

EL POST PENTECOSTALISMO Renovación del Liderazgo y Hermenéutica del Espíritu

autor Editor de Pentecostalidad

by Bernardo Campos Notas sobre las reafirmaciones recientes de la unción profética y apostólica en las comunidades post pentecostales[1]. A la memoria del Dr. Gabriel Vaccaro, insigne pionero del Pentecostalismo Latinoamericano. Artículo publicado originalmente en CYBERJOURNAL FOR PENTECOSTAL CHARISMATIC RESEARCH

INDICE

PRESENTACION

PRIMERA PARTE: SOCIOLOGIA DEL PENTECOSTALISMO

1. LA DINÁMICA DE LA IDENTIDAD PENTECOSTAL

Oscila entre el carisma y la institución

Oscila entre movimiento y organización eclesial: grupos primarios vs. grupos secundarios

Oscila entre la masividad y la atomización: mega-iglesias y micro-iglesias componentes de un mismo organismo

La ideología de santificación

2. LOS TIPOS DE LIDERAZGO PENTECOSTAL Y LA ADMINISTRACIÓN DEL PODER

El tipo carismático.

El Tipo tradicional.

El tipo “democrático” y el ideal teocrático

El tipo apostólico y profético de liderazgo en la comunidad Post Pentecostal.

La administración del poder.

Los criterios de autoridad.

La distribución del poder..

SEGUNDA PARTE: TEOLOGIA Y HERMENÉUTICA POST PENTECOSTAL

1. EL OCASO DEL PENTECOSTALISMO

El pentecostalismo que pasó..

El Post-Pentecostalismo y la Post-modernidad

La afirmación reciente de la Pentecostalidad..

2. EL MINISTERIO QUÍNTUPLE Y LA REAFIRMACION DEL CARISMA APOSTÓLICO Y PROFETICO

La “reafirmación” del carisma apostólico..

El antiguo manto de Elías sobre Eliseo.

3. ¿ES EL FIN DEL DENOMINACIONALISMO?.

Apostolado y gobernabilidad eclesial.

Las limitaciones del consenso en materia de doctrina..

4. HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL ESPÍRITU COMO INSTRUMENTAL PARA ENTENDER EL POST-PENTECOSTALISMO

El Punto de Partida de una HDE.

El Reconocimiento del Mesías, Objeto Fundamental de la HDE

Las Aporías de una HDE – EL espíritu de error..

La unción como método para experimentar una HDE..

BIBLIOGRAFIA.

PRESENTACION

El presente fascículo es el resultado de una interpretación teológica comunitaria, elaborada por el profesor Bernardo Campos, destacado teólogo pentecostal y autor de muchos artículos y libros especializados en el pentecostalismo.

Bernardo nos ofrece aquí una hipótesis interpretativa del reciente movimiento apostólico y profético de la iglesia, que él califica como "post-pentecostalismo", y nos invita al redescubrimiento de una Hermenéutica del Espíritu como instrumental para discernir este mover apostólico.

Para la Iglesia Ríos de Agua Viva es un privilegio iniciar un novedoso proyecto editorial precisamente con este fascículo. En el futuro esperamos publicar una serie de estudios sobre lo apostólico y profético, para dar a conocer a las naciones, la portentosa obra del Espíritu Santo de Dios en nuestros días.

Como el lector advertirá, en la primera parte Bernardo hace un esfuerzo por colocar elementos para una sociología del pentecostalismo, como antecedente para una teología y hermenéutica del Espíritu que trabajará después en la segunda parte. Se trata en mi opinión de una novedosa y bien sustentada interpretación teológica de los sucesos que vienen conmocionando a las iglesias: la emergencia ---en palabras de Bernardo, la "reafirmación" -- del ministerio quintuple, como una revitalización de la iglesia para que ésta cumpla cabalmente su misión de llevar el evangelio a todas las naciones.

Quiera Dios utilizar este material para el esclarecimiento del tema y la edificación y unidad del cuerpo de Cristo.

Dr. Samuel Arboleda Pariona
Apóstol de Jesucristo

Centro Apostólico Misionero Ríos de Agua Viva.

PRIMERA PARTE: SOCIOLOGIA DEL PENTECOSTALISMO

1. LA DINÁMICA DE LA IDENTIDAD PENTECOSTAL

No es posible comprender la función de las disidencias religiosas, a menos que se entienda primero su dinámica o movilidad interna, su estructura orgánica y el leit motiv de su crecimiento. Este apartado procurará, por eso, una

brevísima caracterización sociográfica de las comunidades pentecostales como grupos primarios y secundarios y como estructuradas por un movimiento interno que corre entre masificación y la atomización así como por una ideología de santificación que es el motor de su celo evangelístico y por lo mismo, la razón de su crecimiento.

Para ello, debemos considerar por lo menos dos de sus rasgos más sobresalientes:

1) La estructura fundamental de las comunidades pentecostales: su "movilidad interna" o el tránsito ascendente de la "secta" a la "Iglesia" y descendente de la "iglesia" al "movimiento", así como su regresión del movimiento a la iglesia y a la secta[2].

2) La ideología de santificación cuya característica más importante es la de ser desinstitucionalizadora e instauradora o restauradora de un poder carismático, motor de su crecimiento y desarrollo.

La estructura dinámica del pentecostalismo como movimiento vive una serie de tensiones u oscilaciones internas, como veremos a continuación:

Oscila entre el carisma y la institución

A pesar de ser --o quizá por ser-- un fenómeno religioso mundial, el pentecostalismo oscila entre el movimiento[3] religioso y la sociedad religiosa organizada, la iglesia.

Como se sabe, los movimientos religiosos, en los que destacan las cualidades de expresión de los líderes, suelen vivir un proceso que incluye etapas como:

1. Organización incipiente o informal, surgida por la insatisfacción con las iglesias existente
2. Organización formal
3. Eficiencia máxima
4. Institucionalización en la que las necesidades personales de los miembros son suprimidas en favor de las necesidades de la nueva organización eclesial
5. Desintegración[4].

En otro sentido, estas etapas pueden ser caracterizadas como:

1. Inicio,
2. Fusión,
3. Institucionalización,
4. Fragmentación y

5. Desaparición o transformación[5].

Una clave de este proceso es el fenómeno de desplazamiento de objetivos, en el que el objetivo inicial de realizar ideales religiosos es desplazado o reemplazado por el objetivo de atraer prosélitos a la nueva iglesia y volverse respetables a los ojos de los que no son miembros, vale decir, a la sociedad mayor o a la confesión competitiva.

A diferencia de la secta, la iglesia, puede caracterizarse --desde el punto de vista sociológico-- como la sociedad religiosa estructurada y con organización más o menos estable, cuya pertenencia o membresía es menos compulsiva que la secta. La Iglesia es así el estadio de mayor organización o burocratización de la secta, o la etapa de institucionalización del movimiento.

En su calidad de movimiento, el pentecostalismo sobrepasa la pertenencia social exclusiva y deviene fuerza del espíritu que, incluyendo la iglesia, no sólo la trasciende sino que la desinstitucionaliza. Es por lo tanto una fuerza o una corriente espiritual que supera las limitaciones geográficas o jurisdiccionales así como limitaciones de tipo confesional[6].

Esto explica, en parte, por qué los pentecostales no tienen una teología característica y que lo único propio tal vez constituya su genio organizador de los dogmas o doctrinas fundamentales del cristianismo de los que no siempre distingue conscientemente lo característico de las variantes históricas, catolicismo y protestantismo.

Lo distintivo de la teología pentecostal radica en su capacidad de creación de un cuerpo doctrinal pragmático, maleable, funcional, perfectible, y hasta cambiante, sin importar la fuente, dependiendo más bien de las consideraciones del contexto social donde se desarrolla. Es, por decirlo de alguna forma, una teología mosaica y pragmática" que incluye una visión cósmica, una teología de la historia, una teología política y una teología de la humanidad. Esto último precisamente por su orientación masiva y su pretensión de universalidad

La dialéctica movimiento-iglesia constituye de ese modo la base para su organización social y para su liderazgo. Esa dialéctica puede ser entendida también en términos weberianos como la dialéctica carisma-institución.

A pesar de que el pentecostalismo se objetiva o se expresa históricamente en comunidades religiosas, con todo el pentecostalismo debe ser entendido primariamente como un movimiento. Cuando se rutiniza el carisma aparece la institución y ésta a su vez da lugar para un proceso de nueva irrupción del carisma.

El carisma vive, entonces, un proceso oscilante entre la manifestación y la latencia. Al punto que se puede decir que la institucionalización es el período de latencia del carisma y la manifestación o irrupción carismática la etapa de des-institucionalización.

Los movimientos de renovación carismática (o de revival) aparecen precisamente cuando los grupos o sociedades religiosas (iglesias) han alcanzado un alto grado de burocratización que ya no dan lugar para la espontaneidad, la libertad del Espíritu, la santidad, o la contemplación espiritual.

La irrupción o manifestación del carisma, al inicio, toma la forma orgánica de una secta que después evoluciona hasta tomar la forma de una iglesia, pasando antes por la etapa intermedia de la "Denominación" en el sentido que los norteamericanos asignan al término como "sociedad intermedia entre la secta y la iglesia o la secta establecida".

Esa dinámica "Secta-Denominación-Iglesia-Movimiento-Secta" es la estructura básica del pentecostalismo y desde ahí ha de entenderse toda la experiencia religiosa. Cualquier tipificación no dinámica del pentecostalismo que la reduzca a uno de estos estadios, no captaría su estructura fundamental.

En lo que sigue, veremos cómo esta estructuración fundamental, este ciclo que es a la vez evolutivo e involutivo, tiene incidencias directas en la organización social de las comunidades así como en su liderazgo y las formas de administración del poder.

Oscila entre movimiento y organización eclesial: grupos primarios vs. grupos secundarios

Cualquier observación sociográfica de las comunidades pentecostales permitirá constatar la presencia de grupos primarios y secundarios.

Los grupos primarios constituyen "iglesias minoritarias"[7] de hasta 100 miembros y en el mejor de los casos de hasta 200 miembros.

Los grupos secundarios, en cambio, están conformados por conglomerados de hasta 10 mil ó 15 mil miembros o por agrupación de iglesias locales independientes que se asocian libremente y admiten un liderazgo representativo que los aglutina (estar bajo "cobertura", en el argot post pentecostal).

Como es natural, en estas "iglesias" las relaciones de intercambio personal son distintas a las de los grupos primarios. En esta última la índole de las relaciones cara a cara son más privadas, y se dan mayormente fuera de las reuniones culturales, muchas veces en las casas de los miembros. En las primeras, por el contrario, se dará en la división necesaria de pequeños grupos (sectas?) sin romper el cordón que los une con el centro de la unidad congregacional que les dona identidad.

Los cultos, por su carácter masivo, asumen características de las reuniones colectivas

En el caso de las organizaciones grandes (Mega-iglesias o Denominaciones) como las Asambleas de Dios siguen modelos y sistemas de organización de las iglesias establecidas o de sus iglesias de procedencia (Iglesia Madre).

Tal es el caso también del pentecostalismo chileno que es una derivación del metodismo. Su estructura organizativa es congregacional por la fuerza del carisma y la participación de los dones y ministerios, pero su liderazgo es episcopal, herencia de la estructura metodista.

En el Perú este proceso genético debe ser relacionado con la Iglesia Católica de donde proceden los miembros que se convierten al pentecostalismo y no del metodismo.

Oscila entre la masividad y la atomización: mega-iglesias y micro-iglesias componentes de un mismo organismo

Las comunidades pentecostales experimentan una doble tendencia a la masividad[8] y la atomización. Cada pequeña iglesia tiene la consigna de crecer numéricamente, multiplicarse y "conquistar" en lo posible los espacios seculares para convertirlos en sagrados. Se trata de un crecimiento centrípeto y centrífugo (hacia adentro y hacia afuera) que se alimenta de un modo de pensar santificacionista según el cual "cuantas más personas se ganan para Cristo, más espacio se gana al "mundo", al poder del enemigo (Satanás) y más aún se apresura la segunda venida de Cristo, ya de por sí inminente" [9]

Este crecimiento del pentecostalismo tiene consecuencias no calculadas cuando genera iglesias masivas (mega iglesias) en la que la individualidad o pelagra o se funde en un sentimiento colectivo unipersonal y místico.

La comunitariedad cede lugar a la masividad en la que el liderazgo se hace más vertical y piramidal. La Pirámide crece con la misma intensidad con que los medios de comunicación de masas envuelven la imagen del líder en estereotipos de conductores radiales o televisivos.

Esta nueva situación de mega iglesias genera actitudes de rivalidad con las micro iglesias que por lo general no crecen en la misma proporción que aquellas. En el interior de las iglesias masivas se genera, por otro lado, una especie de competencia de poder en la que el pequeño líder o líder potencial pronto se ve rebasado por aquel que llega a miles o millones de personas, llegando a ser un "gran líder de multitudes" tipo Paul (David) Yongi Cho de Korea. Lo que no degenera en competencia se convierte en el "modelo ideal" de iglesia o de líder y que los líderes de iglesias minoritarias se esfuerzan por reproducir.

La masividad, sin embargo, no es permanente gracias a las prácticas de solidaridad orgánicas que difícilmente se pierden. En cambio, la amenaza de atomización sí es permanente, debido muchas veces a conflictos internos y otras a las circunstancias sociales en las que se desarrolla el grupo. La propia existencia del gran grupo depende de su capacidad para organizarse en pequeñas sub-unidades o pequeños grupos de crecimiento cualitativo también conocidas como células de crecimiento.

En realidad el crecimiento por células funciona muy bien en aquellas iglesias cuyo tamaño excede los 700 miembros o cuya pretensión es llegar a ser un grupo secundario o multitudinario. La tendencia común de los grandes grupos o movimientos es caer en la atomización.

No obstante lo dicho, sería un error concluir que las mega iglesias son un peligro para el movimiento pentecostal. Estas constituyen su ideal, por lo que cualquier intento de erradicarlas obedecerá sólo a intereses mezquinos de líderes cuya membresía a cargo constituyen micro iglesias. En una palabra, sólo la envidia y la inexperiencia puede conducir al liderazgo obsecuente e incompetente a desconocerlas. Mega iglesia y micro iglesia son pues, dos caras de la misma moneda, siendo las micro iglesias el estado involutivo de las iglesias a su condición sectaria.

La ideología de santificación

Es muy importante distinguir entre ideología y doctrina de la santificación. Entendemos por ideología de santificación el sistema simbólico motor cuyo eje básico es la santificación permanente de todo lo profano y que es capaz de legitimar y dar sentido a las prácticas proselitistas.

No usamos aquí la palabra ideología en el sentido de "falsa conciencia" de la realidad legitimadora de la clase dominante, como lo entienden los marxistas. Preferimos su acepción como "sistema simbólico que permite preservar la identidad del grupo y de los individuos". En ese sentido la definición de ideología de L Althusser es sumamente útil:

Una ideología es un sistema simbólico (que posee su "lógica" y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos), dotados de una existencia y un perfil histórico en el seno de una sociedad dada[10]

En el caso del pentecostalismo, la ideología de santificación constituye el universo estructurado y estructurante cuyo contenido básico es la doctrina de la santificación, en su mejor expresión protestante. Dogma que señala que el cristiano debe ser santo (apartado o consagrado para un servicio exclusivo a Dios), porque Dios es santo y que esto es posible gracias al sacrificio cruento de Jesús en la cruz del calvario; una consecuencia de su obra redentora.

La ideología de santificación pentecostal comporta elementos y matices que son propios de los grupos disidentes, tres de cuyos rasgos son:

a. Un sentido mesiánico de elección divina. Esto incluye la formación de un cuerpo o grupo especializado consagrado a la actividad místico-religiosa. Como es natural en la configuración cultural del grupo elegido intervienen teologías, teogonías, antropogonías y una serie de mitos ancestrales, ritos purificatorios y catequesis de doctrinas místicas tendientes a consolidar un poder misterioso revelado especialmente a los líderes.

b. Emergencia de un líder carismático. Su autoridad presume estar en directa armonía con la "voluntad divina" para el cumplimiento de la cual ha sido levantado.

c. Una ética de separación del mundo, que aísla necesariamente al grupo elegido de la vida común o de la laicidad de la vida cotidiana, para consagrarse a los servicios de Dios. En el peor de los casos, esta ética de separación lleva al aislamiento de las prácticas sociales (fuga mundi) y en el mejor de los casos a la protesta profética frente al malestar de la civilización. Cuando esta separación de las corrientes de este siglo (saeculo=mundo) adquiere formas vocacionales o ministeriales, se crean las órdenes hierocráticas: escuela de profetas, coberturas apostólicas.

Así la reciente popularización del ministerio quíntuple y el ministerio apostólico en particular podría entenderse como una nueva orden hierocrática que conduce a una alteración[11] de los sistemas organizacionales y a una reinterpretación de la jerarquía del liderazgo en la que el status del apóstol se coloca tácitamente por sobre los otros ministros generando conflictos de poder por el monopolio del carisma. Esto es lo que yo llamaría los arrebatos del carisma y el escándalo de la investidura apostólica. sigue...

2. LOS TIPOS DE LIDERAZGO PENTECOSTAL Y LA ADMINISTRACIÓN DEL PODER

Para abordar con alguna precisión la situación del liderazgo en las iglesias pentecostales tradicionales, desde el punto de vista sociológico, me valdré de la tipología Weberiana de la triple jefatura.

Según Weber[12] pueden distinguirse tres tipos de liderazgo o lo que él llama jefatura o "dominación": 1) El "jefe Carismático", considerado infalible y que se rodea de un misterio distanciador; 2) El "jefe Tradicional" a la vez autoritario y protector; y 3) El "jefe democrático" o de carácter racional, legal, cuya autoridad se establece sobre bases consultivas y racionales

En la experiencia pentecostal clásica, prevalecen el tipo carismático y el tipo tradicional, lo que no quiere decir que no

exista el tipo de líder democrático, pero éste último se vive con reservas, pues lo que destaca a fin de cuentas es más bien el ideal teocrático.

El tipo de jefatura democrática más que una relación o una aptitud es una función que tiene lugar o por lo menos es exigido por el grupo con mayor arraigo 'institucional' durante las asambleas o sesiones electorales o deliberativas. Como tal, esa función si alguna vez es ejercida en el pentecostalismo, lo será en su estadio de "iglesia" y casi nunca en su estadio de "secta".

En las asambleas se espera que el líder adopte una actitud democrática que permita reflejar la voluntad soberana de la congregación. En circunstancias, la calidad del "carisma" de conducción o la investidura del rol "democrático" es así puesto a prueba, como si el "juego de ese rol" se constituyera, aunque sea por un momento, en una especie de criterio social de verificación del poder del grupo y de la vocación del líder.

La influencia social que ejercen los tipos de Jefe "carismático" y "tradicional" en el pentecostalismo, tienen lugar desde el momento mismo en el que el grupo nace o renace como tal. De suerte que es absolutamente necesario hablar simultáneamente de grupos o sociedades carismáticas y de grupos o sociedades tradicionales.

Ahora bien, la permanencia del líder en el poder varía según el tipo de liderazgo y grupo. Mientras el grupo carismático promueve líderes vitalicios, el grupo tradicional promoverá líderes electivos.

Por lo general, los líderes fundadores que son producto de una emergencia espontánea, ejercen un liderazgo del tipo patriarcal sea éste honorario o en actividad; en tanto que los líderes promovidos o convocados por el grupo, deben someterse bien a la autoridad del líder patriarcal o a la autoridad de la congregación que los constituyó como tal.

La relación "líder grupo líder" comienza, pues, con la "consagración ministerial" del líder pentecostal y dura según la teología pentecostal de las vocaciones ministeriales "hasta que el Señor lo llame a su presencia", es decir, hasta la muerte.

En muchos casos el liderazgo pentecostal está planteado en términos de sucesión familiar padre esposa hijos yerno. Verdaderos clanes familiares que dan motivo, como es obvio, a "rebeliones internas" de los líderes potenciales no ligados por lazos sanguíneos o parentales que aspiran al poder.

Respecto de la consagración ministerial, es necesario anotar, de paso, que en el pentecostalismo "consagración al ministerio" no es sinónimo de ordenación ministerial. Un líder pentecostal puede estar consagrado al ministerio, ser un líder activo aceptado por el grupo y no haber sido ordenado para el ministerio. En la mayoría de los casos la institucionalización oficial del ministerio es la coronación de una larga trayectoria ministerial y, en el mejor de los casos, seguido por un período de adoctrinamiento en un centro de estudios bíblico teológicos de la Denominación.

El líder pentecostal del tipo carismático, goza de una emergencia espontánea en el seno del grupo y ejerce su liderazgo sin haber cumplido mayor requisito que el haber sido "llamado por el Espíritu" para servir al Señor. Basta con un hábil 'manejo' de la Sagrada Escritura y un testimonio de persona consagrada, para ser aceptado o reconocido como "ministro". En todos los casos, lo que cuenta no es la preparación académica, sino la experiencia; criterio fundamental en la pastoral pentecostal.

El tipo carismático

La jefatura carismática pentecostal se produce en el espacio de gestación de un grupo o movimiento profético.

La revitalización de elementos mesiánicos y proféticos, así como experiencias religiosas caracterizadas por especulaciones milenaristas, racionalizaciones pneumáticas, y cultos extáticos entre otras, generan la atmósfera necesaria (por lo menos a nivel ideológico) para la incubación, gestación y desarrollo de personalidades carismáticas que aducirán y asumirán "el derecho a dirigir" y conducir al resto "pecador" y "perdido". Esto es así porque, a la luz de su experiencia, el resto ha sido incapaz de llegar a ser como esas personalidades o no ha recibido la gracia de ser elegido de entre los muchos.

La participación en experiencias místicas y el ejercicio de un ministerio público (predicación, sanación, exorcismos, etc.) conformarán los aspectos sociales y prácticos que fortalecerán la nueva relación "líder carismático grupo consagrado". Como señalaba Weber, la "infallibilidad" y el "misterio" distanciador caracterizarán al líder carismático.

Mientras la infalibilidad está en proporción directa con la "delegación de una autoridad y un poder de lo alto" que les da prestigio y los legitima (por eso los pentecostales insisten en el Bautismo del Espíritu, pues este va asociado a la recepción vertical de un `poder' de lo alto (Hechos 1:8; 4:29 31; Marcos 16:14 20 y su par. en Mateo 28:18 20), el ministerio está en proporción directa con la ideología mesiánica que en un sentido metafórico "diviniza" al líder, aunque sea en el plano de la horizontalidad del grupo.

En el pentecostalismo, el liderazgo carismático, a diferencia del Tradicional, es más frecuente en el comienzo o en el final del ciclo de movilidad interna, esto es, en el estadio de "secta" y en el estadio de "Movimiento".

En el estadio intermedio de "Iglesia", es decir, de institucionalización y des institucionalización, si bien no faltan los líderes carismáticos, abundan los líderes "tradicionales".

Si el estadio de secta propició su generación, el estadio de movimiento propiciará la epifanía (aparición ó revelación pública) del líder carismático; necesario, por lo demás, para el ejercicio de su vocación.

Precisamente, ambos polos de la tensión, el de secta y el de movimiento, son los más propicios para la aparición de los "grandes líderes" cuyo influjo sobre los grupos es vertical y monolítico. Se da una tal simbiosis entre el líder y el grupo "seguidor" que las relaciones se vuelven cuasi irracionales, pues descansa más bien en la confianza de que el líder es infalible.

El grupo responde "automáticamente" a la voz del líder como si estuviera influido por la necesidad imperiosa de responder a su estímulo. La voluntad del líder es equiparada a la Voluntad de Dios: "Vox arbitrii, vox Dei".

El Tipo tradicional

Deudor también de una sociedad de tipo tradicional pero con influencias de la sociedad moderna, el líder tradicional será llamado por el grupo en asamblea a ejercer sus funciones. Es electo por el grupo de entre los líderes candidatos. El líder tradicional puede haber tenido un origen carismático o estar inspirado por esa imagen, pero en la práctica, su relación con una congregación que ahora ha adquirido el estatus de "Iglesia" y ha asimilado el ideal democrático de las sociedades modernas, le confiere cuando degenera, una personalidad psicótica con tendencias maniaco depresivas.

Como señalaba mi profesor de psicología en Argentina, el Dr. N. Santos: "el sujeto amenaza frecuentemente en convertirse en un adicto institucional". Vale decir que se convertirá en un asiduo gestor de nuevas iglesias en las que prevalezca la institucionalidad, el orden, la disciplina, la ley, donde se afirme con "rigurosidad" los límites de la identidad pentecostal. Se opondrá, por lo general, a los cambios de mentalidad y las efusivas pero "confusas" manifestaciones

nuevas del Espíritu.

En el esquema pentecostal, pese a las apariencias, el líder tradicional no es necesariamente el líder de multitudes sino más bien el líder de "iglesias minoritarias" que no pasan de los 100 o 200 miembros. El tamaño del grupo tiende a estancarse o petrificarse, pues preocupado por donar identidad, controlarla y mantenerla, el grupo resta su movilidad, y tiende más bien a fijar y estabilizar las relaciones entre los miembros. Ese proceso institucionalizador, además de dar lugar a situaciones patológicas, cuando alega tradición, es el factor desencadenante de la involución sectaria de la iglesia pues impide la emergencia espontánea del nuevo liderazgo.

Autoritario y protector, el líder tradicional afirmará su jerarquía sacerdotal; será divulgador de la doctrina pentecostal de la cual se ha hecho especialista; adoptará formas litúrgicas fijas; seguirá un estilo de piedad moderada; y afirmará los dogmas de la Pentecostalidad.

Manejando una especie de teología testimonial, pre lógica aún, se constituirá en el "maestro" adoctrinador del grupo. Tal función docente, por lo general entra en conflicto con la función carismática, más bien profética.

Por función carismática debemos entender aquí aquellas acciones culturales pneumáticas que, especializadas, toman la forma de "ministerios" y cuyo componente principal son los "dones espirituales" de los que habla la Biblia (1 Corintios 12; Romanos 12; Efesios 4; etc.).

A diferencia del líder carismático, el líder tradicional es dependiente del grupo, y aún cuando esté revestido de cierta investidura y de un status que lo diferencia del grupo, debe manejarse bajo la consigna gubernamental en la que, al contrario del esquema anterior, la voz del pueblo es la voz de Dios ("Vox populi, vox Dei").

El tipo "democrático" y el ideal teocrático

A estas alturas uno se pregunta si hay lugar en el pentecostalismo para el tercer tipo Weberiano de la "Jefatura democrática" y si, de última, puesto que se mueven dentro de una sociedad "democrática", los pentecostales no terminarían reproduciéndola. A mi juicio, la cuestión debe resolverse según el contexto social del grupo y según la ideología escatológica que éste maneje.

El pentecostalismo, basado fundamentalmente en la literalidad de la Biblia, ha pensado y desarrollado una ética social cuyos arquetipos procuran reproducir el modelo de "iglesia primitiva" y el modelo de sociedad teocrática del Israel pre monárquico.

Es, sobre todo, en su estadio de movimiento cuando el pentecostalismo intenta un estado teocrático en medio de una sociedad democrática. La disonancia social que tal empresa produce, lejos de llamarnos a la reflexión de si es o no una conducta psicopática, debería llevarnos a la reflexión de si con ello no se estaría gestando un tipo de mesianismo apocalíptico.

Resulta, pues, casi imposible pensar en el tipo de jefe democrático dentro de las organizaciones pentecostales en su estadio de formación. Sociedad hierocrática como es, el pentecostalismo enfatizará una eclesiología pneumática en sacrificio de una eclesiología histórica. Primará la "Profecía" por sobre el "Acuerdo"; la "Ley" sobre el "Amor"; y la "Teocracia" sobre la "Democracia".

Perseguirá principalmente el ideal "teocrático" según el cual el líder carismático se desenvuelva libremente, ya que este el espacio por excelencia para su realización personal.

El tipo apostólico y profético de liderazgo en la comunidad Post Pentecostal.

Según el apóstol Samuel Arboleda hoy podemos distinguir con la Biblia y en la vida contemporánea tres tipos de líderes, signados por hombres de Dios como Saúl, Jonathan y David.[13]

“Saúl fue levantado como líder que habría de encarar la nueva etapa del Israel monárquico, después de la teocracia. Representa al líder que no permita la emergencia de nuevos líderes. Un liderazgo establecido institucionalmente que cela el levantamiento de un nuevo liderazgo, Lo persigue y trata de cancelarlo.

David es levantado para rectificar las fallas del primero. Por ello representa al liderazgo emergente, pero que se afirma en torno al propósito que Dios tiene de guiar a su pueblo, tanto por la vía política (reyes) y religiosa (sacerdotes y profetas). El rey David asume el plan de Dios para Israel. A partir de esta alianza es capaz de soportar toda hostigamiento. Es un tipo de líder en Israel que levanta otros para que junto con él pelen a favor de su pueblo (los “valientes de David”).

Es con el liderazgo de David que Israel vive su etapa más gloriosa.

Entre estos dos personajes, aparece Jonathan que encarna un liderazgo vacilante que ama a Saúl y también a David. No quiere dejar el modelo de liderazgo de Saúl, pero también apoya el modelo de David. Es un liderazgo que muere temprano, aplastado por la indecisión.

Saúl representa al viejo liderazgo, y David al nuevo. Jonathan, siendo joven y pudiendo haber tenido un destino distinto si seguía el modelo de David, sin embargo muere junto con Saúl y con ello mueren los dos proyectos que no se ajustan al plan de Dios. Esto significa que el liderazgo indeciso al final muere juntamente con el viejo (Heb 8:13; 10:9”).

La administración del poder

¿Cómo, pues, ejercen el poder los líderes pentecostales? La cuestión del poder (exousia y dunamis) y de la auctoritas en el pentecostalismo tiene dos direcciones según sea el tipo de liderazgo que prevalezca: el carismático o el tradicional.

El líder carismático que realiza un ministerio apostólico, cual es la de ser fundador de una comunidad pentecostal, declarará a sus discípulos haber recibido su Autoridad del mismo Dios. Este es un poder que se impone mediante la fuerza del Espíritu y los creyentes que buscan consagrarse lo aceptarán de muy buena gana, pues goza del privilegio de la unción divina y la sucesión apostólica le ha venido por “imposición de manos” del Presbiterio a través de un apóstol ya consagrado.

El líder Tradicional, en cambio, pudiendo hacer referencia a la misma investidura espiritual recibe su autoridad para gobernar de parte de la Denominación que lo eligió y consagró. Puesto que en este caso es el grupo el que le confiere autoridad, la administración del poder en última instancia estará en manos de la Asamblea.

Desde el punto de vista de la psicología social se puede decir que tanto en uno como en el otro caso, siempre es el

grupo el que confiere autoridad. La diferencia radica en los mecanismos de apelación y de legitimación, como veremos a continuación.

El líder carismático ejerce poder (y también abusa de él) gracias a que el grupo que lo sigue ha sido mentalizado en la creencia de que si el mismo Dios ha erigido al líder. Nadie, sino el mismo Dios, puede destituirlo. El grupo carismático no tiene, así, poder de censura sobre el líder. Si disiente con el líder, puede a lo más desligarse de su tutela, pero de ningún modo socavar los cimientos ideológico-religiosos del "poder divino" del líder.

El mecanismo de apelación usado en este caso, es el de la profecía y el carisma. Por profecía entendemos aquí aquella experiencia religiosa mística según la cual Dios comunica su voluntad por revelación directa a sus voceros llamados "profetas" (nabí) o videntes.

En el caso de los líderes Tradicionales el mecanismo de apelación no es la profecía ni el carisma, sino por el contrario, el acuerdo y la institucionalidad. La "palabra sagrada" de la Escritura tiene prioridad sobre la "voz del espíritu" del profeta, y la "norma" consensualmente aprobada (los Estatutos y Reglamentos) prevalece por sobre la "intuición" profética. Aquí la Denominación es la que controla el poder; ella unge, consagra, ordena y sanciona al "sacerdote". Si hay disconformidad, es el líder el llamado a retirarse de la congregación. El grupo, no obstante, es infalible.

Los criterios de autoridad.

En las sociedades carismáticas el criterio de autoridad es vertical y espiritualizante; se verifica o confirma mediante la realización de acciones taumatúrgicas (señales y prodigios: Marcos 16.20; Hechos 4.29 31ss) o mediante la imitación de los martirios de Cristo. Como señal de su apostolado, San Pablo decía "yo llevo en mi cuerpo las marcas del sacrificio de Cristo"

En las sociedades tradicionales, por ser "sociedades de tránsito", la institucionalidad y el consenso[14] prevalece, como hemos dicho, sobre el carisma. El criterio de autoridad es más bien horizontal y político y se verifica en el líder por su "habilidad de conducción", su experiencia en el gobierno de los grupos, y su calidad para representar al grupo en sus relaciones externas. Dicho en lenguaje popular, la "maniobra" política prevalece sobre el "prodigio", de igual modo como la religión triunfa sobre la magia.

La distribución del poder

¿Quiénes constituyen, entonces, los líderes carismáticos y tradicionales en el pentecostalismo y cómo se distribuyen los ministerios? Siguiendo la tipología bíblica, adoptada también por Roger Mehl en Francia[15], más conocida entre los evangélicos como el canon ministerial o ministerio quintuple (Efesios 4:11 y paralelos) debemos ubicar los "oficios" ministeriales dentro de los dos primeros tipos Weberianos que hemos mencionando.

Se ubicarían dentro del tipo de Jefe carismático los "apóstoles", los "profetas" y los "evangelistas" pentecostales y cuantas personas desarrollen los dones espirituales (1 Cor. 12.8 10), así como aquellos que afirmen ser investidos de una autoridad divina otorgada por revelación o llamado profético, sin mediar necesariamente el juicio del grupo.

Los "pastores", los "maestros" y los "administradores" en general, se ubican con propiedad en el tipo tradicional de liderazgo pentecostal.

Tal discriminación o distribución de los ministerios, sin embargo, resulta teológicamente arbitraria, pero desde el punto de vista psico-social, permite dibujar las tendencias y los estadios por los que atraviesan las comunidades cíclicas, que evolucionan e involucionan, como el pentecostalismo.

Lo que da unidad ideológica y socializadora a estas especializaciones, quizá sea la "imagen social" de referencia que fue plasmada en la infancia del pentecostalismo latinoamericano como en la gran mayoría de otras iglesias evangélicas. Me refiero a las imágenes del "Misionero" y del "Hacendado" (capataz, caudillo) feudal o señorial. Dos imágenes de personalidad social que aparecen en ambos tipos de jefes cada vez que intentan plasmar algún modelo societal.

Mientras el tipo de jefe tradicional modela su comunidad y se encamina con ella hacia la formación de una comunidad religiosa con incidencias sociales y reproduce el modelo tradicional de sociedad de la que es parte, el tipo de jefe carismático no hará otra cosa que reproducir también el modelo de sociedad "primitiva" (pastoril o rural) de la que emergió. Pero en uno y otro caso, predomina la "jefatura" más bien que el "sistema social" a reproducir.

Otro hecho importante en el liderazgo pentecostal es el predominio del matriarcado sobre el patriarcalismo. Si bien el gobierno visible, por influencia de una ideología y sociedad machistas, recae sobre los varones, en las comunidades pentecostales el matriarcado (liderazgo informal de las mujeres líderes) deja sentir su presencia no solo en su coparticipación en el ministerio, sino también, y fundamentalmente, en la aspiración al poder sobre el grupo.

No es del todo alocada la hipótesis de que muchas de las divisiones o secterizaciones pentecostales tengan su origen en el "consejo" de la esposa del líder ó de cierta "profetiza" que avizoró un cambio por venir. Está demás decir que no se trata de una derivación de la culpa sobre la mujer, sino más bien de la reivindicación de su posición y su igualdad de derecho a gobernar que no siempre es bien comprendido.

SEGUNDA PARTE: TEOLOGIA Y HERMENÉUTICA POST PENTECOSTAL

1. EL OCASO DEL PENTECOSTALISMO

El pentecostalismo que pasó

Todos los movimientos religiosos como los movimientos sociales y culturales tienen siempre un comienzo, un auge, un ocaso y un final. El ocaso y final de uno implica por lo general el nacimiento de uno nuevo con características heredadas del anterior, pero a su vez con características propias que no siempre son fáciles de reconocer y comprender.

Usualmente tendemos a interpretar lo nuevo como deformación, desviación o malformación del movimiento ya instituido. A los teólogos pentecostales nos pasó un chasco. Cuando nos estábamos esforzando en describir (y hasta ilusoriamente reconocer) con categorías cada vez más precisas la naturaleza del movimiento en cuestión[16], nos dimos con la sorpresa que aquello que no lográbamos comprender en éste, acaso si era un otro movimiento radicalmente distinto.

En el ámbito religioso y a nivel del sistema de creencias, se experimenta como una herejía la racionalidad (discurso fundado sobre la experiencia) de un movimiento que reclama un sustento bíblico diferente al tradicional, o como un escándalo si apela a aspectos éticos que no coinciden con la normatividad o el cuadro de valores y el estilo de vida anteriores.

Lo que pasó en realidad es que cambiaron los criterios de juicio a raíz de experiencias nuevas en la vida religiosa. Ocurrió una especie de nueva conversión (metanoia) que operó como nueva racionalidad para explicar lo experiencia reciente de lo sobrenatural[17].

Al cambiar los criterios de juicio y de valor, cambiaron simultáneamente los cánones que regían la hermenéutica[18] que acompañó al antiguo movimiento. Peter Berger ha dicho con razón que, en el futuro, “el reconocimiento de lo sobrenatural será sobre todo una reconquista de apertura en nuestra percepción de la realidad”[19]. Esto, como es de suponer, genera un conflicto de interpretaciones como lo describe muy bien Paul Ricoeur[20] al discutir la diversidad de corrientes de interpretación de lo sagrado de fin de siglo[21]. Y de alguna manera, por su carácter circular y dialéctico, las interpretaciones afectan al objeto de estudio.

En este fascículo nos referiremos permanentemente a la experiencia, por que vale la pena explicar el sentido de su uso. Utilizamos la palabra experiencia en unas cinco acepciones importantes:

1. Experiencia como la aprehensión por un sujeto de una realidad, una forma de ser, un modo de hacer, una manera de vivir. La experiencia es entonces un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprendido.
2. La aprehensión sensible de la realidad externa. Se dice entonces que tal realidad se da por medio de la experiencia, también por lo común antes de toda reflexión, es decir --y como decía Husserl-- “pre-predicativamente”.
3. La enseñanza adquirida con la práctica. Se habla en consecuencia de la experiencia en un oficio y, en general, de la experiencia de la vida.
4. La confirmación de los juicios sobre la realidad por medio de una verificación sensible de esa realidad. Se dice por ello que un juicio sobre la realidad es confirmable, o verificable, por medio de la experiencia.
5. El hecho de soportar o “sufrir” algo, como cuando se dice que se experimenta un dolor o una alegría, etc. En este último caso, la experiencia aparece como un “hecho interno”[22]

La experiencia de lo sobrenatural es en sí misma verdadera para el sujeto que la vive y su veracidad no puede ser cuestionada por un sujeto externo. Sólo puede constatarse su autenticidad[23] y legitimidad, y si se entra en la misma dimensión o la misma lógica, puede ser también extensible a otros.

Ahora bien, ¿dónde estaría entonces la clave que permitiría desentrañar el nudo gordiano del problema?.

A mi juicio, en la comprensión de la experiencia nueva que generó la nueva racionalidad, es decir en la lectura apropiada de la reafirmación del carisma apostólico y profético, así como en el uso consecuente de un nuevo instrumental de comprensión[24] que llamaremos provisionalmente Herme-néutica del Espíritu (HDE).

El Post-Pentecostalismo y la Post-modernidad

Con relación a lo que ocurre en nuestras tierras hoy, yo veo la generación del cambio en la nueva unción que ha caído sobre los creyentes que oran buscando un avivamiento (revival).

En la nueva terminología se la conoce como el “manto profético” de Elías que desata lo sobrenatural en una nueva dimensión no antes vista (una doble porción del Espíritu) y que se expresa visiblemente en una investidura profética y apostólica, afectando radicalmente al liderazgo y provocando la explosión o crecimiento de las Iglesias, de manera similar a lo que ocurrió en el siglo primero, inmediatamente “después de Pentecostés”:

Multitudes (3,000; 5,000 y muchas más) personas se convirtieron a Dios (Hch. 2:41; 4:4) “...y el Señor añadía a la iglesia cada día aquellos que habrían de ser salvos” (Hch. 2:47), ya que en aquellos días los cristianos permanecían en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan, y en las oraciones (Hch. 2:42). Muchas maravillas y señales eran hechas por los apóstoles (2:43) de tal modo que tenía aún el favor de todo el pueblo (Hch 2:47). “Y Dios hacía milagros extraordinarios por mano de Pablo de tal manera que aun se llevaban a los enfermos los paños o delantales de su cuerpo, y las enfermedades se iban de ellos y los espíritus malos salían...” (Hechos 19: 11-12ss)

Y antes que la expresión pase desapercibida, quiero remarcar el “después de”, que es lo que da sustento a esta explicación mía. El “después de” es precisamente aquello que yo nombro ahora como Post Pentecostalismo.

En efecto, a más de un siglo de manifestaciones pentecostales en el mundo, se ha venido a sumar una experiencia nueva con relación a lo sagrado que se expresa en la reafirmación de todos los ministerios, con especial notoriedad el profético y apostólico, al punto que los propios pentecostales mal equipados para discernir este suceso del Espíritu, cuestionan su veracidad y con ligereza lo rechazan calificándolo de herético. Con la gracia y el favor de Dios, algunos años más adelante, amanecerán a la verdad del asunto y buscarán experimentarlo también, como ha sucedido anteriormente con el propio carisma pentecostal[25].

Como se aprecia en la vida religiosa cotidiana o en la experiencia colectiva de los ministerios extraordinarios, con el Post Pentecostalismo no asistimos a una negación o a una superación total del pentecostalismo anterior.

Asistimos, en mi opinión, a una nueva transformación (aufhebung) en el orden del conocimiento de lo sobrenatural del pentecostalismo tradicional (que maneja una lógica diferente y tal vez más radical), con relación a la Experiencia del Espíritu[26].

El Post-pentecostalismo es en un sentido una consecuencia de él y en otro una ruptura del mismo.

Tal vez la mejor y la más fácil ilustración de esto se aprecie en lo que le ocurrió al judaísmo del primer siglo cuando le nació el cristianismo desde el interior de sus propias entrañas.

El cristianismo es, como sabemos, una radicalización del judaísmo, al mismo tiempo que una reinterpretación de éste de cara a nuevas realidades, pero sobre todo de cara a una nueva experiencia espiritual: la experiencia del encuentro con el resucitado que los había capacitado para la misión y que ahora empoderados (Hch. 1:8ss) los envía como apóstoles a las naciones del mundo a predicar el evangelio con milagros y señales que acompañan su predicación (Mt 10:5-7ss).

Quien quiera ver en el cristianismo una identidad autónoma y sin herencia del judaísmo, se equivoca y hecha por tierra años de estudios históricos. Después de la experiencia cristiana con Jesús y la experiencia de su resurrección, el judaísmo ya no fue el mismo y el naciente cristianismo adquirió una nueva fisonomía que escandalizó a muchos de una manera más extrema que ante la experiencia anterior cuando sólo eran discípulos de Jesús o de un Juan el bautista[27]. Los apóstoles fueron calificados de locos y su predicación como locura, pues apelaron a una racionalidad desconocida para esa parte de oriente y occidente.

En la experiencia anterior, su enfrentamiento fue más bien de tipo religioso, de confrontación con las tradiciones de Israel y luego de tipo político cuando tuvieron que enfrentar al poder del imperio romano que los persiguió hasta la muerte. Jesús mismo fue la piedra de escándalo que los profetas de la antigüedad profetizaron a Israel. Los judíos más pertinaces rasgaron sus vestiduras cuando Jesús tuvo la osadía de encarnar al mismo Dios y terminaron movilizándolo al pueblo para crucificarlo.

No debemos olvidar que el problema de Jesús frente a los judíos giró sobre su mesianismo, es decir sobre la unción de profeta, sacerdote y rey, que posó sobre él para ejercer su ministerio siguiendo la más rigurosa tradición mosaica (Luc 4: 18-19), el advenimiento de Elías como señal del día de Yahvé (Mal. 4:5; Mr.9-11-13), así como sobre el linaje davídico[28]. Ser ungido y pretender continuar una tradición profética acarrea hoy, como en la antigüedad, el riesgo de ser considerado sino un blasfemo, al menos un loco o un tipo raro como lo fue Juan Bautista, el más grande de los profetas según el calificativo del propio Jesús.

Por ello, la teología novotestamentaria de la primera época, recogió sobretodo la manifestación de señales extraordinarias realizadas por Jesús como signo de la instauración del Reino de Dios en la Tierra. En tanto que la teología de inmediatamente después de la resurrección, giró en torno a la discusión de la lógica del cristianismo frente al judaísmo y al poder romano, relativos al poder de la palabra y la autoridad[29] a la se apeló para interpretar el suceso extraordinario de la resurrección de Jesús.

Mutatis mutandis, y a la luz de esa experiencia, podríamos decir que cosa semejante ocurre hoy con la transformación del pentecostalismo en la situación postmoderna. Aparentemente habría una coincidencia entre la post-modernidad, el pentecostalismo y el post-pentecostalismo.

Quien no intente al menos una descripción fenomenológica de la religión y sus manifestaciones, y quiera establecer categorías o calificativos, fácilmente podría caer en afirmaciones irresponsables con relación a los movimientos religiosos.

Hay quienes, desconociendo el proceso que viven los movimientos religiosos, afirman que aquello que se manifiesta hoy como grotesco, novedoso, inusual, no tradicional, creativo, sorprendente, en el pentecostalismo o en la religiosidad popular más amplia, no es otra cosa que un signo de la postmodernidad. Desde este punto de vista, el neopentecostalismo en su conjunto sería un epifenómeno consecuente del ocaso de la modernidad o una de las características de la post-modernidad[30].

La cultura y su amplio elenco de manifestaciones ha sido uno de los ámbitos que mejor ha reflejado y ha dotado de un nuevo lenguaje y una nueva imaginería a la contemporaneidad.

La crisis de la postmodernidad manifiesta en el pensamiento filosófico, en las ciencias y en las expresiones artísticas han puesto de relieve las limitaciones sobre las que se habían basado los preceptos de la modernidad euro-occidental, y la necesidad de replantear sobre nuevas bases el conocimiento del cosmos y la naturaleza humana. En este proceso ha influido no sólo el propio devenir de la sociedad occidental y la crisis de civilización experimentada a lo largo del siglo XX, sino también el encuentro con otras formas de cultura y con otras civilizaciones[31].

Las manifestaciones carismáticas más inusuales como las caídas al suelo después que el ministro impone las manos, las rizas de gozo en medio de la liturgia, las danzas litúrgicas que recuerdan a las del antiguo Israel, las declaraciones proféticas por el bienestar de una nación, así como cualquier otro género de manifestación espiritual como la liberación de posesiones demoníacas y hechicerías, la incrustación milagrosa de dentaduras de oro o marfil en los fieles, entre otras manifestaciones más alucinantes, son fácilmente confundidas con las prácticas parecidas de la New Age (nueva era) tales como la precognición, regresionismo, magia, esoterismo, control mental, las teorías del pensamiento positivo, y tantas otras.

Aunque en ocasiones la diferencia puede ser muy fina y parecieran coincidir en el terreno de lo mágico ---que dicho sea de paso es parte de la religión, de todos modos los creyentes sí perciben una diferencia sustantiva. Teológicamente hablando la diferencia es cualitativa, debido no solo a la naturaleza de la experiencia[32], sino y sobre todo a la intencionalidad y a las motivaciones que acompañan o administran tales prácticas. A qué divinidades se dirigen y con qué intencionalidad se las practica, serían las preguntas de rigor.

La afirmación reciente de la Pentecostalidad

Tal vez la pregunta lógica vaya dirigida a la categoría Pentecostalidad que imprimí hace ya varios años. Para entonces definí la Pentecostalidad como aquella experiencia universal que expresa el acontecimiento de Pentecostés en su calidad de principio ordenador de la vida de aquellos que se identifican con el avivamiento pentecostal y, por ello mismo, construyen desde allí una identidad pentecostal[33]. La pentecostalidad sería así el principio y práctica religiosa tipo, informada por el acontecimiento de Pentecostés; una experiencia universal que eleva a la categoría de "principio" (arqué ordenador) las prácticas pentecostales y post-pentecostales que intentan ser concreciones históricas de esa experiencia primordial[34]

Ya para entonces entendía también la Pentecostalidad como un criterio epistemológico para hablar de la vocación de universalidad de la iglesia, y como categoría que permitiría superar las aporías de la novedosa pero precaria historización e institucionalización de los Pentecostalismos, al mismo tiempo que una notae[35] de la iglesia.

Hoy, a la luz de la nueva experiencia de la Iglesia con relación a las acciones del Espíritu de Dios, me permito afirmar que con la reafirmación del carisma apostólico y profético, asistimos a una expresión más precisa de la pentecostalidad. Con la expresión "nueva experiencia" nos referimos a la divulgación del ministerio quintuple, una sana teología de la prosperidad con sustento bíblico[36], la emergencia y presencia masiva de apóstoles y profetas al interior de iglesias pentecostales, la guerra espiritual, entre otras.

2. EL MINISTERIO QUÍNTUPLE Y LA REAFIRMACION DEL CARISMA APOSTÓLICO Y PROFETICO

La "reafirmación"[37] del carisma apostólico

Las iglesias pentecostales y carismáticas de América Latina vienen experimentando hace unos 15 o 20 años, una serie de cambios sustantivos en lo que se podría llamar la estructura orgánica de su liderazgo y en consecuencia en la constitución interna de un nuevo poder de conducción y organización de la iglesia.

Se trata en esta práctica de una novedosa, provocativa y fascinante reafirmación de los 5 ministerios (ministerio quintuple), según la carta de San Pablo a los Efesios 4:11 y siguientes. El texto reza:

"Y él mismo constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas; a otros pastores y maestros..."

Hasta no hace mucho los ministerios reconocidos por la gran mayoría de pentecostales en el mundo eran el evangelístico, el profético (con reservas), el pastoral y el docente, reservando con estricto rigor el ministerio apostólico para la iglesia cristiana del primer siglo, aunque en un sentido amplio siempre fue aceptado como vigente[38].

En efecto, los pentecostales reconocíamos como vigente el ministerio apostólico, pero el sentido que le dábamos era equiparado a la obra evangelística del misionero fundador en campos blancos, es decir de la fundación de iglesias en lugares (localidades, países o regiones) donde nunca antes se había predicado el evangelio.

El argumento esgrimido era que tanto los apóstoles y profetas son el fundamento sobre el cual nace y se fortalece la iglesia (efesios 2:20) hasta la parusía o segunda venida de Cristo, y que el canon[39] y la revelación[40] sobre los que la iglesia se rige en materia de fe y conducta, ya están cerrados.

La iglesia del Nuevo Testamento, especialmente aquella que se vislumbra en el libro de Hechos de los apóstoles era, para el pentecostalismo clásico, el modelo perfecto de iglesia, inimitable en su naturaleza, pero extensible[41] en su condición de pueblo de Dios.

Todas las discusiones entre pentecostales y no-pentecostales radicó siempre en si el ministerio profético seguía vigente hasta hoy o no, pues las profecías según el testimonio bíblico se acabarán, cesarán las lenguas (glossolalia) y la ciencia hacia el final de los tiempos se acabará (1 Corintios 13: 8). El único testimonio profético más seguro reconocido por todos era el que está registrado en las Sagradas Escrituras (AT) y ratificado por el NT (Véase 2 Pedro 1:19).

La posición pentecostal argüía que la profecía existe, porque aun existen las lenguas extrañas de Pentecostés, de modo que la vigencia de unas (las lenguas y la ciencia en aumento) era el testimonio de la vigencia de las otras (las profecías) a la luz de una exégesis histórico-formal del texto en cuestión y del testimonio histórico[42]. Porque, además, la experiencia de Pentecostés y su sentido de promesa para todos los que están lejos, se inscribe en un contexto escatológico que culminará con el gran día terrible de Yahvé, cuando el sol se oscurecerá y la luna se teñirá de sangre. Y, según sabemos, eso aún no ha sucedido por lo que las manifestaciones anunciadas están entre ámbos polos: el Pentecostés originario (siglo I) y el fin de los tiempos (gr. escatoi hemera) hasta el advenimiento del Reino de los Cielos.

La posición no-pentecostal argumentaba que aceptar las profecías hoy era señalar que el canon (regla de fe del cristianismo) aun permanecería abierto después que el dogma fundamental de la iglesia se selló en los grandes Concilios de Nicea[43] y Calcedonia[44], S. IV DC).

Aceptar la vigencia del ministerio profético según los no-pentecostales podría implicar restarle autoridad a las Sagradas Escrituras y dar paso a las más diversas y subjetivas[45] arbitrariedades con relación a la inspiración divina, única e inerrante.

El debate en torno a la vigencia del ministerio profético estaba ligado a la discusión de si Dios aún habla hoy de forma audible, a través de profetas, o si por el contrario sólo lo hace sólo y exclusivamente mediante las Sagradas Escrituras con el auxilio de la iluminación del Espíritu Santo. De si la revelación está abierta o está cerrada.

El acuerdo final entre las partes se selló cuando pentecostales y no-pentecostales zanjaron la discusión admitiendo que "Dios está presente y no está callado" (Francis Schaeffer) pero que las profecías de hoy no tienen el mismo valor o autoridad que las profecías bíblicas, dejando las primeras para la edificación de la iglesia o equiparándolas —como lo hicieron algunos teólogos— al testimonio de la predicación homilética asignándole sólo una función litúrgica. La solución en realidad era simple, sólo que había que tener en cuenta los varios sentidos de la Revelación como suceso, palabra, persona y signo[46]. Confundir Revelación con Sagrada Escritura y ámbas con Palabra de Dios, condujo a estos errores.

Ahora bien, ¿qué ha pasado con la reciente emergencia del ministerio apostólico y profético?

Durante los últimos 20 años más o menos, especialmente en los Estados Unidos y Centro América, se ha levantado un movimiento de revitalización de la iglesia que sostiene la vigencia del ministerio apostólico, arguyendo que se trata de una revelación[47] ad portas de la segunda Venida de Cristo, algo así como un desvelamiento especial de última hora cuyo propósito primordial es movilizar a la iglesia para alcanzar a todas las naciones con el mensaje del evangelio antes de la Parousía o segunda Venida de Cristo.

O se acepta o se rechaza tal posición, todo depende del perfil teológico de la iglesia, del grado y modo de su espiritualidad y de los criterios de verdad que maneje en su andamiaje hermenéutico. Si la iglesia o sus líderes aceptan la posibilidad de una “revelación abierta o continua”, entonces estarán en la disposición de aceptar la posibilidad de una “reafirmación” e instauración del ministerio y autoridad apostólicos, así como para reconocer como válidos una diversidad de manifestaciones espirituales.

Sin embargo, la experiencia religiosa nos enseña que no se adquiere primero un instrumental hermenéutico nuevo (teoría) y como consecuencia se produce una experiencia nueva (acción). Lo que ocurre siempre es que primero se da el suceso de una nueva experiencia con lo sagrado sobrenatural y esta provoca en consecuencia una racionalidad distinta (una lógica) que obliga a una reformulación de los antiguos principios de interpretación, es decir, de la hermenéutica como instrumento de verificación de su verdad. El vino nuevo exige entonces una renovación de los odres viejos, tanto en el sentido de la renovación de estructuras institucionales como en el de las mentalidades y criterios de juicio y de verdad.

Líderes o dirigentes destacados de iglesias pentecostales, incluso de iglesias históricas con sed de renovación, están aceptando la emergencia del ministerio apostólico y su instauración en el marco de sus Denominaciones religiosas. Esto les ha llevado a cambiar la nomenclatura de su liderazgo nuevamente, pues ya en un pasado reciente algunos líderes pasaron de ser “Presidentes Nacionales” (estructura democrática) a “Obispos Presidentes”, adoptando así una estructura episcopal.

Ahora, por el contrario, están pasando de ser “Obispos presidentes” a “Apóstoles”. El problema se produce precisamente porque no siempre los jefes de la iglesia reciben esa unción profética y apostólica, pues sus ocupaciones administrativas y el embelesamiento del poder eclesiástico—por decir lo menos— los ha llevado a rutinizar el carisma (Weber) y rechazar las manifestaciones del Espíritu. En su lugar, los menos empoderados son los que ahora, gracias a esa “nueva unción”, adquieren una jerarquía distinta, una autoridad espiritual y un status mayor.

Como en los orígenes del cristianismo, este nuevo empoderamiento se da entre los sectores marginales de la iglesia, entre aquellos que por su necesidad material y su relegación política, oran fervorosamente y recibieron un nuevo poder.

Se trata entonces de una nueva identidad social en el orden religioso que los coloca ante la opinión pública como los especiales ungidos de Dios para crear un nuevo orden en medio del ordenado pero viejo y caduco orden eclesial.

Esperamos que esta renovación o revitalización de la iglesia, no se quede en el interior del Templo o en las comodidades de la ciudad, sino que en la mejor tradición profética de Elías, Eliseo y Juan, el bautista, esa voz que clama en el desierto convoque al arrepentimiento de las naciones exigiéndoles el establecimiento de la justicia y la paz y se preparen para el gran día de Yahvé. Y aquí me parece oportuno señalar que en este sentido, el movimiento profético es un signo escatológico para apurar a la iglesia a cumplir poderosamente su misión en la tierra.

El antiguo manto de Elías sobre Eliseo

En la comprensión teológica de los nuevos empoderados, este revival se interpreta como una transferencia de poder que procede del Espíritu Santo, pero que se canaliza a través de la imposición de manos de un nuevo presbiterio, el presbiterio apostólico[48]. La finalidad de este poder es, como hemos dicho, avivar a la iglesia para que cumpla con su

misión de evangelizar a todas las naciones y para que salga de su estancamiento institucional.

Era de esperarse que emerja un nuevo poder, pues las propias iglesias pentecostales y carismáticas han perdido la dinámica que otrora los había empoderado: el carisma del espíritu evangelizador y la manifestación de ese poder con señales y portentos milagrosos extraordinarios. En otro momento me he referido a este fenómeno como "la despentecostalización de los pentecostalismos": un advertido enfriamiento a raíz de sus naturales procesos institucionalizadores, tras más o menos 100 años de historia, pero también un descuido en el cultivo de su espiritualidad y la santidad de vida.

En la tradición bíblica, cuando Elías fue arrebatado al cielo en un carro de fuego, transponiendo la muerte, le dejó su capa o manto a su discípulo Eliseo a fin de que éste continuara su oficio de Profeta (Cf. 1 Ry. 19:19-21 y 2 Ry. 2:1-25). Al recibir el manto (interpretado como la investidura o autoridad profética) Eliseo quedó empoderado con el espíritu profético de Elías. Bajo esa unción[49] Eliseo pudo realizar portentos y señales, como abrir el Río Jordán en dos, rememorando la acción salvífica de Moisés al cruzar el mar muerto y liberar a Israel de manos del Faraón Ramsés II (Exodo 14).

Es a esta unción que nos referimos al describir el movimiento de reafirmación apostólica y profética en las iglesias de hoy. Se trata, pues, de un nuevo empoderamiento post-pentecostal, que reclama para sí una doble unción del Espíritu como equipamiento para realizar la misión de Dios de ir por todo el mundo anunciando la llegada del Reino, sanando leprosos, resucitando a los muertos literalmente, echando fuera demonios e impartiendo la gracia de Dios como Jubileo del Espíritu[50].

3. ¿ES EL FIN DEL DENOMINACIONALISMO?

Ahora, bien, la emergencia de apóstoles y profetas no alude a una simple etiqueta o una designación honorífica que se coloca sobre los mismos ministerios anteriores. Se trata de una nueva estructuración del poder religioso, porque automáticamente alguien que es reconocido y consagrado apóstol en el marco de un culto carismático extraordinario, pasa a colocarse como en un nivel superior en la jerarquía del liderazgo existente, más allá de los marcos o límites denominacionales.

Vale decir que ahora el apóstol Juan Pérez (para poner un ejemplo concreto) pasa a ser de hecho una autoridad espiritual por encima incluso del Obispo presidente de una denominación con estructura episcopal. Y, según se entiende en este ámbito, resistirse a aceptar esta investidura es como resistir a la misma autoridad divina delegada por el Espíritu Santo. Todo depende, por supuesto, del respeto que tengan los líderes por lo sagrado y de su grado de apertura a las manifestaciones escatológicas del Espíritu, para que acepten o rechacen, conozcan y desconozcan, reciban o expulsen, la unción apostólica y profética.

Las consecuencias de este nuevo movimiento de reafirmación apostólica y profética, todavía no son percibidas por la gran mayoría de las iglesias, pero en los próximos años si bien esperamos no cause estragos en las iglesias, al menos, advertimos, podría movilizar a las iglesias en la dirección de una renovación de las estructuras haciéndolas más dinámicas.

Como quiera que sea, como teólogos estamos en el deber de estudiar este movimiento y verificar su validez, a la luz de la Biblia y la historia de la iglesia (la parádoxis cristiana) y a la luz de la teología histórica y la actual experiencia del Espíritu.

Estamos, pues, ante una carismatización más radical de la iglesia o frente a la instauración de un nuevo poder religioso, que tarde o temprano deslizará a un segundo plano las elecciones democráticas del liderazgo, y a los requerimientos académicos como único requisito para su nombramiento como autoridades eclesiásticas. De ser así, habríamos llegado tal vez al fin de las denominaciones tradicionales con sus requerimientos y exigencias burocráticas.

Lo que falta ahora es una discusión sobre las fronteras territoriales de gobierno, pues de no ponernos de acuerdo en el futuro tendremos apóstoles que reclamarán autoridad sobre una jurisdicción (diócesis) más amplia, o sobre otras parroquias o jurisdicciones donde no exista un apóstol que la gobierne.

Las preguntas que quedan por resolver son las siguientes:

¿Cuáles son los criterios para verificar la autenticidad y vigencia de los ministerios profético y apostólico?. ¿Serán criterios teológicos (y por ello mismo lógicos o de razonamiento sistémico) o serán, por la naturaleza del tema, criterios espirituales y, en consecuencia de “discernimiento espiritual”?

¿Qué base bíblica habría para fundamentar la vigencia del ministerio apostólico hoy y cuál aquella que lo niegue?.

¿Quién o qué autoridad controlará al poder apostólico? En otras palabras, ¿a quiénes darán cuenta los apóstoles y los propios presbiterios apostólicos en cuanto a conducta y fe, si ellos están por encima de todo poder eclesiástico reconocido jurídicamente?. ¿Es la cadena de autoridad o cobertura apostólica el mecanismo suficiente para la sana administración del carisma?[51]

¿Cuál es el lugar de los Concilios Nacionales e Internacionales para regular el uso o ab-uso de poderes, así como para vigilar —si esto fuera posible—la satanización de lo nuevo sólo porque no se ajusta a la tradición?.

¿Tendrán los Concilios o Presbiterios Locales poder de control sobre los falsos apóstoles que los hay y causan división en las iglesias?

¿Sobre qué marco jurídico puede actuar la ley civil en caso de abusos, si éstos no respondieran a ninguna institucionalidad más allá de ellos mismos? ¿Se apelará a las autoridades terrenales bajo criterios seculares?

En la época del apóstol San Pablo hubo falsos apóstoles. Fue necesario entonces buscar criterios bíblicos y de testimonio personal para controlar posibles abusos, pero en última instancia era la iglesia reunida en asamblea orante y deliberativa la que debía cuidar el orden y la disciplina. Hacia el siglo XII, por otras causas en Avignon, Francia, un clérigo se autoerigió como Papa y excomulgó al papa ya existente, a lo que éste respondió igualmente con la excomunión. El poder final lo tuvo la iglesia, quien es después de todo la que decide reconocer o no un poder religioso por sobre otro.

Le pasa lo mismo a los pentecostales con relación al protestantismo, y a los ortodoxos con relación al protestantismo y catolicismo-romano en materia de investidura ministerial: Una descalificación mutua sin que medie un ente mayor que haga el papel de árbitro. Cuando esto sucede, todo queda librado al espíritu de la cultura, a la responsabilidad ética, y --Dios de por medio-- sólo el tiempo y la distancia se encargan de mostrar entonces su hierro o veracidad.

Apostolado y gobernabilidad eclesial

Esta aproximación plantea la pregunta de si es posible una democracia al interior del pentecostalismo, siendo que como agrupación religiosa el pentecostalismo es una estructura relativamente autónoma[52] de la sociedad o de sus condicionamientos sociales.

Aquí me parece importante subrayar el hecho de que las estructuras religiosas se forman precisamente en el seno de estructuras mayores que la condicionan a veces de por vida. Todos conocemos, por ejemplo, el caso del pentecostalismo chileno que quedó estructurado en su organización interna por el metodismo que obró como Iglesia Madre heredándole el sistema de gobierno episcopal.

No fue así en el caso peruano, cuyo sistema congregacional, es una herencia de las Asambleas de Dios de los Estados Unidos. El nuestro, aún cuando es de origen americano, se forma justamente en el seno de una sociedad marcada por el catolicismo romano, más bien jerárquico, patriarcal y hegemónico. Por eso son posibles dos tipos de estructura y organización religiosa: el congregacional y el episcopal.

Como sabemos, el congregacionalismo es la forma o política de gobierno de la Iglesia en la que cada iglesia local es totalmente autónoma en cuanto a su gobierno. El término se emplea también en un sentido genérico o para referirse al desarrollo histórico específico del movimiento congregacionista, que tuvo su origen en el puritanismo inglés, o para designar a un grupo específico que se haya desarrollado dentro de esta tradición, que no es el uso que le damos aquí. El congregacionalismo al que nos referimos contrasta con las políticas jerárquicas del sistema episcopal y del presbiterianismo.

El sistema episcopal sostiene que la autoridad de la Iglesia debe ser ejercida por la orden de los obispos.

Los Presbiterianos están organizados según una estructura jerárquica en orden ascendente: la congregación local, el presbiterio (que representa a una serie de congregaciones), el sínodo regional y una asamblea general que supervisa todo lo anterior. Cada una de estas entidades presbiterianas ejerce una cierta autoridad sobre aquellas entidades que la constituyen. Las diferencias dentro de estas políticas podrían ser aclaradas por su poder para decretar. En el sistema episcopal, toda la responsabilidad recae sobre los obispos; en tanto que en el sistema presbiteriano, recae sobre el presbiterio o cuerpo pastoral directivo, dando lugar a un ministerio colegiado.

En el caso de la Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú, para colocar otro ejemplo concreto, la responsabilidad recae sobre el Presbiterio Nacional que representa a la Asamblea General. Pero en el congregacionalismo, cada iglesia local puede nombrar a su propio ministro. El congregacionalismo es la política de muchas entidades religiosas, aparte de aquellas que han utilizado el término "congregacional" como nombre para su agrupación; dentro de éstas se incluyen tanto bautistas como unitaristas.

Durante estos últimos 7 años hemos observado en el Perú, una tendencia más autárquica, bajo el signo de la "investidura apostólica", que se viene imponiendo en los medios pentecostales, especialmente en los sectores fuertemente influenciados por liturgias centroamericanas (Guatemala, Costa Rica), y colombianas.

El problema de la sucesión apostólica, otrora característico del catolicismo primitivo, en la baja edad media, ha sido revivido hoy en su forma pentecostal, bajo el signo de la reafirmación apostólica y profética en el desarrollo del ministerio quintuple.

No es que los ministerios apostólico y profético hayan estado ausentes entre los pentecostales sino que, coincidente con regímenes autoritarios, una tímida y formal democracia social se venía imponiendo en las formas de gobierno pentecostales y había rutinizado el carisma, desplazando el ejercicio integral de los ministerios para la misión.

Las iglesias que han aceptado la vigencia de los 5 ministerios, han adoptado una estructura de gobierno presbiterial y apostólico con consecuencias radicales para la organización de la iglesia, rompiendo las fronteras denominacionales. Tanto es así que han cambiado las nomenclaturas del liderazgo de superintendencias o presidencias nacionales, a las de un plausible colegio apostólico de hecho (facto), aunque no se haya afirmado de derecho (jure).

Se ha producido entre estos post-pentecostales una transición del sistema congregacional al episcopal, propio del anglicanismo anterior al metodismo y, posteriormente, un deslizamiento del episcopalianismo al presbiterio y equipo apostólicos. Debe destacarse, sin embargo, que el fenómeno de la reafirmación apostólica ha permeado también la tradición

evangélica más amplia, y no solo la pentecostal, ocasionando más de una crisis de identidad eclesial, incluso cismas.

El llamado “modelo de los doce” o G12[53] relacionado con el de la “iglesia celular” (trabajo con células en hogares por grupos de siete o doce) ha promovido e incentivado la participación de la membresía y ha logrado democratizar el poder. Si bien éste se ha concentrado con mayor fuerza sobre el líder que tiene la investidura apostólica y, por lo mismo, la autoridad divina, el poder se distribuye en los 5 ministerios y entre todos los demás dones o carismas[54] que fluyen en las células de crecimiento.

En este esquema, no existe más la elección democrática del pastor de la iglesia. Es más, toda búsqueda democrática de ejercicio de la gobernabilidad pastoral bajo este esquema podría ser ampliamente criticado por los fieles como antibíblico.

Pese a las duras críticas que la instauración del poder apostólico está recibiendo en nuestro medio, debo decir que creo en la sinceridad de los que han sido llamados a este ministerio. Los problemas resultan no de su investidura divina, ni de su vocación al martirio –que es la marca de un buen apóstol— sino de la falta de acuerdo entre los diferentes grupos religiosos, así como de la ausencia de un colegio ministerial que regule las posibles y latentes desviaciones.

Para el caso, no creo que el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) pueda ejercer en el momento algún control sobre este impase jurídico, por algunas razones que a continuación señalaré.

Primero, porque se trata de un Concilio que está más preocupado en vigilar el trato que da el Estado Peruano a sus iglesias miembros. En segundo lugar, porque expresamente el Concilio no desea regular las doctrinas de las Denominaciones miembros y no tiene ningún poder sobre las iglesias independientes. En su lugar busca organizar la cooperación en materia de testimonio social y, cuando mucho, de organizar la presencia evangélica en la sociedad para lograr mejores impactos. En tercer lugar, y esto me parece importante, porque la mayoría de los directivos del CONEP no manifiesta una preocupación sincera por estos problemas “espirituales”, ya que al menos en los últimos 10 años no han generado un mínimo debate teológico público sobre las fronteras denominacionales y sus limitaciones para la unidad de la iglesia.

A pesar de lo dicho, no estoy tan seguro que sea beneficiosa la institución de un ente regulador, como ser por ejemplo, un colegio ministerial[55], una especie de magisterio amplio; pero haría falta en su lugar una conciliación nacional que discuta cuestiones teológicas (incluida la realidad social del país) y que, luego de escuchar a las partes, dirima o de orientaciones pastorales con relación a las diversas corrientes que pueblan hoy los aires ya bastante enrarecidos del pueblo evangélico peruano.

Esta labor conciliar, de búsqueda de unidad en medio de la diversidad, de consenso, de discernimiento, sería la correcta función de un Concilio que aspire la representación del pueblo de Dios.

Las limitaciones del consenso en materia de doctrina

Estoy consciente que en materia de doctrina y fe el consenso democrático no es necesariamente un criterio de verdad, porque hay verdades que pueden estar veladas para la mayoría. Por el contrario, ocurre que a veces el disenso o una práctica a contracorriente y “escandalosa” pero motivada por un celo escritural, es el camino pujante hacia la verdad.

Los primeros cristianos, eran apenas unos doce hombres contra toda la religión judía, y sin embargo, su seguimiento a la Verdad de Cristo produjo el Cristianismo que ahora conocemos. Los reformadores del siglo XVI, igualmente, fueron

unos cuantos "iluminados" frente a un Magisterio representativo de la Iglesia Universal, pero la locura de estos pocos condujo a la renovación de toda la iglesia, con efectos hasta el presente.

Hay situaciones en las que el disenso es el primer paso hacia el consenso de justicia y equidad. La rebelión de Tomás Münzer y de los iluminados de la época de Lutero, aún cuando terminó en una matanza salvaje de los campesinos azuzados por el propio monje reformador, hizo posible años más adelante la reivindicación de sus derechos a la tierra, al agua del río, y a la recuperación de su dignidad por acción del Espíritu liberador. La herejía de hoy, como reza el dicho, se convierte en el dogma de mañana.

Lamentablemente en la actualidad los concilios evangélicos parecen estar más ocupados en cuestiones sociales, la acumulación de cuotas de poder así como en la búsqueda de alianzas con el Estado, aun a precio de sacrificar su identidad y función específicamente religiosas. Cuando no funciona como un consulado para misioneros extranjeros, se dedica a gestar declaraciones políticas, procurando ejercer un saludable testimonio público, pero descuidando el frente interno y la especificidad de su función eclesiástica.

Parece haber llegado el momento para un cambio sustantivo en la era de las denominaciones, y para la renovación de la auctoritas en el pueblo evangélico de este lado del hemisferio.

Tal vez la emergencia del post-pentecostalismo, junto con otras escisiones en el gobierno eclesiástico nacional[56], sea ya un síntoma del inicio de este cambio anunciado. sigue...

4. HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL ESPÍRITU COMO INSTRUMENTAL PARA ENTENDER EL POST-PENTECOSTALISMO

Como ya hemos señalado, al cambiar los criterios de juicio y de valor, cambian simultáneamente los cánones que rigen la hermenéutica y por consiguiente todo el discurso religioso.

Se requiere en consecuencia de un instrumental adecuado que permita el análisis apropiado de la nueva lógica.

Quiero proponer, en el limitado marco de este artículo, una "Hermenéutica del Espíritu" (HDE) como instrumental para la comprensión del fenómeno religioso contemporáneo referido a la reafirmación[57] de los antiguos carismas apostólico y profético. Y digo reafirmación, porque los pentecostales siempre hemos creído y confesado la vigencia de todos los ministerios, así como la vigencia de revelaciones de Dios en su carácter de rehma[58] o palabra (y habla) de Dios.

Este apartado insinúa con temor y temblor los postulados básicos de una "hermenéutica del Espíritu" (que abreviaremos con las siglas HDE). Adviértase desde el principio que se trata de proponer un método de interpretación de la realidad a partir de una interpretación de las Escrituras, pero a la luz de la iluminación del Espíritu Santo para la cotidianidad de la vida religiosa.

En efecto, la realidad en la cual estamos y la cual siempre construimos (Berger y Luckmann) no es sólo ni únicamente la realidad material del mundo físico que poblamos. Hay otros ámbitos de realidad que es necesario reconocer y que –en el caso de lo espiritual--por su naturaleza sólo se puede conocer mediante una HDE. Hablo de aquello que los cristianos reconocemos como el "mundo del espíritu" o realidad espiritual, diferenciándolo del "mundo de los espíritus", campo de las teogonías accesibles desde una antropología de la religión.

Se trata, en el fondo, de retomar la idea del “Discernimiento del Espíritu” mediante el cual los creyentes pueden reconocer “los espíritus”[59] que perturban su comprensión y seguimiento a Jesús, llámese espíritu del error, espíritu de engaño, espíritu de iniquidad o anticristo.

El Punto de Partida de una HDE.

Para empezar es importante diferenciar entre un “punto de partida epistemológico” y un “punto de partida existencial”. Por lo general, los que no hacen esta distinción cometen errores semánticos que desvían la discusión hacia apologías innecesarias y revelan prejuicios que conducen a confusión.

Por punto de partida epistemológico entendemos la Revelación de Dios, como a priori del quehacer teológico y, por definición, la base de toda reflexión y hermenéutica teológicas. Los cristianos afirmamos que Las Sagradas Escrituras son y contienen la Palabra de Dios revelada a los hombres a través de la historia. Como tal, son el registro de esa revelación, y constituye el punto de partida referencial y el horizonte desde donde construimos nuestra teoría del conocimiento religioso.

El nuestro es, por eso, un conocimiento revelado en el sentido de que se basa en la revelación que ha sido escrita por hagiógrafos o santos hombres de Dios, inspirados por el Espíritu Santo. El discurso teológico, que es un discurso situado y que se construye desde este referente expresa, no solo en sus significados y significantes, sino en su estructura misma, la naturaleza de esta revelación como proviniendo del Dios que está más allá de nosotros mismos y de todo condicionamiento histórico. El incondicional del que Paúl Tillich solía referirse en su teología sistemática y su teología de la cultura. Ese Dios que se hizo hombre en Jesús de Nazareth y nos reveló al mismo Dios.

En teología entendemos que La Revelación, definida como la automanifestación de Dios al Hombre con un propósito creacional y salvífico, es epistemológicamente anterior a la Realidad y la que provoca revelaciones (en plural) en los creyentes.

El punto de partida existencial, en cambio, es la misma experiencia religiosa individual y colectiva. Pero, a diferencia del punto de partida epistemológico, el punto de partida existencial es históricamente anterior a la Revelación, pues desde ella empezamos todo proceso cognoscitivo de interpretación en el horizonte religioso.

Nuestra vida cotidiana plantea una serie de preguntas existenciales y reclama una respuesta que llene o satisfaga la sed de sentido que tenemos como seres creados. Por eso, es natural que en los procesos exegéticos el punto de partida sea nuestra situación de vida y no la del autor del texto[60].

A este momento del proceso hermenéutico se le conoce con el nombre de eiségesis en su sentido positivo, pues todo intérprete de manera inconsciente introduce en el texto bíblico cuestiones y planteamientos contemporáneos que no siempre las planteó el hagiógrafo. Por el contrario, la eiségesis en su sentido negativo pretende hacer decir al texto lo que el texto no quiso decir y esto es deplorable en la interpretación bíblica.

Como ya dijimos y repetimos ahora, los criterios de juicio cambian a raíz de experiencias nuevas en la vida religiosa, produciéndose una especie de nueva conversión que opera como nueva racionalidad para explicar lo experiencia nueva de lo sobrenatural. Al cambiar los antecedentes, los consecuentes son ahora de una naturaleza diferente. La explicación de la nueva lógica ya no es posible con los estándares tradicionales de interpretación, por lo que se hace necesario un instrumental distinto. No prestar atención a este condicionamiento, induce a confusiones semánticas.

En la imposibilidad de fundamentar aquí con detalle este sentido, indicaré las citas que hacen alusión a una HDE.

El Reconocimiento del Mesías, Objeto Fundamental de la HDE

Cuando en la Biblia se habla de discernimiento por lo general se refiere al reconocimiento del Mesías. Se trata de una revelación, es decir un desvelamiento, que corre el velo para reconocer entre nosotros al ungido de Dios (Mt. 16: 17).

Así, en el pequeño Apocalipsis de Mc 13 se advierte que el retorno del Mesías y el discernimiento de quiénes son los Falsos Mesías, sólo puede ser reconocido por una HDE. En Mat. 16.13-17ss, Pedro (y el círculo de los discípulos) por la Revelación de Dios identifica a Jesús como el Mesías. Según Mat. 4, Satanás hace uso de una cuasi HDE con perversas intenciones: hacer que Jesús incumpla su misión tras someterse a los poderes de este mundo y negarse al sacrificio de la cruz. Marcos 13.32-37 invita a “velar y orar” para reconocer el tiempo de su venida, aduciendo que tal reconocimiento sólo será posible mediante una HDE.

En el Getsemaní Jesús por el Espíritu entiende que debe someter su voluntad a la del Padre (Marc. 14.38). En el clásico pasaje de la unción para la misión (Lucas 4.18), Jesús exclama: “el Espíritu del Señor está sobre mí por cuanto me ha ungido para predicar las buenas nuevas a los pobres... Culmina diciendo: “Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros” (Lucas 4. 21).

En este último pasaje es claro que se dio una HDE, es decir, una actualización concreta del sentido de la Escritura para mostrar o revelar al Mesías.

En Lucas 19.41-44 cuando Jesús lamenta: Jerusalén, Jerusalén que matas a los profetas... declara proféticamente la destrucción de Jerusalén “por cuanto no conocisteis el tiempo de tu visitación”. ¿Cómo habría sido posible reconocer humanamente en el hijo del carpintero José al Mesías venidero, a no ser por una HDE?

A los caminantes de Emmaus le son abiertos sus ojos y reconocen a Jesús como el Cristo Resucitado (Lucas 24). El Paracletos que habla de Cristo es el agente de una HDE (Juan 14); Según (Jn. 19) el apóstol Juan entró la primera vez al sepulcro y no vio nada, luego otra vez entró al sepulcro y recién vio. Acto seguido los discípulos entendieron el significado la resurrección.

Semióticamente aquí se significa que es necesaria una unción especial para comprender que no se puede buscar entre los muertos al que vive; que los discípulos de Jesús sólo pudieron comprender el sentido de la resurrección, después de la resurrección, tras una unción post-pascual.

Finalmente, el espíritu mesiánico estuvo presente en los profetas de la antigüedad, inquiriendo el tiempo de su manifestación (1 Pe 1.10-12). Una HDE inquiera siempre por el Espíritu de Cristo y su manifestación oportuna (kairós) en la historia (cronos) de los hombres.

En todos los casos mencionados, fue la unción mesiánica, el espíritu de Cristo en los intérpretes, lo que les permitió reconocer a Jesús como el Mesías. Aquello que le permitió a Juan el Bautista ver en Jesús no a su primo sino al “Cordero de Dios que quita el pecado del mundo”.

Las Aporías de una HDE – EL espíritu de error

1 Juan 2, 4 muestra que es necesario un discernimiento de espíritus (esto es una HDE) para reconocer al Anticristo Cf. 1 Cor 12, 14.

Pablo se refiere a una HDE cuando señala que los cristianos no estamos en tinieblas para que el día de la venida de Cristo (el Mesías) nos sorprenda como ladrón (1 Tes 5.1-7).

Dice además: no os conturbéis ni por espíritu ni por palabra, nadie os engañe, cuando se manifieste el hombre de pecado, el hijo de perdición, el inicuo, el misterio de la iniquidad (2 Tes 2.2). También advierte que seremos librados del engaño de las falsas doctrinas o doctrinas del error (1 Tim 4.1-3).

Según San Pablo habrá tiempo cuando no sufrirán la sana doctrina (2 Tim 4.3-5), y entonces requeriremos de una HDE.

Según Pedro debemos estar prevenidos sobre la aparición de falsos profetas y falsos maestros. Detectarlos implica el ejercicio de una HDE (2 Pe. 2)

Por su parte Juan advierte que ante esta situación tenemos la unción del Espíritu para no ser engañados por el Anticristo (1 Juan 2. 18-29), es decir, que sólo una HDE puede librarnos de ser inducidos a error.

La unción como método para experimentar una HDE

Por definición entendemos que todos los cristianos tenemos la iluminación del Espíritu para comprender las Sagradas Escrituras y conocer cuál es la voluntad de Dios. En tal sentido, puedo afirmar con tranquilidad, que todos los cristianos estamos capacitados para desarrollar una HDE y reconocer por ella la presencia de Jesús, tanto ahora en la vida presente, como en el encuentro final con él.

Permítame ilustrar mi propuesta con Luc 4:18; Luc 24 y Hechos 2: 1-14-39 como tres núcleos de sentido bíblicos para comprender el método de una HDE.

En el caso de Lucas 4:18 la unción sobre Jesús no sólo le permitió comprender el alcance de su misión redentora, sino que también le permitió producir una actualización concreta del sentido de Isaías 61. Se trata aquí de una hermenéutica fundante que permite redimensionar el sentido escritural desde un contexto nuevo. Permite discernir, por acción del Espíritu de Cristo, un sentido profundo (un *sensus plenior*) y ver un plus en la historia, allí donde el común de los mortales sólo puede ver tal vez un cambio de época, una transformación religiosa o una corriente de moda.

La HDE no es sólo una inteligencia, es también y sobre todo una actualización concreta, una praxis, y una prolongación del evento suscitado por el mensaje del texto bíblico que se hace carne en la experiencia religiosa cotidiana tras un encuentro actual con el resucitado.

En Lucas 24 vemos cómo los caminantes de Emmaus aun cuando hablan con Jesús, están como cegados para no ver más allá del forastero que camina al lado de ellos. Es tras la comunión personal, el partimiento del pan y la relectura de las sagradas Escrituras, que ellos pudieron reconocer que quien anduvo con ellos no fue un simple forastero, sino el

Dios cercano que busca tener comunión con nosotros en la vida cotidiana. En esa ocasión, como en Nehemías 8, tras la reedificación del Templo, los intérpretes gracias a una HDE pudieron abrir su entendimiento para comprender el sentido de su experiencia. Y sólo un criterio los guiaba veladamente, el criterio de su corazón que ardía mientras Jesús hablaba con ellos y le dieron posada.

Finalmente, en Hechos 2:14-39 Lucas nos presenta a Pedro como al primer teólogo del evento de Pentecostés y por ello mismo el primero de los apóstoles en desarrollar una HDE. Luego vendrá Pablo quien aducirá una nueva revelación del misterio entregado a él, revelación que había sido oculta a través de los siglos hasta su instauración como apóstol de Jesucristo en el tiempo de los gentiles.

En el caso de Pedro, él puede releer el suceso de Pentecostés in situ como el cumplimiento de las profecías de Joel. Según el pasaje en cuestión, Joel anunció el terrible día de Yahvé con señales telúricas (el sol se oscurecerá y la luna se teñirá de sangre) así como con manifestaciones carismáticas: los ancianos soñarían sueños y los jóvenes verían visiones y sobre mis siervos y mis siervas derramaré de mi Espíritu.

A la luz de estos pasajes podemos observar que el método de una HDE consiste, pues, en una confrontación de los acontecimientos actuales con las profecías bíblicas, el redescubrimiento de un sentido novedoso contenido en ellos (un plus), que sólo puede ser visto con los ojos de la fe. Allí donde los religiosos sólo vieron una simple borrachera (Hch 2.15-16), el apóstol Pedro pudo ver in actu el cumplimiento de una profecía mesiánica.

Aquí también la HDE no consistió únicamente en una exclusiva lectura exegética de la Escritura, sino en una experiencial actualización fundante de una nueva práctica religiosa. Exigió de los interpelados una conversión (metanoia), un cambio de mentalidad y un cambio de actitud ética, derivando posteriormente (el después de) en una comunidad de bienes y la divulgación del evangelio hasta los confines del hemisferio conocido hasta entonces.

El evento post-pascual de la resurrección ha suscitado no solo una pentecostalidad[61], sino que ha traído como consecuencia inesperada un post-pentecostalismo que sólo puede ser cabalmente entendido a la luz de una Hermenéutica del Espíritu (HDE)[62].

© Bernardo Campos
Primavera del 2003
<http://www.pentecostalidad.com>

BIBLIOGRAFIA

Bernardo Campos, "El Post-Pentecostalismo: elementos para comprender la reafirmación reciente de la unción profética y apostólica". en la Revista Temas, Cuba, (Dic. 2003) 15 pp.

Bernardo Campos, "El ministerio quintuple y la restauración del ministerio apostólico" en, Daniel Chiquete y Luis Orellana (editores) Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, teología e historia. Chile: Red Latino-americana de Estudios Pentecostales. 2003.

Bernardo Campos, *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del Pentecostalismo*. Quito, Ecuador: Ediciones CLAI, 2002.

Bernardo Campos, *De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia*. Quito, Ecuador: CLAI, 1997.

Bernardo Campos, "Pentecostalism: A Latin American View" en Huibert van Beek (ed), *Consultation with Pentecostals in the Americas*. San José Costa Rica 4-8 June. Geneva, 1996.

Wolfgang Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975:

Rubem Alves, *El enigma de la Religión*. Bs.As: La Aurora, 1975: 92-95

Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* publicado en español en tres volúmenes bajo los títulos de: *Existencia y Hermenéutica*, *Hermenéutica y Psicoanálisis* e *Introducción a la Simbólica del Mal*, bajo el sello editorial La Aurora: Argentina 1975-1976, respectivamente.

Paúl Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1969

Hans Zirker, *Crítica de la Religión*, Barcelona: Herder, 1985

Karl-Heinz Weger, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*. Barcelona: Herder, 1986.

Frank Bartleman, *Azusa Street. El principio del pentecostalismo en el siglo XX*

Juan Driver, *La Fe en la periferia de la historia: Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*. Guatemala: CLARA-SEMILLA, 1997. Argentina: Peniel, 1996.

Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Grand Rapids: Francis Asbury Press, 1987.

Pablo A. Deiros y Carlos Mraida. *Latinoamérica en Llamas*. Miami: Caribe. 1994.

Hollenweger, W. *El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas*. Bs.As : La Aurora, 1976.

Stanley M. Burgess and Gary B. McGee (editors), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids,

Michigan: ZPH, 1988.

Sigmund Mowinckel, El que ha de venir: Mesianismo y Mesías. Madrid: FAX, 1975:180

William James, Las variedades de la experiencia religiosa. Barcelona: Península, 1999, especialmente el capítulo III referido a la "realidad de lo no visible".

José Ferrater Mora, "Experiencia" en Diccionario de Filosofía. 2 Tomos. Bs As.:Editorial Sudamericana, 1971.

Francisco Romero-Eugenio Pucciarelli, Lógica. Bs.As.Espasa-Calpe Argentina, 1952.

Gerhard Kittel (editor), "apostolos" (apóstol) y "pempain" y "apostellein" (enviar) en A Igreja do Novo Testamento. Sao Paulo: ASTE, 1965: 111-187.

René Latourelle, Teología de la Revelación. Salamanca: Sígueme. 1976.

Edward Schillebeeckx, Revelación y Teología. Salamanca: Sígueme, 1969.

Edward Schillebeeckx, Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica. Salamanca:Sígueme, 1973.

Cecil M. Robeck Jr, Prophecy in Carthage: Perpetua, Terullian & Cyprian. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1992

John Eckhardt, Presbiterios y Equipos Apostólicos. Chicago, Illinois: Crusaders Ministries: 2000

John Eckhardt, Moviéndonos en lo Apostólico. El plan de Dios para conducir a Su Iglesia a la victoria final. Chicago: Crusaders Ministries, 1999.

Samuel Arboleda Pariona, La Iglesia Celular: Una Estrategia Apostólica para el Tercer Milenio. Tesis para optar el título de Dr en Ministerio por la Facultad de California Graduate School of Theology (CGST – ETEPGC). Lima-Perú, 2001

Samuel Arboleda Pariona, Visión Apostólica del Cuerpo de Cristo. Lima-Perú: Ediciones Ríos de Agua Viva, 2003.

Samuel Arboleda Pariona, Tipos de liderazgo en Tiempos de cambio. Lima, Perú, 2003.

Otto Maduro en Religión y Conflicto Social. México: Centro de Estudios Ecuménicos-Centro de Reflexión Teológica, 1980.

Max WEBER, Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva. México: FCE, (1922) 1944.

Hans-Georg Gadamer, Verdad y Método: Fundamentos de una Hermenéutica filosófica, Salamanca: sígueme, 1977

Rudolf Bultmann, Creer y Comprender. 2 Vols. Madrid:Stvdivm, 1976, especialmente el volumen II sobre el problema de la hermenéutica.

Gabriel O. Vaccaro, Identidad Pentecostal. Quito, Ecuador: CLAI, (edición ampliada y corregida) 1990.

Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2002. © 1993-2001 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos

Roger Mehl, Sociología del Protestantismo. Madrid: Stvdivm, 1974.

Herbert Blumer "Social Movements", en R. Serge Denisoff (ed) The Sociology of Dissent, N.Y. Harcourt Brace Jovanovich, 1974:4-20, citado por Bernard Phillips, Sociología. Del Concepto a la Práctica. USA. McGRAW-HILL, 1982: 519

Wilhelm Pöll, Psicología de la Religión. Barcelona: Herder, 1967.

NOTAS

[1] La primera parte de este folleto forma parte de mi libro De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia. Quito, Ecuador: CLAI, 1997 y la segunda apareció como artículo "El Post-Pentecostalismo: elementos para comprender la reafirmación reciente de la unción profética y apostólica".en la Revista Temas de Cuba (Diciembre 2003) 15 pp.

[2] Las categorías iglesia-secta como tipos ideales fue trabajada por Max Weber, E.Troeltsch y otros sociólogos de la religión. Cf. una sugestiva presentación de las mismas en Roger Mehl, Sociología del Protestantismo. Madrid: Stvdivm, 1974. No usamos el término en sentido peyorativo, sino como categoría sociológica.

[3] Colectividad que actúa con cierta continuidad para promover o impedir el cambio en la sociedad. Cuando los movimientos sociales procuran cambios en las estructuras fundamentales de la sociedad, sus acciones implican una revolución. Una revolución es un movimiento social que comprende cierto grado de cambio social, socavando por lo general la estructura política existente y reemplazándola por otra diferente.

[4] Herbert Blumer "Social Movements", en R. Serge Denisoff (ed) The Sociology of Dissent, N.Y. Harcourt Brace Jovanovich, 1974:4-20, citado por Bernard Phillips, Sociología. Del Concepto a la Práctica. USA. McGRAW-HILL, 1982: 519

[5] Ibid.

[6]. Cf. mi alocución Bernardo Campos, "Pentecostalismo: A Latin American View" en Huibert van Beek (ed), Consultation

with Pentecostals in the Americas. San José Costa Rica 4-8 June. Geneva ,1996.

[7] Nombre acuñado por Roger Mehl para evitar el calificativo de sectas a sociedades religiosas pequeñas en proceso de involución, como el caso del metodismo en el Perú. Cf. R. Mehl, Sociología del Protestantismo. Madrid: Stvdivm, 1974: Cf. Esp. El capítulo Sociología del ecumenismo: 209 ss.

[8] No es la masificación como podría ser el fenómeno de la comunicación de la mal llamada "iglesia electrónica", dependiente de corporaciones o transnacionales de la religión.

[9] estudios recientes han observado una mutación en la escatología pentecostal como más realizada y menos futurista. Tal vez se ha ganado más en organización eclesiástica y la escatología se ha hecho menos pneumática, aunque sin llegar a extremos de una escatología realizada.

[10] L. Althusser, La revolución teórica de Marx. México-Buenos Aires: Siglo XXI editores: 191

[11] ¿positiva o negativa? Dependerá de los objetivos que persigue y de las posibilidades de trabajo que la organización permite, así como del estadio por el que esté atravesando la Denominación Religiosa, si el de secta o el de iglesia

[12] Véase especialmente el capítulo III sobre los Tipos de Dominación (legal, tradicional y carismática) en Max WEBER, Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva. México: FCE, (1922) 1944: 170-203.

[13] Samuel Arboleda Pariona, Tipos de liderazgo en Tiempos de cambio. Lima, Perú, 2003: 5-7

[14] Véase más adelante nuestra nota sobre el consenso en materia de doctrina.

[15] Mehl, Roger, Sociología del Protestantismo. Madrid: Stvdivm 1974

[16] No obstante siempre tuvimos cuidado en considerar la dinámica compleja del movimiento pentecostal. Cf. Bernardo Campos, De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia. Quito, Ecuador: CLAI, 1997.

[17] Estamos conscientes de la discusión planteada especialmente por Pannenberg (al discutir las dos naturalezas de Cristo) de que hablar de sobrenatural no es hablar con propiedad, o dicho de otro modo, que la diferencia entre naturaleza y sobrenaturalidad es sólo una formulación o un modo cognoscitivo de apreciar la experiencia de lo que aparece en nuestra conciencia como extra ordinario. Cf. Fundamentos de Cristología. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975: capítulo sobre las dos naturalezas de Cristo 83ss . Cf. La misma discusión en el campo de la psicología de la religión en Rubem Alves, El enigma de la Religión. Bs.As: La Aurora, 1975: 92-95 donde muestra cómo la mística es una emigración de los que no tienen poder al terreno de la locura después de la conversión, pero que al fin y al cabo es una metamorfosis de la conciencia sin negar lo que ocurre fuera de sí como objeto de nuestra percepción.

[18] Vide in supra el punto IV de este artículo.

[19] Citado por Rubem Alves en opus citatus: 161.

[20] Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations publicado en español en tres volúmenes bajo los títulos de: Existencia y Hermenéutica, Hermenéutica y Psicoanálisis e Introducción a la Simbólica del Mal, bajo el sello editorial La Aurora: Argentina 1975-1976, respectivamente.

[21] Cf. Hans Zirker, Crítica de la Religión, Barcelona: Herder, 1985 y Karl-Heinz Weger, La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Barcelona: Herder, 1986.

[22] José Ferrater Mora, "Experiencia" en Diccionario de Filosofía. Tomo I (A-K). Bs As.:Editorial Sudamericana, 1971: 618-623.

[23] Wilhelm Pöhl, Psicología de la Religión. Barcelona: Herder, 1967: 368-474.

[24] Como han notado sobre todo G.W.F.Hegel y G. Dilthey, y después de él Edmund Husserl, Jürgen Habermas y H-G. Gadamer, la "comprensión" es el camino preferencial para el desarrollo de las ciencias del espíritu, entendida esta última como ciencias del hombre (psicología) y ciencias de la cultura, entre las que se destaca la hermenéutica. Cf. Francisco Romero-Eugenio Pucciarelli, Lógica. Bs.As.Espasa-Calpe Argentina, 1952: 190-217.

[25] Véase una historia similar en: Frank Bartleman, *Azusa Street. El principio del pentecostalismo en el siglo XX* y Juan Driver, *La Fe en la periferia de la historia: Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*. Guatemala: CLARA-SEMILLA, 1997. Argentina: Peniel, 1996. Cf también: Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Grand Rapids: Francis Asbury Press, 1987:173-190; Deiros, Pablo A. Mraida, Carlos. *Latinoamérica en Llamas*. Miami: Caribe. 1994; Hollenweger, W. *El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas*. Bs.As : La Aurora, 1976; Stanley M. Burgess and Gary B. McGee (editors), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Michigan: ZPH, 1988.

[26] Cf. Bernardo Campos, *Experiencia del Espíritu*. Quito, Ecuador: Ediciones CLAI, 2002 donde intento describir la identidad de lo pentecostal y el proceso de su construcción simbólica.

[27] La teología antigua, medieval y contemporánea está de acuerdo en que fue la resurrección lo que marcó definitivamente al cristianismo y lo que le imprimió su carácter escatológico y por ello mismo la voluntad de implantar el Reino de Dios en la Tierra haciendo discípulos, recorriendo las naciones y bautizándolos en el nombre del padre y del Hijo y del espíritu Santo. Cf. La comprensión paulina de la resurrección como decisiva para la historia del cristianismo en 1 Cor 15.

[28] Cf. Sigmund Mowinckel, *El que ha de venir: mesianismo y mesías*. Madrid: FAX, 1975:180

[29] La pregunta por el nombre de quien se predicaba un nuevo Reino descrita en Hch. 4:7-22 hace referencia a la autoridad (a los juicios de valor) a la que se apela para sustentar una acción que inusualmente aparece como grosera ante los ojos del consenso o ante la tradición de larga data. Cf. I Cor. 2:1-5.

[30] Las lecturas científico-sociales más recientes por lo general pecan de esta equivocidad.

[31] "Edad contemporánea" en Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2002. © 1993-2001 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

[32] Para una discusión científica sobre la naturaleza de la experiencia religiosa puede consultarse entre otros William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1999, especialmente el capítulo III referido a la "realidad de lo no visible".

[33] El Dr. Gabriel O. Vaccaro, *Identidad Pentecostal*. Quito, Ecuador: CLAI, (edición ampliada y corregida) 1990, describe muy bien las características de esta identificación.

[34] Primordial en cuanto fundante de la experiencia presente y en cuanto donadora de sentido e identidad. Cf. Bernardo Campos, *De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia*. Quito, Ecuador: CLAI, 1997.

[35] En latín "notae" designa la idea de marca, característica o cualidad que describe la naturaleza de la iglesia. Entre las notae de la iglesia están: la santidad, la apostolicidad, la unidad, la catolicidad y –yo añadiría, ahora — la pentecostalidad.

[36] Especialmente aquella que se desprende de una comprensión de la justa distribución de las riquezas a partir de una teología bíblica de la shalom (estado de bienestar comunitario), como signo y anticipo del Reino de Dios. No nos referimos aquí a aquella "teología" de la prosperidad que apela en su lugar a la ideología del mercado y que no es otra cosa que una infeliz infiltración ideológica del capitalismo para sustentar el modo de vida americano. Tal teología está en abierta contradicción con una sana y científica teología bíblica, pues muestra a un Jesús ricachón y a unos cuantos "bendecidos" (los líderes exitosos de hoy) que viven a costillas de los pobres e incautos que ofrecen sus donativos motivados ocultamente por la ilusión (avaricia) por convertirse en ricos de la noche a la mañana.

[37] No me parece muy feliz la utilización de la palabra "restauración" apostólica para referirse a la actual manifestación pública de apóstoles y profetas. El restauracionismo ha sido con mucha razón duramente criticado por los apologistas de la Iglesia, pues los restauracionistas pretenden obviar o saltar 20 siglos de tradición e historia del cristianismo, aduciendo que ellos son la continuación directa del movimiento apostólico originario del siglo I. Por eso, hablar de post-pentecostalismo, me resulta más apropiado pues hace justicia al desarrollo histórico del pentecostalismo, incluso sin distinguir su vivencia en la tradición católica, protestante y ortodoxa. Sólo hay que recordar la crítica al restauracionismo mormón o Iglesia de los Santos de los Últimos días, para darse cuenta que el término es infeliz.

[38] Sobre los sentidos de "apostolos" (apóstol) y "pemphein" y "apostellein" (enviar) y los ministerios de la iglesia cf. Gerhard Kittel (editor), *A Igreja do Novo Testamento*. Sao Paulo: ASTE, 1965: 111-187.

[39] Lista de libros considerados inspirados por Dios por la iglesia cristiana hasta alrededor del siglo IV. Los protestantes reconocen 66 libros y los católico-romanos 72, pues incluyen 6 libros deutero-canónicos.

[40] El sentido fundamental de la palabra como la usamos aquí es "desvelamiento", en griego apocalypsis="acto de correr

el velo". Cf. René Latourelle, Teología de la Revelación. Salamanca: Sígueme. 1976; E.Schillebeeckx, Revelación y Teología. Salamanca: Sígueme, 1969: 41.

[41] Debido especialmente a al continuum de la iglesia que nace en el primer siglo y se prolonga hasta el día de hoy. Cf. Aquí la amplísima discusión teológica sobre la iglesia como depositum fidei, así como sobre La Tradición (parádoxis) y las tradiciones o experiencias de fe.

[42] Cf. Cecil M. Robeck Jr, Prophecy in Carthage: Perpetua, Terullian & Cyprian. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1992 en la que Robeck demuestra como en Cartago, al Norte del África, y hacia el siglo III las profecías son una práctica ordinaria y ampliamente aceptada por la Iglesia.

[43] Primer concilio ecuménico, presidido por Osio, tuvo lugar entre el 20 de mayo y el 25 de julio del 325 (siendo papa san Silvestre I) y fue convocado por el emperador romano Constantino I el Grande para procurar reafirmar la unidad de la Iglesia, seriamente quebrantada por la disputa surgida en torno a la naturaleza de Jesucristo tras la aparición del arrianismo. De los 1.800 obispos censados en el Imperio romano, 318 acudieron a la convocatoria conciliar. El Credo de Nicea, que definió al Hijo como consustancial con el Padre, fue adoptado como postura oficial de la Iglesia con respecto a la divinidad de Cristo. También fue fijada la celebración de la Semana Santa el domingo después de la Pascua judía, y garantizada la autoridad del obispo de Alejandría. En esta última concesión se asienta el origen de los patriarcados.

[44] cuarto concilio ecuménico convocado en el año 451 por el emperador oriental Marciano, por orden del papa León I, para cambiar las decisiones del denominado Sínodo del Ladrón de Éfeso y tomar en consideración la polémica eutiquiana. Unos 600 obispos participaron en las 17 sesiones que se celebraron entre el 8 de octubre y el 1 de noviembre. El Concilio condenó el Eutiquianismo (defendido por el Sínodo del Ladrón), también llamado monofisismo, doctrina que afirma que Jesucristo posee una sola naturaleza divina y carece de naturaleza humana. La definición calcedoniana, basada en la fórmula del papa León en su Alegato a Flavio, obispo de Constantinopla, y las cartas sinodales de san Cirilo de Alejandría a los nestorianos, afirmaba que Cristo posee tanto naturaleza divina como humana, y que ambas coexisten inseparablemente en su seno. El Concilio también promulgó 27 cánones que gobernaban tanto la disciplina eclesiástica y jerárquica como la conducta clerical. Todos fueron admitidos por la Iglesia occidental. Sin embargo un vigésimo octavo canon, que hubiera otorgado al obispo de Constantinopla el título de Patriarca, y una categoría en Oriente semejante a la del Papa de Roma, fue rechazado.

[45] Significando con subjetividad como la negación de la objetividad en la interpretación del texto, una especie de deformación eisegética contraria a la exégesis "científica" ampliamente aceptada.

[46] René Latourelle, Teología de la Revelación. Salamanca: Sígueme. 1976

[47] Tal vez sea más exacto hablar de una manifestación (epifanía) o de una iluminación del Espíritu sobre el sentido profundo (sensus plenior) de las Sagradas Escrituras relativos a los acontecimientos escatológicos que preceden a la Parousía. Una comprensión más completa (verstehen) del mismo texto bíblico provocado por la luz de una experiencia nueva con lo sobrenatural.

[48] Según el apóstol norteamericano John Eckhardt, Presbiterios y equipos apostólicos. Chicago, Illinois: Ministerios Crusaders: 2000, p. 2: "los apóstoles y los equipos apostólicos tienen la gracia de identificar y colocar en su puesto a líderes de la asamblea local. Los apóstoles profetas están ungidos para liberar los dones individuales dentro del liderazgo" El presbiterio, que es un equipo de ancianos que componen el gobierno de la iglesia local, es el medio elegido por Dios para gobernar su iglesia en un balance de poder bajo la gracia de Dios (p. 6).

[49] La unción en el antiguo Israel consistía en el derramamiento de aceite (oleo) sobre la cabeza de la persona que habría de ser proclamado sacerdote o profeta o rey. En la liturgia cristiana esta práctica ritual pasó a convertirse en el símbolo de la ordenación ministerial. En la hermenéutica pentecostal se extiende el sentido a la unción del Espíritu Santo que reposó sobre los apóstoles en Pentecostés y que reposa hoy en los que son llamados a la misión. El aceite es símbolo del Espíritu Santo en la teología bíblica y en los rituales pentecostales se aplica literalmente sobre la cabeza de las personas tanto en las oraciones de sanidad (Stgo. 5.14) como en la ordenación ministerial.

[50] Véase el interesante estudio bíblico de Ross Kinsler, "El reto del Jubileo: vida plena para todo el pueblo de Dios" en, CEPLA, Jubileo: La Fiesta del Espíritu. Identidad y Misión del Pentecostalismo Latinoamericano. Quito: Ecuador, CLAI, 1999: 151-189.

[51] Ver la discusión anterior sobre los presbiterios apostólicos.

[52] Esquema de análisis planteado por Otto Maduro en Religión y Conflicto Social. México: Centro de Estudios Ecuménicos-Centro de Reflexión Teológica, 1980.

[53] Puede consultarse este modelo en www.g12harvest.org

[54] Véase al respecto la interesante tesis doctoral del apóstol Samuel Arboleda Pariona, *La Iglesia Celular: Una Estrategia Apostólica para el Tercer Milenio*. Tesis para optar el título de Dr en Ministerio por la Facultad de California Graduate School of Theology (CGST – ETEPGC). Lima-Perú, 2001 (hay posibilidad de una versión electrónica enviando un email al Dr. Samuel Arboleda : camrav@hotmail.com)

[55] Sería algo así como una corporación de Derecho público a la que correspondería reglar el ejercicio ministerial, la representación exclusiva de la misma y la defensa de los intereses profesionales de los colegiados, sin perjuicio de las competencias que correspondan a la Administración.

[56] Precisamente en el Perú de estos días se viene debatiendo la legitimidad o no de un Concilio Nacional Evangélico que se pelea la legitimidad del diálogo con el Estado peruano a partir de la lucha por la Libertad Religiosa. Una notable división del pueblo evangélico es ya inminente, pues sectores del protestantismo neo-pentecostal no miembros del CONEP en común acuerdo con sectores de la Alianza Cristiana y Misionera (que al parecer estuvo a punto de retirarse del CONEP) decidieron organizarse como una Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP), socavando la autoridad hasta ahora inmovible del CONEP.

[57] Vide Infra nota 23.

[58] Creemos en teofanías y una variedad de hierofantas, pero todas ellas son siempre confrontadas con La Revelación Especial, que es la Palabra de Dios en Cristo y el testimonio profético más seguro que son las Sagradas Escrituras. Distinguimos entre “revelaciones” en plural (sinónimo de iluminación del Espíritu) y La Revelación en singular, fuente de la teología cristiana.

[59] Debemos advertir que se usa la expresión en un sentido genérico como “espíritu de la cultura”, sinónimo de corriente o influencia, y no siempre y necesariamente como sinónimo de entidades espirituales como demonios o ángeles.

[60] Para una discusión sobre la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico remito al lector a Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método: Fundamentos de una Hermenéutica filosófica*, Salamanca: sígueme, 1977: 331-585. Cf. También Rudolf Bultmann, *Creer y Comprender*. 2 Vols. Madrid: Stvdivm, 1976, especialmente el volumen II sobre “el problema de la hermenéutica”.

[61] Universalidad del evento pentecostal

[62] En un artículo posterior discutiremos la científicidad de una HDE y su validez para las ciencias bíblicas. Su fundación como método, sin embargo, deberá sostenerse tras una consulta a la tradición más amplia de la iglesia, la historia de la teología y la moderna ciencia bíblica en correlación con la discusión hermenéutica contemporánea.