



LAS IGLESIAS CRISTIANAS EVANGÉLICAS ANTE LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA NORMALIDAD. APORTES DE LA CIENCIA DE LA RELIGIÓN A UNA PERSPECTIVA BÍBLICO-PASTORAL

*Raúl Ernesto Rocha Gutiérrez**

RESUMEN. La pandemia ha dejado como consecuencia el surgimiento de una nueva normalidad. Un fenómeno social que implica grandes desafíos para las iglesias cristianas evangélicas. Para enfrentarlos, dichas instituciones religiosas pueden aprovechar los aportes de la ciencia de la religión y, a partir de ellos, ofrecer una respuesta relevante desde una perspectiva bíblico-pastoral.

PALABRAS CLAVE: Iglesias evangélicas, desafíos, nueva normalidad.

Doctor en Teología (Seminario Internacional Teológico Bautista), doctor en Ciencias Sociales y licenciado en Letras (Universidad de Buenos Aires). Egresado del Postgrado en Filología (Universidad de Costa Rica). Más de cuatro décadas de múltiples experiencias como docente, escritor y pastor.

EVANGELICAL CHRISTIAN CHURCHES FACING THE CHALLENGES OF THE NEW NORMALITY. CONTRIBUTIONS OF THE SCIENCE OF RELIGION TO A BIBLICAL- PASTORAL PERSPECTIVE

ABSTRACT. The pandemic has left as consequence the emergence of a new normality. A social phenomenon that implies great challenges for evangelical Christian churches. To confront them, these religious institutions can take advantage of the contributions of the science of religion and, from them, offer an answer from a relevant biblical-pastoral perspective.



INTRODUCCIÓN

La pandemia sufrida durante los últimos años por la COVID-19 ha logrado sacudir la sociedad del siglo XXI de tal forma que, a medida que se van superando sus efectos, está surgiendo lo que se ha dado en denominar una nueva normalidad. Un fenómeno social global que no solamente implica grandes desafíos para las instituciones sociales ubicadas dentro de los campos de la salud, la política y la economía, sino también para las instituciones religiosas, entre las que se encuentran las iglesias cristianas evangélicas. Ante esta situación, la premisa de la que parte este artículo reside en que, para enfrentar con acierto la responsabilidad inherente a esta nueva situación, las iglesias cristianas evangélicas pueden recurrir, entre otros recursos, a los aportes de la ciencia de la religión. De manera que, con base en dichas contribuciones, puedan ofrecer una respuesta pastoral pertinente, desde una perspectiva tanto bíblica como teológica, a los numerosos interrogantes que se plantean dentro de la nueva normalidad.

Para lograr el propósito señalado, la exposición se divide en tres puntos. En el primero se presenta una visión general sobre la nueva normalidad desde la perspectiva de las ciencias sociales, así como también de la ciencia de la religión, concebida como disciplina híbrida integrada por la fenomenología de la religión y algunas disciplinas que constituyen subdominios de ciencias sociales especializadas en el análisis de los fenómenos religiosos. En el segundo se analizan las contribuciones concretas que puede aportar la fenomenología de la religión al tema abordado y posteriormente, en el tercero, las correspondientes a la sociología de la religión, la más desarrollada de las ciencias particulares de la religión. En ambos casos se plantea, al final de cada subpunto, de qué forma los aportes abordados pueden contribuir a que las iglesias evangélicas enfrenten, con un buen fundamento, los desafíos de la nueva normalidad.

LA NUEVA NORMALIDAD Y LA CIENCIA DE LA RELIGIÓN

En este primer punto se presenta una visión general sobre la manera en que puede analizarse la nueva normalidad —escenario en el que se ubican los desafíos con los que se encuentran actualmente

las iglesias evangélicas— con base en los aportes procedentes de las ciencias sociales. Se plantea, también, cómo puede concebirse en la actualidad la ciencia de la religión —aquella que puede contribuir a que las iglesias evangélicas enfrenten acertadamente esos desafíos— al aplicar la metodología de la hibridación.

La nueva normalidad: cambios y opciones dentro de la convivencia social

El surgimiento de una nueva normalidad implica un conjunto de cambios y opciones dentro de la convivencia social que pueden analizarse recurriendo a algunos fenómenos sociales que han abordado los científicos sociales desde fines del siglo XX. Entre ellos ocupan un lugar de primer orden los referentes a la postmodernidad y a la globalización, que han sido identificados con sendos términos polisémicos y cuyo análisis —como suele suceder con los fenómenos sociales— se ha prestado a grandes polémicas.

En primer lugar, puede observarse cómo se presentan los cambios y opciones dentro de la convivencia social a la luz de la postmodernidad. Para ello, resulta conveniente recurrir, dentro de la gran variedad de enfoques existentes, a los que han presentado Roberto Follari y Carlos Ballesteros. Para el primero, la postmodernidad es «el rebasamiento de lo moderno», o sea, «la culminación de la modernidad donde esta, a través de su propio impulso, se niega a sí misma».¹ Para el segundo, el concepto postmodernidad constituye «una oportunidad para pensar de nuevo y de otra forma el universalismo político-moral de la Ilustración, la idea de autodeterminación individual y colectiva».²

Se han presentado las propuestas de Follari y Ballesteros porque resultan relevantes para interpretar los cambios y las opciones dentro de la convivencia social previstos dentro de la nueva normalidad. En efecto, la continuidad entre la modernidad y la postmodernidad que indica Follari podría considerarse como apropiada para establecer las

¹ Follari, R. *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina* (Buenos Aires: Aique, 1994), p. 14.

² Ballesteros, C. «Postmodernidad», en *Breviario político de la globalización* (México: UNAM, 1997), pp. 389-398, aquí 398.



relaciones entre la actual normalidad y la que parece estar surgiendo. Por otro lado, la oportunidad que concibe Ballesteros, al recurrir al concepto de postmodernidad para repensar el universalismo político-moral propiciado por la Ilustración, podría constituir un modelo para analizar hasta qué punto las soluciones a los problemas surgidos a raíz de la pandemia pueden ubicarse dentro de la racionalidad ilustrada o superan las posibilidades ofrecidas por la misma.

En cuanto a cómo influirá la globalización con respecto a cambios y opciones vinculados con la convivencia social que supuestamente traerá la nueva normalidad, pueden tomarse en cuenta, también, las contribuciones de dos autores sobre cómo interpretarla. Por un lado, para Raúl Trejo Delarbre, los actores centrales de la globalización no son ni los pueblos ni los gobiernos, sino «las compañías capaces de traspasar fronteras con sus productos, servicios o mensajes».³ Martha Roldán, a su vez, complementa lo expuesto por Trejo Delarbre al expresar que lo que hace la globalización es sustentar «la profundización de la internacionalización socioeconómica».⁴

¿Qué pasará dentro de la nueva normalidad con el intento de las compañías transnacionales de seguir imponiéndose, mostrando un poder superior al de muchos gobiernos? ¿Continuará profundizándose la internacionalización socioeconómica propiciada por la globalización? Las respuestas a estas preguntas van más allá de los límites de este trabajo; pero si hay algo que ha sido más que evidente, tiene que ver con el enorme crecimiento de las empresas relacionadas con el desarrollo de la informática durante el tiempo en que la mayoría de los gobiernos decidió el confinamiento de los ciudadanos con el propósito de evitar la proliferación de contagios de la COVID-19; restricción que determinó el crecimiento de la virtualidad tanto en el campo laboral como dentro del educativo.

Para concluir este apartado, resulta relevante citar una consideración de Jürgen Habermas sobre la postmodernidad. En efecto, según Guillermo Obiols, para Habermas sería no solamente «la expresión del

³Trejo Delarbre, R. *La nueva alfombra mágica* (México: Diana, 1996), p. 30.

⁴Roldán, M. *¿Globalización o mundialización?* (Buenos Aires: Eudeba, 2000), p. 32.

auge neoconservador que siguió la crisis del estado de bienestar en los años ochenta», sino que «condujo al desarrollo de un sistema económico, casi autónomo, que subordina al conjunto de la sociedad». ⁵ Como puede notarse, esta interpretación sobre la postmodernidad la vincula estrechamente con el fenómeno de la globalización. Algo que coincide con el análisis sobre la globalización realizado por José Luis Orozco, en el que incluye una observación sobre la postmodernidad. En ella señala que «la postmodernidad exige “nuevos comportamientos y nuevas instituciones”», contándose dentro de estas últimas «la de los llamados Estados-regiones». ⁶

Ahora bien, el mejor ejemplo de esos estados regionales mencionados lo constituye la Unión Europea. En ella, precisamente, Pier Paolo Portinato ha identificado un «dualismo entre Estado supranacional y Estado de nacionalidad» que explica así: «Las instituciones de la Unión funcionan sobre la base de un doble principio de legitimidad que puede ejemplificarse en la contraposición entre Parlamento y Consejo europeo». Esto significa, según Portinato, que «el primero de ellos da expresión a la idea de los Estados Unidos de Europa», mientras que «el segundo se legitima a través de los Estados nacionales individuales». ⁷ Qué pasará dentro de la nueva normalidad con la Unión Europea, y con otros bloques de países que la tenían como modelo de integración para constituir estados regionales antes de la pandemia, va a ser algo que afectará significativamente la situación de la sociedad internacional.

A raíz de los vínculos entre postmodernidad y globalización que se desprenden de lo expresado, puede verse con toda claridad la complejidad del mundo que ya existía antes de la pandemia, lo que no puede dejarse de lado cuando se intenta prever hasta qué punto los cambios y las opciones dentro de la convivencia social que vayan a producirse dentro de la nueva normalidad van a agudizar las complejas características del mundo postpandemia.

⁵ Obiols, G. *Modernidad y posmodernidad en los fines del siglo XX. Epílogo a su obra* (Buenos Aires: Kapelusz, 1993), p. 257.

⁶ Orozco, J. «Globalización», en *Breviario político de la globalización*, pp. 191-204, aquí 195.

⁷ Portinato, P. *Estado. Léxico de política* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2003), p. 161.



La ciencia de la religión: disciplina híbrida

Este apartado plantea cómo se puede concebir en la actualidad la ciencia de la religión. Para ello se puede comenzar con la concepción de Juan Lucas Hernández: «Estudio ordenado y sistemático que da a conocer el hecho religioso en su propia estructura aislándolo de cualquier otro fenómeno humano».⁸ Luego puede seguirse con la perspectiva de Juan Martín Velasco, quien distingue entre el «estudio positivo del hecho religioso», a cargo de la que él denomina «ciencia de las religiones», y la «reflexión normativa sobre el hecho religioso», que corresponde a la filosofía de la religión y a la teología. Posteriormente, profundizando en su propuesta, Martín Velasco distingue también, ahora dentro de la ciencia de las religiones, un «nivel científico», en el que incluye la historia de las religiones, la sociología de la religión y la psicología de la religión, y un «nivel fenomenológico», el propio de la fenomenología de la religión.⁹

Para mejorar la concepción de Martín Velasco, se puede proponer la integración de las disciplinas que él señala al recurrir a la metodología de la hibridación, divulgada sobre todo por Matei Dogan y Robert Pahre. En efecto, desde dicha perspectiva se puede concebir la ciencia de la religión como una disciplina científica híbrida. Así, tomando en cuenta que, según los autores mencionados, una disciplina híbrida se basa en la intersección («punto de confluencia de dos dominios especializados de disciplinas diferentes»)¹⁰ de las disciplinas involucradas, en este artículo se propone que la ciencia de la religión se basa en la confluencia de un dominio de la fenomenología especializado en religión, la fenomenología de la religión, y los dominios especializados en religión de algunas de las ciencias sociales, que se conocen como ciencias particulares de la religión. Ellas son: la historia de la religión, la sociología de la religión, la psicología de la religión y la antropología de la religión, aunque esta última no fuera considerada por Martín Velasco.

⁸ Lucas Hernández, J. *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca: Sígueme, 1982), p.14.

⁹ Martín Velasco, J. *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Cristiandad, 1997), p. 77.

¹⁰ Dogan, M. y Pahre, R. *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora* (México: Grijalbo, 1993), p. 11.

APORTES DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Este segundo punto se propone poner en evidencia los aportes que puede brindar la fenomenología de la religión en la elaboración de una respuesta tanto bíblica como pastoral a la problemática propia de la nueva normalidad. Para lograrlo comienza con la interpretación de cuál es la esencia —búsqueda fundamental de toda labor fenomenológica— de las iglesias cristianas evangélicas. Luego, en un segundo subpunto, procura interpretar el lugar de los ritos —materia de análisis de la fenomenología de la religión— dentro de las distintas manifestaciones religiosas surgidas dentro del cristianismo.

Interpretación de cuál es la esencia de las iglesias cristianas evangélicas

Para Carlos Thiebaut, la fenomenología es «una de las corrientes y escuelas principales de la filosofía del siglo XX, cuyo fundador y principal figura fue Husserl».¹¹ Pues bien, la contribución más destacada de Husserl consistió en proponer que la principal tarea de la fenomenología radicaba en captar las esencias de los fenómenos que se encontraran sujetos a su observación. Para ello, según el filósofo alemán, había que aplicarse la *epoché*, la suspensión de todo juicio sobre la existencia del mundo tanto en su eje espacial como en su eje temporal. De esta manera se podía lograr la reducción fenomenológica, a la que Adolfo Carpio se refiere en estos términos: «Pone entre paréntesis la tesis referida al mundo natural, al mundo de la cultura, a los otros hombres», y al mismo fenomenólogo aun, «en cuanto sujeto empírico o sujeto psíquico».¹²

Si en el caso de la fenomenología en general resulta complejo y polémico definir las esencias de los fenómenos, mucho más lo es —debido a las características de su objeto de análisis— en el caso de la fenomenología de la religión. Sobre todo, si se consideran los requisitos que deben cumplir las esencias en cuanto «unidades ideales de significación». O sea, conforme a lo señalado por

¹¹ Thiebaut, C. *Conceptos fundamentales de filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1998), p. 51.

¹² Carpio, A. *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática* (Buenos Aires: Glauco, 1998), p. 399.



José Ferrater Mora, que sean «intemporales» y «aprióricas», así como «universales». ¹³ También dificulta la definición de las esencias de los fenómenos religiosos la polisemia propia del término religión. Ya lo señaló Andrew Kerr: «El gran número de definiciones, frecuentemente de carácter contradictorio, sugiere que es imposible para los estudiosos formular una que sea generalmente aceptable». ¹⁴ Tomando en cuenta todo lo anterior, una propuesta posible es considerar que las esencias de la religión pueden reconocerse tanto dentro del misterio como dentro de lo sagrado.

En cuanto al misterio dentro de la perspectiva religiosa debe tomarse en cuenta lo expresado por Rudolf Otto: «El misterio religioso es lo heterogéneo en absoluto, lo extraño y chocante, lo que sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario». ¹⁵ Posteriormente, partiendo del aporte de Otto y enriqueciéndolo con otras contribuciones, Martín Velasco propuso al misterio como un elemento común a todas las religiones, al sostener que «puede decirse que no hay religión que no personifique el misterio con que el hombre se encuentra en la experiencia religiosa». ¹⁶

Por otra parte, con respecto a lo sagrado, según Mircea Eliade, debe considerarse que: «Lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de la historia», por lo que «los modos de ser sagrado y profano dependen de las diferentes posiciones que el hombre ha adquirido en el Cosmos». ¹⁷ Complementando esto, Raymond Aron resume la concepción que Emile Durkheim expuso en *Las formas elementales de la vida religiosa*, al decir: «La categoría de lo religioso está constituida por la distinción bipartita del mundo

¹³ Ferrater Mora, J. «Esencia», en *Diccionario de filosofía*, nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora (Barcelona: Ariel, 1999), pp. 1066-1074, aquí 1072.

¹⁴ Kerr, A. «Religión», en *Diccionario de teología* (Jenison, MI: TELL, 1993), p. 453.

¹⁵ Otto, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Revista de Occidente, 1965), pp. 41-42.

¹⁶ Martín Velasco, J. *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Cristiandad, 1997), p. 129.

¹⁷ Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Guadarrama, 1967), p. 22.

entre lo profano y lo sagrado». ¹⁸ Por tales motivos, lo sagrado también puede catalogarse como una esencia de la religión.

Ahora bien, ¿en qué pueden identificarse el misterio y lo sagrado dentro de las iglesias cristianas evangélicas? Antes de realizar una propuesta concreta, puede decirse que, aunque William Taylor tenga razón al afirmar que el grado de amplitud con el que se define si alguien es evangélico resulta «determinado mayormente por la posición teológica de quien define», ¹⁹ hay consenso en cuanto a que en las iglesias evangélicas se reconoce —como herencia de uno de los principios fundamentales de la Reforma (*Sola Scriptura*)— un mayor peso de la autoridad de la Biblia que en otras instituciones cristianas. De allí que para definir las esencias de las iglesias evangélicas deba dependerse de la interpretación de ciertos pasajes bíblicos, sobre todo del Nuevo Testamento. Así, se puede interpretar, en primer lugar, que el misterio puede reconocerse en el hecho de que cada iglesia cristiana evangélica actúa como cuerpo de Cristo; y, por otro lado, que lo sagrado puede ser reconocido en la forma en que sus miembros mantienen la comunión espiritual.

Que cada iglesia cristiana constituye el cuerpo de Cristo es algo sostenido tanto en tres de las cuatro epístolas soteriológicas (Ro 12:5; Gá 3:28 y 1 Co 10:17; 12:12 y 12:27) como en dos de las cuatro eclesiológicas (Col. 1:18 y Ef 1:2). La diferencia de énfasis entre unas y otras reside en que las soteriológicas se refieren a la iglesia como cuerpo de Cristo, mientras que las eclesiológicas destacan la autoridad de Cristo como cabeza de la iglesia. Conceptos que resultan totalmente complementarios entre sí.

En cuanto a lo sagrado, como algo identificable en la comunión espiritual que debe producirse entre los miembros de las iglesias cristianas, puede notarse tanto en las vivencias que narra Hechos como en las normas que presentan las epístolas pastorales —1 Timoteo,

¹⁸ Aron, R. *Las etapas del pensamiento sociológico II* (Buenos Aires: Siglo veinte, 1992), p. 56.

¹⁹ Taylor, W. «Evangélico», en *Diccionario teológico Beacon* (Kansas City, KS: Casa Nazarena de Publicaciones, 1995), p. 278.



2 Timoteo y Tito—, llamadas así porque transmiten enseñanzas sobre el ejercicio del ministerio pastoral. Que la comunión espiritual entre los miembros de la iglesia primitiva respondía al ámbito de lo sagrado puede notarse, por ejemplo, en la narración presente en Hechos 2:47, donde se sostiene que era el Señor quien iba añadiendo a la comunidad a los que iban a ser salvos. Algo similar puede manifestarse respecto de la norma planteada en 1 Timoteo 3:15. Allí el emisor le hace ver a su receptor que uno de los propósitos de su epístola radicaba en señalarle cuál debía ser su comportamiento al mantener comunión espiritual con sus hermanos en la fe.

Sobre cómo contribuye que se conciban fenomenológicamente las esencias de las iglesias evangélicas para que dichas congregaciones enfrenten los desafíos de la nueva normalidad pueden afirmarse dos cosas. Primero, que si Cristo es la cabeza de toda iglesia local, la participación de sus miembros debe ser la que corresponde a esta doctrina y no que toda la labor de las iglesias gire en torno a la figura pastoral. De donde los desafíos de la nueva normalidad pueden constituir una ocasión propicia para que los miembros de las iglesias tengan una mayor —y más productiva aún— participación en el desarrollo de actividades dentro del cumplimiento de la misión de toda iglesia cristiana.

Segundo, que si la comunión espiritual entre cristianos se produce en el ámbito de lo sagrado, esta puede ir más allá de reunirse siempre en el mismo lugar, el templo, y puede dar pie a nuevas modalidades de culto y a nuevas concepciones en cuanto a qué significa la fidelidad al mandato de que todo cristiano debe congregarse habitualmente (Heb 10:25). Por ejemplo, la modalidad de combinar cultos presenciales con cultos virtuales, o cultos celebrados en los templos con otros llevados adelante en las casas de los miembros.

Interpretación del lugar de los ritos dentro de las iglesias evangélicas

El segundo aporte de la fenomenología de la religión tiene que ver con la interpretación del lugar que deben ocupar los ritos dentro de las iglesias evangélicas. Así, se comenzará por plantear, a grandes rasgos, qué lugar ocupan los ritos como fenómenos no esenciales de

cualquier religión. Luego se verá sintéticamente cómo ha evolucionado su participación dentro de las iglesias a lo largo de la historia del cristianismo. Por último, se propondrá que una postura equilibrada en cuanto a la valoración de los ritos puede ayudar a hacer frente a los desafíos de la nueva normalidad.

Dado que los ritos no cumplen con los requisitos de las esencias que ya se han mencionado, puede considerárselos como fenómenos no esenciales dentro de las religiones existentes. La razón de esto radica en que los ritos pueden estar al servicio tanto de la religión como de la magia, este último un fenómeno que puede concebirse, desde las ciencias particulares de la religión, como parareligioso, o sea, que se produce de manera paralela a la religión. Esto es algo que ha dificultado, precisamente, la distinción entre religión y magia, sobre todo cuando esta trata de lograrse en el estudio de los pueblos ágrafos. Tal es así que, de acuerdo con Carozzi, Maya y Magrassi: «En un principio, los antropólogos entendían por ritual una secuencia formal y estereotipada de actos que se realizaban dentro de un contexto religioso o mágico».²⁰

En cuanto a la evolución que han tenido los ritos dentro de las iglesias cristianas pueden señalarse por lo menos cuatro etapas significativas. La primera corresponde a la iglesia primitiva; la segunda, a la Iglesia durante la Edad Media; la tercera, a las iglesias surgidas como consecuencias de la Reforma; la cuarta, a las iglesias dentro de la era contemporánea, influidas no solamente por las etapas anteriores, sino también por los fenómenos de la postmodernidad y de la globalización.

En el caso de la iglesia primitiva, lo más notable reside en el replanteo de los ritos procedentes del judaísmo que fueron ubicados dentro de la perspectiva del nuevo pacto establecido por Dios con base en el sacrificio de Cristo en la cruz. Esto es así porque —según parte de la paráfrasis realizada por Frederick Bruce respecto del argumento presentado por el autor del texto neotestamentario conocido como Hebreos— «Jesús, al rendir su vida a Dios como un

²⁰ Carozzi, M., Maya, M. y Magrassi, G. *Conceptos de antropología social* (Buenos Aires: CEAL, 1991), p. 174.



sacrificio aceptable y eficaz, limpia la conciencia de culpa y, por lo tanto, abole la barrera entre su pueblo y Dios». ²¹ Debe recordarse que precisamente muchos de los ritos dentro del judaísmo procuraban superar la barrera mencionada en el texto citado.

La segunda etapa corresponde a la Iglesia —así con mayúscula porque no había ninguna posibilidad de pluralidad de manifestaciones eclesiales, ya que no se podía disentir con éxito a lo establecido por sus autoridades, que mantenían una rígida estructura de gobierno piramidal— durante la Edad Media. Una época en la que, al decir de Will Durant: «Todo Estado europeo tomaba el cristianismo bajo su protección y obligaba por ley a la sumisión a la Iglesia», de manera que «casi cada acontecimiento era interpretado en términos religiosos». ²² Debido a este contexto socio-político-religioso, y a que la Biblia no era accesible para el pueblo en general, sino que su conocimiento estaba limitado a los religiosos profesionales, el ritualismo —si por tal se comprende a «fórmulas vacías de todo contenido interior»— ²³ tuvo un amplio desarrollo durante la era medieval.

La tercera etapa es la referida a las iglesias surgidas con base en la Reforma protestante. Al impulsar la lectura generalizada de la Biblia, Lutero y los otros reformadores lograron que el ritualismo disminuyera. Sin embargo, esto fue más notorio en la Reforma radical que, según C. P. William, ha sido un término usado para «describir a aquellos que deseaban una Reforma de más alcance que la que buscaban los reformadores magisteriales (Lutero, Zwinglio y Calvino)». ²⁴ Es decir, que las iglesias evangélicas, que en sentido estricto son herederas de la Reforma radical y cuya teología —además de otras influencias como suele suceder en todo movimiento sociorreligioso— se basa en sus principios, al procurar basarse más estrictamente en el mensaje bíblico y darle menor

²¹ Bruce, F. *La epístola a los Hebreos* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1998), p. xxi.

²² Durant, W. *Edad de la fe*, vol. 2 (Buenos Aires: Sudamericana, 1956), p. 490.

²³ Blázquez, F. «Ritual», en *Diccionario de las ciencias humanas* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1997), p. 436.

²⁴ Williams, C. «Reforma radical», en *Nuevo diccionario de teología* (El Paso, TX: CBP, 1992), pp. 795-797, aquí 795.

importancia a las tradiciones, les conceden a los ritos un lugar menos presente que en otras iglesias cristianas, incluyendo entre estas a las protestantes que provienen de la reforma magisterial.

La cuarta etapa tiene que ver con las iglesias cristianas contemporáneas, en las que se puede notar un fenómeno que amerita un estudio específico que excede los límites del presente artículo. Se trata de una parcial y paulatina disminución en el ritualismo dentro de la Iglesia católica, a medida que sus fieles han tenido mayor acceso a la Biblia, a partir del Concilio Vaticano II, mientras que —de manera paradójica— en algunas iglesias evangélicas ha crecido el ritualismo. Esto puede deberse, entre otras razones, a una mayor presencia del Antiguo Testamento, sin su correspondiente interpretación a la luz del Nuevo, y al desarrollo de las modalidades carismáticas, que ponen su énfasis más en los milagros que en las doctrinas.

Para concluir este subpunto, se presenta un ejemplo de la diferente perspectiva del lugar de los ritos en las iglesias cristianas, el referido a la celebración de la eucaristía. Un término que constituye una transliteración del vocablo griego *eujaristía*, que significa literalmente «acción de gracias», y que fue el nombre que los Padres de la Iglesia asignaron a lo que en las iglesias evangélicas se denomina Cena del Señor.

En efecto, para la Iglesia católica, al concebir que se trata de un sacramento en el que se produce una transustanciación, se tiende a darle un mayor lugar como rito. Precisamente en la versión actualizada del *Catecismo de la Iglesia católica* —promulgado por Juan Pablo II en 1992— se sostiene que «por la consagración del pan y del vino se opera el cambio de toda sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo» y también «de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre», por lo que «la Iglesia católica ha llamado justa y apropiadamente a este cambio *transustanciación*» (énfasis en el original). Previamente, el mismo documento había expresado que «la comunión de los santos es la comunión de los sacramentos» y que la eucaristía «es la que lleva esta comunión a la culminación».²⁵

²⁵ Conferencia Episcopal de Chile. *Catecismo de la Iglesia católica* (Santiago de Chile: San Pablo, 2007), pp. 330-331 y 472.



En el caso de la mayoría de las iglesias evangélicas, en cambio, se disminuye la importancia de lo ritual al considerarse que se está frente a un símbolo. En una obra muy conocida e influyente entre las iglesias evangélicas, Walter Conner expresó lo siguiente: «Nosotros creemos en que la Cena del Señor es simbólica en su significado».²⁶ Ahora bien, más recientemente y en una obra con mayores pretensiones académicas, Millard Erickson ha advertido sobre la importancia de «reparar lo que simboliza la Cena del Señor». Es decir, conforme a su ampliación del tema, que la interpretación de la Cena del Señor como símbolo no disminuya su importancia en la doble relación del cristiano con Dios, por un lado, y con sus hermanos en la fe, por el otro. Según él, la eucaristía no solo «simboliza nuestra dependencia y nuestra conexión vital con el Señor, y nos señala su segunda venida», sino que también «simboliza la unidad de los creyentes dentro de la iglesia y su amor y su preocupación unos por otros».²⁷

A pesar de lo dicho, puede observarse que en algunas iglesias evangélicas lo ritual está más presente que en otras. Así, mientras que en los momentos más agudos de la pandemia algunas iglesias han practicado la celebración virtual de la conmemoración de la Cena del Señor —con cada cristiano con su propio trozo de pan y su pequeña porción de vino desde su propio hogar—, en otras se ha visto esto como algo impropio.

¿Cómo enfrentar los desafíos de la nueva normalidad en cuanto a las prácticas de los ritos dentro de las iglesias evangélicas? Logrando, sin duda, un equilibrio entre la valoración de los mismos y la flexibilidad de cómo adaptarlos a la nueva realidad provocada por los cambios generados por la COVID-19. Y tomando en cuenta, sobre todo, que los ritos en sí mismos no son fenómenos esenciales dentro de ninguna religión, menos si esta religión es la cristiana y menos aún —por las razones ya presentadas— si se trata de las iglesias evangélicas. Así, en el caso de la *eujaristía* lo más importante no es el ritual en sí, sino lo sagrado presente en la conmemoración del sacrificio que hizo Cristo para salvar a todo ser humano que crea en su naturaleza como Hijo de Dios.

²⁶ Conner, W. *Doctrina cristiana* (El Paso, TX: CBP, 1969), p. 339.

²⁷ Erickson, M. *Teología sistemática* (Barcelona: CLIE, 2008), p. 1127.

APORTES DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

En este tercer punto se propone cuáles pueden ser los aportes de la sociología de la religión a una respuesta pastoral pertinente, desde una perspectiva tanto bíblica como teológica, a las preguntas propias de los desafíos planteados dentro de la nueva normalidad. Se ha tomado esta decisión por el hecho de que resulta ser la más desarrollada de las ciencias particulares de la religión, debido a que dos de sus fundadores —Emile Durkheim y Max Weber— también fueron fundamentales para establecer las bases de la teoría sociológica. Como dice Roberto Cipriani: «Los mayores exponentes de la sociología llamada “general” son al mismo tiempo los autores clásicos de la sociología de la religión».²⁸

Para lograr su propósito se presentan los dos grandes campos en los que interviene la sociología de la religión. En primer lugar, el análisis de los fenómenos religiosos como culturales. En segundo lugar, el de las iglesias como instituciones sociales en las que predomina la memoria como linaje espiritual. De modo similar a lo realizado en el punto anterior, después de cada subpunto se propone cuáles serían las contribuciones para enfrentar la nueva normalidad que se desprenden de su exposición.

Análisis de los fenómenos religiosos como culturales

Aunque a algunos de sus practicantes les resulte difícil aceptarlo, no puede desconocerse —desde una perspectiva académica— que los fenómenos religiosos son parte de la cultura en el que se encuentran inmersos. Claro que, para comprender mejor esto, resulta necesario indagar sobre el concepto de cultura que proponen la sociología y la antropología.

Francis Merrill cita, por ejemplo, esta definición que proviene de Edward Tylor, el fundador de la antropología cultural: «Complejo conjunto de conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbre y demás capacidades o hábitos adquiridos por el hombre en su

²⁸ Cipriani, R. *Manual de la sociología de la religión* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), p. 13.



condición de miembro de la sociedad». ²⁹ Una definición semejante, citada por Giancarlo Milanesi, y en este caso procedente del sociólogo y antropólogo Clyde Kluckhohn, dice así: «Esquemas organizados explícitos o implícitos de conducta y por la conducta, adquiridos o transmitidos por medio de símbolos que constituyen el producto distintivo de los grupos humanos, incluyendo sus encarnaciones en productos artificiales». ³⁰ El antropólogo Carlos Reynoso, por su parte, al referirse a la importancia de los símbolos —frecuentes y vitales en los fenómenos religiosos— dentro de la cultura, señala que en la antropología simbólica «existe un acuerdo en considerar la cultura como sistema de símbolos y significados compartidos». ³¹

Tomando en cuenta las definiciones mencionadas puede comprenderse por qué Giancarlo Milanesi tituló uno de los capítulos de su obra ya citada «Procesos de formación y transmisión de la cultura religiosa». Y que, en uno de sus puntos, explicara lo que implica decir «que la religión se hace cultura». Según él, tiene como significado primordial «que, de las originarias intuiciones religiosas se va deduciendo y construyendo un sistema cada vez más orgánico de modelos que constituyen una auténtica “filosofía de vida”, es decir, una visión global de toda experiencia humana». ³² Algo que coincide con lo expresado sobre «el papel de la religión» por el historiador Arnold Toynbee, cuando explicaba —en su diálogo con el filósofo Daisaku Ikeda— qué entendía por religión: «Una actitud frente a la vida que permite al hombre afrontar la dificultad de ser humano, porque esa actitud le suministra respuestas espiritualmente satisfactorias a las cuestiones fundamentales sobre el moverse del universo y sobre el puesto del hombre en este». ³³

Considerando lo anterior, puede proponerse que existen dos posibles niveles de integración de la cultura religiosa de las iglesias

²⁹ Merrill, F. *Introducción a la sociología (Sociedad y cultura)* (Madrid: Aguilar, 1969), p. 125.

³⁰ Milanesi, G. y Bajzek, J. *Sociología de la religión* (Madrid: Central Catequística Salesiana, 1993), p. 41.

³¹ Reynoso, C. *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica* (Buenos Aires: Búsqueda, 1987), p. 10.

³² Milanesi, G. y Bajzek, J. *Sociología de la religión* (Madrid: Central Catequística Salesiana, 1993), p. 42.

³³ Toynbee, A. e Ikeda, D. *Escoge la vida* (Buenos Aires: Emecé, 1992), p. 305.

evangélicas dentro de la cultura general. El primero corresponde a una integración a la cultura predominante que puede denominarse subcultural. En este nivel, las iglesias evangélicas —a raíz del principio presentado por Jesús de dar al César lo que es del César (Mc 12:17) y del establecido por Pablo en cuanto a la sujeción debida a los que ejercen autoridad (Ro 13:1)— pueden aceptar que el Estado les demande tomar decisiones que favorezcan el bien público. Eso siempre que no pongan en riesgo la lealtad suprema que le deben al Señor, ya que, según lo comprendieron los apóstoles, la obediencia a los hombres nunca debe implicar desobedecer a Dios (Hch 4:19).

Pero existe otro nivel de relación con la cultura: el que corresponde a la confrontación directa contra los valores culturales de la sociedad en su conjunto. En este caso, las iglesias evangélicas pueden presentar una propuesta de estilo de vida que constituye toda una contracultura. John Stott se refería a esto cuando, en su obra *El Sermón del Monte*, manifestó: «Si la iglesia aceptara en forma realista las normas y valores de Jesús tal como aquí se exponen y viviera por ellos, sería la sociedad alternativa que Jesús siempre se propuso que fuera, y ofrecería al mundo una auténtica contracultura cristiana».³⁴

¿De qué modo pueden contribuir estos conceptos para que las iglesias evangélicas enfrenten apropiadamente los desafíos de la nueva normalidad? Por un lado, aceptando subculturalmente la autoridad del Estado para establecer restricciones de circulación o de horarios que procuren prevenir un rebrote de la pandemia, así como para exigir —con idéntico fin— el uso de barbijos o de alcohol en gel a los miembros de sus congregaciones que asisten a los cultos presenciales. Por otro lado, definiendo los límites para aceptar la autoridad estatal, discerniendo cuándo lo que se pretende es aprovechar la crisis sanitaria para avanzar sobre la autonomía de las iglesias, perjudicando el desarrollo de la misión que le ha sido encargada por el mismo Cristo conforme a la Gran Comisión (Mt 28:19-20). Y, si así fuera, proceder desde una perspectiva contracultural que defienda

³⁴ Stott, J. *El Sermón del Monte. Contracultura cristiana* (Buenos Aires: Certeza Unida, 1998), p. 6.



los derechos de la libertad religiosa plena, concebidos estos como derechos humanos que deben ser respetados tanto por los gobiernos como por sus ciudadanos.

Adicionalmente, las iglesias evangélicas necesitan definir cómo usarán el medio de comunicación que más creció durante la pandemia: las redes sociales. Por una parte, determinando cómo se ubicarán subculturalmente para no quedar afuera de las mismas. Teniendo en cuenta que superar la crisis provocada por la pandemia requerirá de mucho diálogo por parte de los distintos sectores sociales. Un diálogo que los miembros de las iglesias evangélicas deberán mantener, ya sea a nivel individual o institucional, con otros cristianos, con los que se adhieren a otras religiones y hasta con aquellos que no profesan ninguna. Tomando buenos modelos, como el referente al respetuoso diálogo sostenido entre el líder católico Carlo Martini y el intelectual agnóstico Umberto Eco, y que diera lugar a una influyente obra publicada a fines del siglo pasado.³⁵

Por otra parte, desde qué perspectiva contracultural mostrarán —con el debido respeto, pero con firmeza— sus diferentes perspectivas, basadas en su interpretación del mensaje bíblico, sobre los temas cruciales del momento. Como los asuntos vinculados, por ejemplo, con los avances de la nueva moral, particularmente en cuanto a lo referido a los intentos de imponer la ideología de género, y a todas las derivaciones que esto trae a la vida cotidiana.

Análisis de las iglesias como instituciones sociales y con linaje espiritual como memoria

El segundo de los aportes de la sociología de la religión tiene que ver con la consideración de las iglesias como instituciones sociales en las que se reconoce el linaje espiritual como memoria.

De modo similar a lo que sucede con algunos cristianos que no conciben los fenómenos religiosos como culturales, hay quienes no quieren reconocer que las iglesias son instituciones religiosas, y que estas

³⁵ Eco, U. y Martini, C. ¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio (Buenos Aires: Planeta, 1998).

constituyen un subconjunto de las instituciones sociales. Pero esta es una realidad que debe aceptarse a la luz de lo expuesto por Berger y Luckmann: «La institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Dicho en otra forma, toda tipificación de esa clase es una institución».³⁶

Debido a lo anterior, los sociólogos de la religión han elaborado varias tipologías de las instituciones religiosas. Las mismas tienen como principal antecedente la distinción entre Iglesia y secta que plantea Max Weber en «Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo», uno de los ensayos que acompañan algunas de las ediciones de su obra más conocida. En efecto, para él una iglesia era «un instituto de gracia que administra bienes religiosos de salvación y la pertenencia a la cual es (idealmente) obligatoria, por lo que no se prueba nada en relación a las cualidades de sus miembros». En cambio, una secta era «una asociación voluntaria integrada exclusivamente por personas (idealmente) calificadas en sentido ético-religioso, en la que se ingresa voluntariamente».³⁷

Frente a las dos categorías señaladas por Weber, Helmut Niebuhr introdujo una tercera: la denominación. Aquella en la que pueden ubicarse las iglesias evangélicas contemporáneas, si se comprende que las denominaciones —según la interpretación del pensamiento de Niebuhr de Florencio Galindo— son «agrupaciones de iglesias que, aunque con distintas formas institucionales tienen un “aire común de familia” (Martin E. Marty)». Por lo que no solamente en América Latina —ámbito de interés de Galindo—, sino en otros lugares, el término denominación «designa la organización de iglesias (usualmente con personería jurídica) identificadas por el mismo trasfondo histórico, doctrina similar y, en la mayoría de los casos, con organización propia».³⁸

³⁶ Berger, P. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), p. 76.

³⁷ Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Istmo, 1998), p. 268.

³⁸ Galindo, F. *El «fenómeno de las sectas» fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1994), p. 76.



Para complementar lo expuesto sobre las tipologías religiosas y la pertenencia a la categoría denominación por parte de las iglesias evangélicas, conviene señalar la importancia que le concede la sociología de la religión contemporánea a la memoria dentro de las comunidades religiosas. Así, Daniele Hervieu-Léger afirma que «no hay religión sin que se invoque, como apoyo del acto de creer *la autoridad de la tradición*», y denomina como religiosa a «cualquier forma de creer que se justifica reivindicando, ante todo, una inscripción en un *linaje creyente*» (ambos énfasis en el original).³⁹ En la misma línea, Verónica Giménez Béliveau sostiene que «podría incluso decirse que la rememoración del hecho fundador es el eje, no solo de las prácticas, sino de la existencia misma del grupo religioso».⁴⁰

¿Cómo contribuye el segundo aporte de la sociología de la religión a la respuesta de las iglesias evangélicas ante los desafíos de la nueva normalidad? En primer lugar, al evidenciar la importancia de definir cuál va a ser el grado de institucionalización con el que va a desarrollar su misión cada iglesia local. Sobre todo, para mostrar lo inapropiado de una costumbre que creció notablemente durante la pandemia: la de practicar lo que se ha dado en llamar el *zapping* espiritual. Es decir, que los miembros de las iglesias evangélicas tomen conciencia de que no pueden ir de una congregación a otra, por más que lo hagan a nivel virtual, sino que deben comprometerse con adorar, crecer y servir dentro de una iglesia local concreta.

En segundo lugar, al concebir la celebración de los cultos como un instrumento fundamental para mantener la memoria cristiana, que contribuye a la formación de las nuevas generaciones de cristianos. Algo que, si siempre ha sido importante, lo es más al salir de una crisis profunda como la provocada por la pandemia. No debe olvidarse que, de acuerdo con lo expresado por Pablo en una epístola escrita

³⁹ Hervieu-Léger, D. «Producciones religiosas de la modernidad», en Mallimaci, F., comp., *Modernidad, religión y memoria* (Buenos Aires: Colihue, 2008), p. 37.

⁴⁰ Giménez Béliveau, V. «Pluralización del campo religioso y crisis institucional en Buenos Aires y periferia: una mirada desde las comunidades católicas», en Ameigiras, A. y Martín, J. P., eds. *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), p. 58.

posiblemente en fecha temprana, la correspondiente a «la primavera del 54 d. C.»,⁴¹ Jesús les solicitó a sus discípulos que conmemoraran su sacrificio en la cruz al ordenarles que hicieran la celebración de la nueva pascua en su memoria (1 Co 11:24 y 25). Ahora bien, conforme a lo dicho previamente, lo más importante de la *eujaristía* reside en lo sagrado. Pero aunque no sea fundamental que se celebre en un templo o que se haga todos los domingos, no se puede desconocer que es el rito/símbolo por excelencia de la fe cristiana. Y que la memoria que implica debe ser reconocida y transmitida mediante las distintas formas en que sea posible celebrarla.

Así pues, las iglesias evangélicas deben prepararse para la nueva normalidad: por una parte, manteniendo un equilibrado nivel de institucionalización ubicado entre los extremos del fariseísmo y del libertinaje que las libre de un grado de peligrosa fragmentación. Por otra parte, deben fomentar la memoria de su linaje espiritual promoviendo los cultos congregacionales, sean estos presenciales o virtuales o —lo que parece más apropiado para los comienzos de la nueva normalidad— mediante una combinación de ambas modalidades, y la insistencia dentro de los mismos de la gratitud por la obra salvadora de Cristo, evidenciada en un mayor compromiso personal y familiar con la causa del evangelio.

CONSIDERACIONES FINALES

Para concluir este artículo, se presentarán algunas consideraciones finales que se desprenden del desarrollo del mismo. En primer lugar, se ha demostrado que la ciencia de la religión —concebida como una disciplina híbrida— puede realizar aportes significativos para presentar buenas respuestas a los interrogantes planteados por la nueva normalidad, sobre todo si la misma es considerada a la luz de dos fenómenos socioculturales que han revestido gran trascendencia en los últimos años previos a la pandemia: la postmodernidad y la globalización.

⁴¹ Brown, R./Fitzmyer, J./Murphy, R., eds. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*. Verbo Divino. Estella, Navarra. 2010. p. 316.



En segundo lugar, se ha notado que el componente fenomenológico de la ciencia de la religión, la fenomenología de la religión, puede contribuir específicamente de dos formas fundamentales. La primera, al definir cómo las esencias de cada iglesia evangélica —el misterio de ser cuerpo de Cristo y lo sagrado propio de la comunión espiritual entre sus miembros— contribuyen a una mejor participación de los que integran cada iglesia evangélica y a una menor dependencia de la figura pastoral y del templo como lugar de culto. La segunda, al ubicar el lugar de los ritos dentro de las iglesias evangélicas a la luz de la forma en que han evolucionado desde la iglesia primitiva hasta la actualidad. De modo que se pueda propiciar un desarrollo de la misión de las iglesias que sea menos ritualista.

En tercer lugar, se ha podido proponer que la sociología de la religión, la más desarrollada de las ciencias particulares de la religión, también está en condiciones de efectuar dos aportes concretos. El primero reside en ubicar los niveles de integración de las iglesias evangélicas a la cultura general. O sea, cuándo ubicarse desde una perspectiva subcultural y cuándo hacerlo desde una perspectiva contracultural, tanto en las relaciones con el Estado como con las que guarden con personas o grupos religiosos o con aquellos que no lo son, y mediante el sabio uso de las redes sociales. El segundo radica en concebir las iglesias evangélicas como instituciones sociales que requieren un cierto nivel de institucionalización —que les impida la fragmentación— y con el linaje espiritual como una memoria que debe ser cuidada más allá de las distintas modalidades de la celebración de sus cultos y, particularmente, de la conmemoración de la Cena del Señor.

BIBLIOGRAFÍA

Aron, R. *Las etapas del pensamiento sociológico II* (Buenos Aires: Siglo veinte, 1992).

Ballesteros, C. «Postmodernidad», en *Breviario político de la globalización* (México: UNAM, 1997).

Berger, P. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1999).

Blázquez, F. «Ritual», en *Diccionario de las ciencias humanas* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1997).

Brown, R., Fitzmyer, J. y Murphy, R., eds. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2010).

Bruce, F. *La epístola a los Hebreos* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1998).

Carozzi, M., Maya, M. y Magrassi, G. *Conceptos de antropología social* (Buenos Aires: CEAL, 1991).

Carpio, A. *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática* (Buenos Aires: Glauco, 1998).

Cipriani, R. *Manual de la sociología de la religión* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011).

Conferencia Episcopal de Chile. *Catecismo de la Iglesia católica* (Santiago de Chile: San Pablo, 2007).

Conner, W. *Doctrina cristiana* (El Paso, TX: CBP, 1969).

Dogan, M. y Pahre, R. *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora* (México: Grijalbo, 1993).

Durant, W. *Edad de la fe*, vol. 2 (Buenos Aires: Sudamericana, 1956).

Eco, U. y Martini, C. ¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio (Buenos Aires: Planeta, 1998).

Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Guadarrama, 1967).

Erickson, M. *Teología sistemática* (Barcelona: CLIE, 2008).

Ferrater Mora, J. «Esencia», en *Diccionario de filosofía*, nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora (Barcelona: Ariel, 1999).

Follari, R. *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina* (Buenos Aires: Aique, 1994).

Galindo, F. *El fenómeno de las sectas fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1994).

Giménez Béliveau, V. «Pluralización del campo religioso y crisis institucional en Buenos Aires y periferia: una mirada desde las comunidades católicas», en Ameigeiras, A. y Martín, J. P., eds. *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente* (Buenos Aires: Prometeo, 2008).

Hervieu-Léger, D. «Producciones religiosas de la modernidad», en Mallimaci, F., comp., *Modernidad, religión y memoria* (Buenos Aires: Colihue, 2008).



Kerr, A. «Religión», en *Diccionario de teología* (Jenison, MI: TELL, 1993).
Lucas Hernández, J. *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca: Sígueme, 1982).

Martín Velasco, J. *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Cristiandad, 1997).

Merrill, F. *Introducción a la sociología (Sociedad y cultura)* (Madrid: Aguilar, 1969).

Milanesi, G. y Bajzek, J. *Sociología de la religión* (Madrid: Central Catequística Salesiana, 1993).

Obiols, G. *Modernidad y posmodernidad en los fines del siglo XX. Epílogo a su obra* (Buenos Aires: Kapelusz, 1993).

Orozco, J. «Globalización», en *Breviario político de la globalización* (México: UNAM, 1997).

Otto, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Revista de Occidente, 1965).

Portinato, P. *Estado. Léxico de política* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2003).

Reynoso, C. *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica* (Buenos Aires: Búsqueda, 1987).

Roldán, M. *¿Globalización o mundialización?* (Buenos Aires: Eudeba, 2000).

Stott, J. *El Sermón del Monte. Contracultura cristiana* (Buenos Aires: Certeza Unida, 1998).

Taylor, W. «Evangélico», en *Diccionario teológico Beacon* (Kansas City, KS: Casa Nazarena de Publicaciones, 1995).

Thiebaut, C. *Conceptos fundamentales de filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1998).

Toynbee, A. e Ikeda, D. *Escoge la vida* (Buenos Aires: Emecé, 1992).

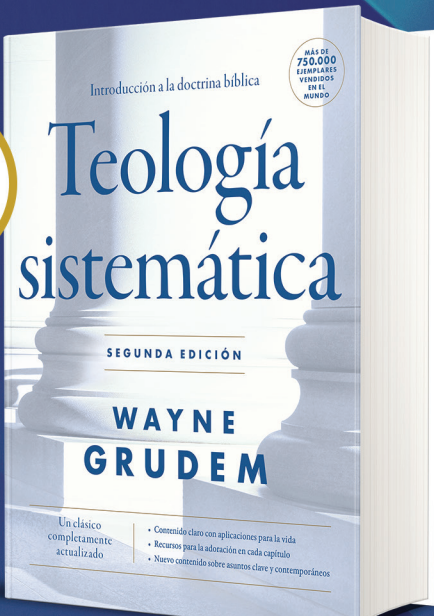
Trejo Delarbre, R. *La nueva alfombra mágica* (México: Diana, 1996).

Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Istmo, 1998).

Williams, C. «Reforma radical», en *Nuevo diccionario de teología* (El Paso, TX: CBP, 1992).

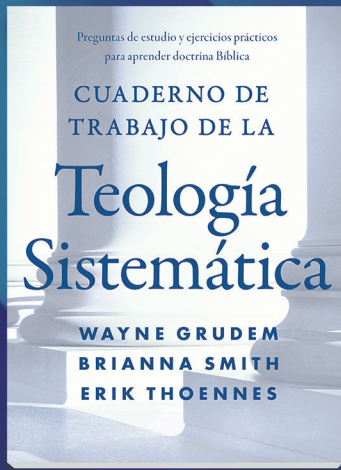
WAYNE GRUDEM

MÁS DE
750.000
EJEMPLARES
VENDIDOS
EN EL
MUNDO



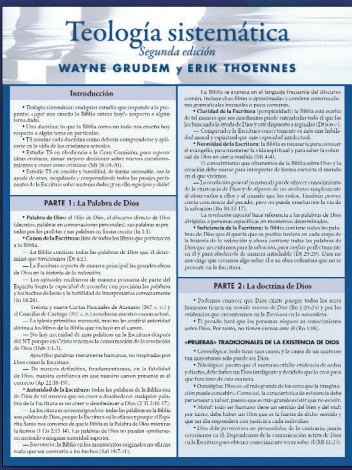
Teología sistemática

ISBN: 9780829799996



CUADERNO DE TRABAJO DE LA Teología sistemática

ISBN: 9780829799903



GUÍA LAMINADA PARA Teología sistemática

ISBN: 9780829770933



Vida