesia de la actualidad cambiante. Es la institución social que no cambia, y por ende permite al hombre latinoamericano ~~el~~ conservar su identidad a través del cambio. El precio de esta función es la "irrelevancia" de la institución religiosa en la construcción de una nueva sociedad. ~~Evidentemente,~~ ^{Obviamente} hay que matizar bien aquí: no se trata de una burda "utilización" de la Iglesia por elementos reaccionarios para conservar el ^{"statu quo,"} ~~statu quo~~, aunque este fenómeno está también presente en América latina. Presupone cierta "visión global" del hombre que no está de acuerdo con la realidad, una ficción que suaviza el tránsito de una sociedad a otra.

En el caso de ciertas instituciones de la Iglesia, y en particular las educacionales, la función latente parece ser el mantenimiento de una fiscalización individualista (o familiarista) de la educación, permitiendo a los gobiernos una política que favorece, de hecho, a los elementos privilegiados de la sociedad. No podemos ~~dudar~~ dudar de la eficacia de esta función en muchos países, y nuevamente, como en el caso del catolicismo "político", se trata de una secularización del cristianismo. Es importante subrayar este punto, pues muchos creen exactamente lo contrario, que la escuela confesional constituye una sacralización de la función educacional. En nuestra situación esta misma sacralización ha sido secularizada, de manera que la función secular,

⁵ Con toda reverencia al P. Daniélou, los que empleamos este término no queremos indicar ningún desprecio por "las masas". Empleamos el término en el mismo sentido que el P. Pin, s.j.

parcialmente latente, de la institución es lo decisivo para la vida de la institución. Existe en la práctica para conservar las estructuras de clase en la sociedad y facilitar el ingreso a la clase media de contados elementos de las capas populares de la sociedad. En algunos casos de instituciones como las cooperativas, cabe preguntar hasta qué punto funcionan como agentes de "pacificación".

Secularidad y secularismo

La tendencia hacia la secularidad, la secularización de las instituciones de la sociedad que surge en la marcha de la historia en el occidente cristiano, corre siempre el riesgo de caer en el secularismo, en una ideología de la secularidad. La misma secularización de las instituciones cristianas acentúa este proceso, pues la religión secularizada, encontrando un lugar tranquilo en la sociedad, actúa como vacuna contra el cristianismo. El tipo de sociedad secularizada de los países anglo-sajones parece dominado por esta ideología de manera extraordinaria. Desde un punto de vista la secularización de las instituciones "temporales" o profanas representa una conquista positiva, permitiéndoles ser simplemente lo que son, asumiendo su propia funcionalidad social. Pero a la vez que presenciamos esta conquista encontramos lo que autores como Gabriel Vahanian llaman "la muerte de Dios" como fenómeno cultural⁶, la formación de un immanentismo radical en nuestra cultura que excluye a Dios. En vez de la autonomía relativa del mundo en el pensamiento de Tomás de Aquino y Calvino, llegamos a absolutizar esta autonomía. La liberación de la sacralización de la naturaleza es necesaria y positiva, y nos ha permitido un dominio extraordinario ~~de la~~ sobre la naturaleza aceptada y respetada como naturaleza y como creación de Dios. Pero a la vez hizo posible un paso más allá hacia una autonomía radical del hombre y de la naturaleza. Es muy positivo el hecho de superar el "Dios-tapahuecos" de la religión, pero ha hecho posible que el hombre viva como si Dios no existiera. Dios ya no es necesario en el mundo cuya autonomía

⁶ Cfr. Gabriel VAHANIAN, The Death of God, New York, 1957, passim; Wait without Idols, New York, 1964, pp. 229-247; No other God, New York, 1966, pp. 13-23, 97-102.

está reconocida. La misma secularización del cristianismo, de las instituciones eclesiásticas y las instituciones temporales de la Iglesia permite que la Iglesia misma no necesite de Dios para justificar su lugar en el mundo. La secularización de la religión es un factor tan eficaz como la secularización de lo profano para matar a Dios. Perdiendo su trascendencia, la Iglesia llega a ser una institución más en la sociedad, con una funcionalidad social que no tiene nada que ver ni con Dios ni con el cristianismo.

Por su propia impertinencia o "irrelevancia" el cristianismo como religión desempeña una función integrante y a la vez soporífica en la sociedad. Un cristianismo profético será disfuncional en la medida en que manifiesta el juicio de Dios contra el statu quo, proclamando a un Dios que no está sumiso al cautiverio infeliz de la religiosidad. Domándolo e integrándolo, o mejor dicho, utilizándolo como factor de integración, y apoyo del statu quo en una ~~religiosa~~ ^{cultura} más y más imanentista, hemos "matado a Dios." Y un Dios de este tipo, que existe sólo para justificar el "statu quo," mejor que se muera, pues ya no es el Dios del cristianismo.

El dilema presentado por la secularidad no será resuelto rechazando la secularidad, aun si fuera posible. Pero nos parece importante distinguir entre la secularización de las instituciones profanas y la secularización del cristianismo mismo. Evidentemente, la vida es más tranquila cuando la Iglesia está secularizada. La institución religiosa goza de un status de honor en la sociedad, los clérigos viven bien, y dentro de ciertos límites, se asegura una presencia cristiana en la sociedad. Es el equilibrio de la cristiandad, pero es un equilibrio bien precario, y de una presencia dinámica de la Iglesia, informando las instituciones de la sociedad, a la secularización de la Iglesia, la distancia no es muy grande. Cuando la Iglesia pierde su tensión y llega a ser demasiado funcional fácilmente asume el papel de una religiosidad vacía, opio del pueblo, y la misma institucionalización del cristianismo, tan necesaria para que la Iglesia informe una cultura, impide la mediación evangélica.

Mediación de la Iglesia y mitología religiosa

Se habla a menudo de una época de transición. La cristiandad constantiniana ha dejado de existir y vivimos en un mundo pluralista, en búsqueda de una nueva cristiandad. Pero toda cristiandad es inestable y precaria, y no debemos concebir los tiempos presentes como una ~~manifiestación~~ ^{transición} de una cristiandad estable a otra. La Iglesia, que había consagrado un orden social, tendrá que aprender a consagrar, o mejor, santificar, el cambio mismo. Manteniendo viva la dimensión escatológica del cristianismo y conscientes del peligro de identificar el Reino con la Iglesia -- que no pasa de ser un signo o sacramento del Reino escatológico -- ~~tenemos~~ sin embargo que buscar una presencia de la Iglesia en nuestro mundo secularizado. En parte, la mediación de la Iglesia tiene que ejercerse confirmando un sentido a la existencia del hombre, en términos de su relación con el Dios salvador manifestado en Jesucristo. Aceptando el hecho de la secularización no puede entonces significar la aceptación de una ideología secularizada, sobre todo cuando esta ideología en su expresión actualmente dominante, la ideología norteamericana, implica una visión del hombre dividido y alienado, visión immanentista y que excluye a Dios mientras la religión, como una institución social entre ~~mm~~ otras, consagra el statu quo. Es inevitable que esta ideología tenga un impacto muy fuerte en la civilización latinoamericana⁷. Los valores positivos de esta corriente pueden y deben incorporarse en una nueva visión global del hombre y del mundo: el valor de la decisión personal, el compromiso del hombre adulto y la responsabilidad para los demás. La aceptación del funcionalismo propio a las instituciones sociales y el rechazo de la alienación religiosa son también importantes. En cambio, el individualismo y la tendencia a considerar la movilidad social como un valor en sí, llegando en el extremo a una sociedad simbolizada por la escalera, en desmedro de la solidaridad humana y la necesidad de cambiar la sociedad, constituyen a mi juicio contravalores. El obrero y el campesino

⁷ Para un análisis de esta ideología, sobre todo en su forma inglesa, cfr. B. WICKER, Culture and Theology, London, 1966, pp. 21-46.

pueden "subir", uno por uno, dejando a sus compañeros en el lodo de la alienación. La solidaridad predicada por el Marxismo y por la encíclica Populorum progressio contradice esta valorización individualista de la movilidad social.

La Iglesia, en su mediación evangélica, no podrá dejar de predicar la solidaridad humana, no sólo en el anuncio de la palabra, sino también por los eventos de la vida litúrgica.⁸ La comunión o koinonía que se manifiesta en la celebración del evento crístico dan al hombre un sentido muy distinto a su existencia que el "poder llegar hasta arriba" de la ideología secularista de hoy día. La vivencia de la comunidad cristiana no desemboca sólo en el consuelo de ser hermanos, sino también señala, proféticamente, el sentido comunitario de la existencia. Este sentido y esta visión serán inevitablemente un tanto utópicos, pues el Reino anunciado trasciende todas las estructuras, e incluso las de la Iglesia misma. Aunque sea inaugurado y presente entre los hombres como tensión escatológica y como esperanza, el Reino no es de este mundo. El testimonio del Reino inaugurado provoca un juicio sobre nuestras estructuras sociales, sobre nuestra conceptualización, demostrando el carácter relativo de todo lo humano.

Por lo tanto, la misma visión global del hombre que comunica la Iglesia por su mediación está sujeta a una revisión continua en la dinámica de la existencia cristiana. Desde el comienzo de la revelación bíblica, Dios ha aceptado el hombre tal como lo encuentra. Así vemos que los Hebreos en el comienzo de su historia no son tan distintos de los demás pueblos. San Pablo acepta el universo de tres pisos de su tiempo, como también la sociedad con sus instituciones, desde la esclavitud hasta la posición de la mujer en la sociedad. Pero a la vez la presencia del Evangelio es una presencia dinámica. Lejos de consagrar todo lo que hay en el hombre y la sociedad, se obra la santificación del hombre en el mundo en la medida en que la presencia del hombre cristiano

⁸ Cfr. B. WICKER, Culture and Liturgy, London, 1963; J.A.T.ROBINSON, "The Christian Society and this World" and "Matter, Power and Liturgy" in On Being the Church in the World, London, 1960, pp. 9-22; 31-71.

constituye una crítica continua, introduciendo un desequilibrio en la sociedad. Es precisamente allí que la Iglesia, sacramento del Reino, obra como fermento, y a la larga, socava los fundamentos de la sociedad que incarna el hombre viejo.

Mucha de la literatura sobre secularización ha sido escrito con respecto a los Estados Unidos o Europa, y tenemos que tener cuidado en la aplicación de conclusiones hechas en función de estas situaciones, e incluso la de Francia, tal vez el país más secularizado de Europa. El fenómeno comprende varios elementos, entre los cuales el impacto de la técnica y la funcionalidad de las instituciones obran en el conjunto de una situación social y cultural. No es necesario que la "ciudad secular" de la América latina del futuro sea exactamente la misma cosa que en los Estados Unidos o Francia, y tampoco es deseable. Por ejemplo, la mitología norteamericana defiende el capitalismo aun cuando no es vivido allá, al menos en su forma mitológica⁹; aquí en América latina hay pocos que lo defienden. Todos buscamos una forma u otra, hasta ahora mal definida, del socialismo. Sin reducir la Iglesia a un instrumento cultural, tenemos que reconocer que la visión del hombre proyectado por la Iglesia en el ejercicio de su misión pastoral puede tener un impacto muy fuerte para el porvenir del hombre latinoamericano.

La Iglesia no puede rechazar este papel. No existe un evangelio "puro", libre de interferencias culturales, y a menudo la afirmación de un evangelio "tradicional" enmascara la adhesión al statu quo y al viejo tipo de evangelio secularizado. La ideología liberal, conduciendo a la particularización de la Iglesia como una función entre otras, constituye un peligro real hoy día, no sólo por sus raíces en la tradición positivista en América latina, sino también por su afinidad con la ideología norteamericana. Podemos y debemos afirmar valores como la madurez y la decisión personal que encontramos en esta ideología, pero su individualismo latente choca contra valores fundamentales del

⁹ Cfr. Michael HARRINGTON, The Accidental Century, Baltimore, 1965, pp. 77-109.

Evangelio. De los franceses hemos heredado, sobre todo en el pensamiento teológico, algo del dualismo de la ideología secularista, aunque en Francia están en el proceso difícil de superarla. Aunque respetamos la separación entre Iglesia y Estado y la competencia propia de cada institución, no debemos interpretarla en el sentido de una privatización de lo religioso. Desde luego, no es el caso en la América latina de hoy; quiera o no, la Iglesia está presente en la sociedad, y no creemos que puede rechazar el desafío que significa esta presencia en la hora actual¹⁰. La mediación social y cultural de la Iglesia no es un dogma de un imperialismo católico; es un hecho ineludible y una responsabilidad. Las formas de la liturgia, de la catequesis, e incluso el estilo de vida de los eclesiásticos, tendrán a la larga un impacto en la formación del hombre latinoamericano.

Evidentemente hay peligros, pero hay que ver con claridad las alternativas. El catolicismo llamado "tradicional" en América latina, dominado por soluciones ad hoc en función de una convivencia pacífica con los gobiernos de turno, no es, como a veces pretende ser, un catolicismo "espiritual". Es un catolicismo profundamente secularizado. Una reacción, sana hasta cierto punto, hacia un catolicismo intransigente y ultramontano, se revela insuficiente a largo plazo, pues no logra una presencia en la sociedad fuera de la institución religiosa. El reformismo del movimiento litúrgico y de muchas corrientes pastorales parece más positivo, sobre todo en cuanto afirma valores comunitarios contra el individualismo liberal, pero allí también existe el peligro del particularismo y del rechazo de la responsabilidad política y social. No es que la Iglesia en su mediación debe identificarse con una línea o corriente política -- su presencia como testigo de una realidad escatológica tendrá que ser en todo caso una presencia crítica e inquietante -- pero no podemos retirarnos de estos problemas. En muchos casos las decisiones no son enteramente nuestras; en país marxista la Iglesia tiene que encarnarse en una cultura cuya dominante

¹⁰ Cfr. Ivan VALLIER, art. cit.

ideológica es marxista. Las tensiones son grandes, pero a veces más saludables que la vida halagada de una Iglesia secularizada en régimen de cristiandad. El programa de la Iglesia, los puntos neurálgicos que exigen su presencia y su testimonio, se determinan a menudo por el contexto social más bien que por el apriori dogmático. Tenemos que aceptar el mundo so pena de morir, pero nunca debemos olvidar que nuestra presencia será una presencia intranquila, y por ende, revolucionaria.

JORDAN BISHOP M.

COCHABAMBA (Bolivia)

22 de enero de 1.968

022743

Bibliografía selecta

- AUDET, J.-P. Bâtir la demeure humaine. Montréal, 1967.
- "Le sacré et le profane: leurs situation en christianisme", dans Nouvelle Revue Théologique 79 (1957) pp. 33-61.
- BERGER, Peter, The Noise of Solemn Assemblies. New York, 1961.
- "A Sociological View of the Secularization of Theology" in Journal for the Scientific Study of Religion, Spring, 1967, pp. 3-16.
- BENNET, J.C. Christian Social Ethics in a Changing World. London, New York, 1966.
- BISHOP, J., Les théologiens de la mort de Dieu, Paris, 1967. (Avec une bibliographie sur la secularisation, etc.).
- BONHOEFFER, D. Ethics. New York, 1965.
- Act and Being. London, 1964.
- Letters and Papers from Prison, New York, 1962.
- BRIGHT, L., CLEMENTS, S (Ed.) The Committed Church, London, 1965.
- CASALIS, Georges, et al. Vers une Eglise pour les autres. Genève, 1967.
- CHENU, M.-D. L'Évangile dans les temps. Paris, 1964.
- Peuple de Dieu dans le monde. Paris, 1966.
- The Church for Others. Final Report of the Western European Working Group and North American Working Group of the Department of Studies in Evangelism. Geneva, World Council of Churches, 1967.
- La Iglesia para otros (Versión castellana del informe del grupo de trabajo de Europa occidental). La Paz, IBEAS, 1967 (Reotipado).
- COX, Harvey The Secular City. New York, 1965.
- God's Revolution and Man's Responsibility. Valley Forge, 1965.
- CUNNINGHAM, A., et al. Catholics and the Left. The Slant Manifesto. London, 1966.
- DAVIES, J.G. Worship and Mission. London, 1966.
- DE VRIES, Egbert, Man in Community. Christian Concern for the human in changing society. New York-London, 1966.
- DWART, Leslie, Cristianismo y Revolución. Barcelona, 1966.
- The Future of Belief. New York, 1966.
- DUSSEL, E. Síntesis para un historia de la Iglesia en A.l. Barcelona, 1967.
- EAGLETON, Terence. The New Left Church. London, 1966.
- Hombre, Ideología y Revolución en A.l. Montevideo, ISAL, 1965.
- KERR, Fergus, "Christianity and the Liberal Vision", Slant (London) June-July, 1966, pp. 9-15.

- HARRINGTON, Michael, The Accidental Century. Baltimore, 1964.
- HOUTART, F.- PIN, E. The Church and the Latin American Revolution, New York, 1965.
- HUOT, John, "The Shape and Task of a Political Theology". Inédito. (Ms en poder del autor).
- MARCUSE, Herbert, One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston, 1964.
- MATTHEWS, Z.K. Responsible Government in a Revolutionary Age. London, New York, 1966.
- METZ, J.B. "Creative Hope", Cross Currents, Spring, 1967. (El mismo artículo en francés: "L'Eglise et le monde" dans Théologie d'aujourd'hui et de demain, Paris, 1967).
- MOLTMANN, J. Theology of Hope. New York, 1967.
- NOGAR, R.J. Lord of the Absurd. New York, 1966.
- "Ph.R." "Spiritualité du profane" dans Lettre (Paris) nn.75, 76 (novembre, décembre 1964).
- RAHNER, Karl "Cristianismo y ideología" Concilium, n. 6 (junio de 1965).
- ROBINSON, J.A.T. The Body. A study in Pauline Theology. London, 1952.
- Honest to God. London, 1963.
- On Being the Church in the World. London, 1960.
- SCHILLEBEECKX, E. Dieu et l'homme. Bruxelles, 1966.
- Marriage, secular reality and saving mystery. London, 1965. 2 vol.
- VAHANIAN, Gabriel. The Death of God. New York, 1958.
- Wait without idols. New York, 1964.
- No Other God. New York, 1966.
- "The End of the Age of Religion?" Concilium 16 (June 1966).
- VAN LEEUWEN, A. Christianity in World History. New York, 1965.
- WICKER, Brian. Culture and Liturgy. London, 1963.
- Culture and Theology. London, 1966.
- WILLIAMS, Colin, Where in the World? New York, 1963.
- WILLIAMS, Raymond. Culture and Society. Penguin. 1958.
- The Long Revolution. Penguin. 1964.