



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 10

CT 119 ECLESIOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA

Schäfer, Heinrich. “Las raíces históricas de la teología protestante centroamericana: el protestantismo en los EE.UU.”. En *Protestantismo y crisis social en América Central*, 23-99. San José: DEI, 1992.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Capítulo I

Las raíces históricas del protestantismo en Centroamérica:

La siguiente descripción de los rasgos básicos del protestantismo en los EE.UU. no persigue un interés cronológico, sino un interés sistemático. Tiene

1 Para los datos sobre las diferentes historias confesionales en los que se basa la siguiente exposición, se recurrió principalmente a la bibliografía siguiente: Mayer: 1954; Mead: 1970, y Melton: 1978. Sobre todo Melton: 1978, es una "obra estándar" de alto nivel que por su amplia y detallada descripción, constituye la base incluso de investigaciones sociológicas sobre el protestantismo, como por ejemplo la de Bainbridge/Stark: 1981.

como objetivo sistematizar el protestantismo de los EE.UU., con miras hacia un modelo tipológico para una mejor comprensión del protestantismo centroamericano. La sistematización se da con base en la pregunta de si en las tradiciones teológicas la idea de la mediación de la gracia divina está más relacionada con la de un tesoro de gracia de la iglesia (mediación objetiva), o con la idea de una vivencia de gracia por parte del individuo (mediación subjetiva) (2): De acuerdo a este interés, la exposición será breve. Especialmente el protestantismo histórico se tratará según sus líneas básicas, ya que su perfil teológico y su historia no han sido de gran importancia para el protestantismo centroamericano.

1. El protestantismo histórico

El protestantismo histórico tiene su origen principalmente en las iglesias que inmigraron a los EE.UU. durante la época colonial (anglicanos/episcopales, presbiterianos, reformados, congregacionalistas, metodistas, bautistas y luteranos) o que nacieron en los EE.UU. antes del avivamiento del siglo XIX (*Disciples of Christ*). El planteamiento teológico principal de todas estas iglesias se puede ver, naturalmente con algunas características diferentes, en el mensaje reformatorio de la justificación y la libertad de los hombres. Por cierto: en el caso de los metodistas, el tema de la santificación pasó sin duda a un primer orden en el continente americano durante los primeros siglos. A más tardar a finales del siglo XIX tuvo esto importantes consecuencias para el protestantismo de los EE.UU. La mayoría de las iglesias históricas se orientaron claramente desde un principio hacia la burguesía y la clase media. Su continuidad se mantiene hasta hoy día en el llamado *Mainstream Protestantism* con posiciones teológicas y políticas ampliamente liberales.

2 Este apartado sigue en su trazamiento básico a Niebuhr: 1963. Handy: 1976, y Ahlstrom: 1972, fueron consultados adicionalmente; otras referencias serán citadas según el caso. A pesar de que la obra clásica de Niebuhr es relativamente antigua, su orientación en la cuestión

En las *colonias del Nuevo Mundo* la *tradición episcopal* (4) tenía en un comienzo una particular importancia, puesto que la Iglesia Anglicana era la iglesia estatal del dominio colonial y estaba arraigada en la aristocracia y la burguesía de la Nueva Inglaterra. Su membresía habitual se conformaba de burócratas y comerciantes ingleses en las colonias del norte, y de dueños de plantaciones en las colonias del sur. Aún después de la revolución, la *American Episcopal Church* mantuvo esta orientación social. Su práctica litúrgica de iglesia alta (*High Church*) conllevó, por lo demás, a que ya en la época colonial perdiera miembros, que se integraron a los presbiterianos, metodistas y bautistas.

La *tradición reformada* llegó a las colonias en 1611, con el reverendo presbiteriano Alexander Whitácker. Ya en 1617 existía el primer sínodo con cuatro presbiterios en Filadelfia. Con miras a su organización, la Iglesia Presbiteriana se orientó hacia modelo de la iglesia de estado, marcada por el calvinismo y en cuanto a su doctrina se destacó por su rígida adhesión a la Confesión de Westminster de Inglaterra (1646). Recién después de que en la constitución estadounidense de 1787, se hiciera la separación entre la iglesia y el estado, la Iglesia Presbiteriana se vio obligada a revisar el artículo de su confesión de fe sobre el estado (1788) (5). Durante su propagación, tampoco fue capaz de relacionar sus conceptos de la pureza de la doctrina presbiteriana con las necesidades de los colonos en "la frontera" (Niebuhr) e "indigenizar" así el cristianismo presbiteriano (6). Como consecuencia del *Great Awakening* de los años 1734/35, muchos miembros abandonaron la Iglesia Presbiteriana para convertirse al metodismo o bautismo o adherir al grupo de los llamados *shaker*; además de esto, en los territorios de Kentucky y Tennessee, la *Cumberland Presbyter-ian Church* se separó de las filas establecidas y modificó la Confesión de Westminster, rechazando la doctrina de la predestinación absoluta. En verdad, también se distanció del arminianismo metodista avivador y buscó una posición mediadora. No obstante, en el hecho de que la reprobación, en lo sucesivo, determina el "estado del sujeto antes de su conversión" (7), se puede entrever una clara

concesión a la devoción avivadora de los campos pioneros, ya que precisamente en este punto es que la conversión como acto y el sujeto como portador responsable de decisiones, adquieren mayor importancia. Al separarse la *Cumberland Presbyterian Church* de las liras presbiterianas, se trazaron líneas decisivas en el presbiterianismo estadounidense para el desarrollo simultáneo de una tradición litúrgica y burguesa en la costa oriental, y una tradición occidental orientada hacia la clase media baja y hacia una devoción comparativamente subjetivista.

El congregacionalismo sufrió consecuencias aún más graves en el siglo XVIII por el gran avivamiento. El congregacionalismo se remonta a los colonos puritanos, los *pilgrims* de comienzos del siglo XVII. El puritanismo, marcado por sus líderes de la clase media (8), adquirió también su orientación teológica de la Confesión de Westminster, aunque en lo que se refiere a su organización eclesiástica, en ningún momento tuvo el carácter de iglesia de estado unitaria. Un sector de los puritanos intentó imponer una iglesia de estado que debía respetar la autonomía de las congregaciones; otro sector intercedió en favor de una autonomía congregacional radical y completa (9). Al llegar la época del avivamiento, a comienzos del siglo XVIII, se dividieron los autónomos, los llamados separatistas, quienes se alejaron de la iglesia y posteriormente fueron víctimas de la persecución por parte del estado y de sus hermanos puritanos orientados hacia la iglesia estatal (10).

Dentro del congregacionalismo puritano se impuso, por ende, una tendencia burguesa que se apoyaba estrechamente en las ideas presbiterianas, quedando el congregacionalismo como una tradición casi exclusivamente arraigada en la clase media de la costa oriental (11). Con el tiempo, esto conllevó, según el juicio de Richard Niebuhr (12), a un ablandamiento de la pasión puritana por la perfección, a una religión de la clase media saturada, que por el mismo carácter de su apariencia excluía a la clase pobre, tanto en lo religioso como en lo social.

De esta manera, los episcopales, presbiterianos y congregacionalistas en los EE.UU. se arraigan desde un comienzo principalmente en las clases media y

alta urbanas, y se orientan a las necesidades de éstas. Esto trae como consecuencia, no por último, una fuerte concentración del trabajo práctico de estas iglesias en la educación y la preparación profesional.

Los metodistas y los bautistas, por su parte, tuvieron un desarrollo distinto, ya que eran iglesias de los colonos, los que a su vez llevaron la *frontera* de la colonización hacia el *occidente*.

En 1631, Roger Williams fundó en Rhode Island la primera comunidad bautista en territorio norteamericano. En virtud de su práctica radical de una autonomía congregacional e individual en cuestiones referentes al credo, los bautistas se adaptaron relativamente fácil a las diversas necesidades de los diferentes grupos, aun cuando no estaban *en condiciones* de cumplir con los requerimientos de la devoción litúrgica (*High Church*). También entre los bautistas se produjeron diferencias entre las congregaciones de la costa este, orientadas hacia la clase media, y el bautismo avivador de la clase baja en el "viejo oeste", siendo la corriente occidental la de más peso. Con el tiempo, esta última se fue estableciendo en los pueblos y pequeñas ciudades, detrás de la frontera de la colonia, como alternativa religiosa para los pequeños comerciantes y medianos campesinos (13). Los bautistas mantuvieron esta orientación, pero sin apocar su énfasis en la decisión personal en la conversión.

El metodismo abarcaba una tensión histórico- teológica mucho más fuerte, y tuvo un desarrollo similar en los dos primeros siglos de su existencia en EE.UU. El origen y la primera orientación del metodismo en los EE.UU., están estrechamente ligados a un viaje de John Wesley desde Inglaterra a las colonias (1736). Según Niebuhr, el metodismo inglés no estaba realmente interesado en los problemas de la clase baja, sino que reflejaba la inclinación de su liderazgo perteneciente a la clase media (14). La ética social, agrega Niebuhr en la misma parte, no estaba definida por la conciencia de los problemas, sino por la filantropía. Sin embargo, énfasis metodista sobre las emociones tuvo una fuerte influencia en la clase baja.

En Norteamérica, el metodismo se estableció primero en la *costa* oriental. En 1766, se fundó en

Nueva York la *First American Methodist Society*. El énfasis en lo emocional, la predica avivadora, la ordenación de laicos y la tendencia arminiañista de la teología, convirtieron al metodismo, al mismo tiempo, en la forma religiosa ideal para las regiones de colonos en el Oeste (15). El metodismo floreció pronto en Kentucky, Tennessee, y en todas aquellas partes en donde la iglesia institucionalizada y la rigurosidad reformada eclesiástico-estatal, hacían caso omiso de las necesidades religiosas de la clase baja de las colonias. Aun cuando en esas regiones se abandonaron pronto los elementos de devoción litúrgica del metodismo, como el *prayerbook* y los ornamentos sacerdotales, si se mantuvo durante largo tiempo el vínculo de las congregaciones de la frontera" con la dirección de la *Methodist Episcopal Church* en el Este (16). Recien los avivamientos del siglo XIX inspirados en el metodismo, provocaron el primer gran éxodo real de creyentes de las filas de la Iglesia Metodista.

Como última corriente del protestantismo histórico cabe mencionar aquí, la luterana. Las iglesias luteranas eran iglesias de colonos debido a las circunstancias" (17) Estas estaban estrechamente ligadas a diferentes grupos étnicos no ingleses —

Primero a los holandeses (1623) luego a los suecos (1631), y en el siglo XIX, a los alemanes (18)—. Las iglesias se trasladaron con las etnias hacia el occidente y se convirtieron en un importante elemento para la mantención de su identidad cultural, como también para el fomento de la educación y preparación profesional en un nuevo campo (19). Aun así, también las iglesias luteranas cedieron constantemente muchos miembros a otras comunidades avivadoras durante su historia.

Aparte de los avivamientos, en el *siglo XIX* se crearon, en medio de la guerra civil y la pricipiante industrialización del norte, nuevas fuerzas dentro del protestantismo histórico.

La guerra civil conllevó a la división de las iglesias históricas a lo largo de la frontera geográfica entre los estados del norte y del sur. Los intereses económicos del Norte capitalista industrial en desarrollo, exigieron poner fin a la esclavitud en el trabajo asalariado. Fue así como el problema de la esclavitud se convirtió también en un problema vital

Para las iglesias. Lo que resulta interesante, así como lo explica Niebuhr (20), es que los bautistas y los metodistas que estaban más orientados hacia la clase media baja, ya desde *antes* de la secesión de los estados del sur, se dividieron a causa del problema episcopales, resbiterianos y luteranos se dividieron recién *después* de la secesión, como reacción político- eclesiástica ineludible al desarrollo del estado. Estas denominaciones estaban ya tan consolidadas como parte de la estructura de poder de la sociedad estadounidense, que la simple inercia de la dinámica institucional —sobre todo en el caso de las iglesias episcopal y la luterana— era de más peso que las controversias políticas y étnicas alrededor del problema de la esclavitud dentro de las iglesias.

La avanzada institucionalización y el establecimiento del protestantismo histórico en el siglo XIX, determinaron también su reacción al *problema social* de la industrialización que comenzaba, y a la rápida urbanización de los EE.UU.: algunos sectores de las iglesias históricas se enfrentaron a los nuevos problemas existentes, pero sin cuestionar seriamente la posición social de la iglesia en su totalidad, o poner en peligro la existencia de las instituciones con posibles tendencias divisionistas. Entretanto, en los EE.UU. de finales del siglo XIX las masas empobrecidas emigraban en gran número a las ciudades, viviendo y trabajando bajo condiciones indignas. Con el crecimiento económico su situación prácticamente no mejoró y, al mismo tiempo, cada crisis coyuntural estaba provocando más y más pobreza extrema. Por otra parte, las ganancias de la industria aumentaban sin parar. La situación conducía a las masas asalariadas cada vez más a la desesperación, lo que más tarde significó un impulso para la creación del movimiento pentecostal. Las escuelas de teología habían asumido la teología europea liberal! que promovía la identificación del protestantismo histórico con la nación estadounidense, que siempre había sido fuerte, como una especie de protestantismo cultural.

Las influencias del evolucionismo y la imagen de Jesús de la teología liberal, se unieron al concepto del reino de Dios creado por Ritschl o al concepto

puritano del reino de Dios a realizar en el "God's own country". Fue así como durante la confrontación con la situación social en el protestantismo histórico, nació el movimiento llamado *Social Gospel* (Evangelio Social), un movimiento de evangelización social en contra del capitalismo liberal (22). La corriente más radical del *Social Gospel* exigía cambios en la estructura social con miras a la realización del reino de Dios en la tierra. Sobre todo esta posición, fue retomada posteriormente en la polémica contra el *Social Gospel*. La corriente que más influencia tenía en realidad, y que estaba representada especialmente por teólogo bautista muy comprometido socialmente, Walter Rauschenbusch, era partidaria de los cambios estructurales, sin fijarse como meta el reino de Dios en la tierra. De esta manera, el movimiento del *Social Gospel* tuvo una amplia acogida y una influencia a largo plazo dentro del protestantismo histórico, también, y principalmente, en el metodismo. Para el fundamentalismo, que también nació en la segunda mitad del siglo XIX, el *Social Gospel* se convirtió, por el contrario, en un objeto de horror.

Aún en los años sesenta de nuestro siglo, el *Social Gospel* apadrinado, de manera algo distinta, la posición abierta de amplios círculos del Protestantismo histórico frente al movimiento en favor de los derechos civiles, a la política social liberal y al movimiento antibélico. La buena acogida que tuvo el secularismo en la teología (Harvey Cox) dentro del protestantismo histórico o la teología de la revolución (Richard Shaull), el fuerte apoyo al movimiento ecuménico, la sensibilidad frente a los cambios sociales y políticos en el Tercer Mundo y la crítica a la política estadounidense frente a América Central, así como la solidaridad en parte, con las fuerzas progresistas de la sociedad de esos países (23), tiene hoy un lugar asegurado dentro del protestantismo histórico en los EE.UU. (24). También estas posiciones son, en la actualidad, motivo de fuertes reacciones por parte del sector de tendencia fundamentalista dentro del protestantismo en ese país.

El protestantismo histórico está hoy representado especialmente por las iglesias que integran el *National Council of Churches*, como por ejemplo, la

Presbyterian Church (EE.UU.) (25), la Cumberland Presbyterian Church, la Reformed Church in the USA, la United Church of Christ, la American Lutheran Church, la Lutheran Church in America, la United Methodist Church, las American Baptist Churches in the USA (Northern Baptists), etc., y también por la Protestant Episcopal Church. Las misiones de estas iglesias son coordinadas principalmente por la División of Overseas Ministries del National Council of Churches.

2. El protestantismo evangelical³

El término "evangelicalismo" se refiere, en lo que sigue, a una corriente del protestantismo estadounidense que abarca varias tradiciones teológicas y eclesiales (el movimiento de santificación, el evangelicalismo tradicional y el fundamentalismo). Esta definición no deja de ser controvertida, puesto que a la mayoría de los evangélicos no les agrada que se les confunda con los fundamentalistas, y éstos tampoco sienten una gran simpatía por los primeros (27). Por otra parte, los evangélicos y los fundamentalistas si pueden ponerse de acuerdo de forma general en una base común en lo que se refiere a los cinco dogmas capitales del fundamentalismo (28). Además, el movimiento de santificación se diferencia también de las dos tradiciones mencionadas. Para poder hacer una investigación sobre el movimiento evangelical como tal, es decir, sobre el protestantismo no histórico ni pentecostal de los EE.UU., es recomendable hacer la diferencia entre ambas expresiones, lo que también se hará en las explicaciones más adelante. Con miras a una sistematización del protestantismo de los EE.UU. en general, y sobre todo considerando la

artículo de Geldbach: 1984, quien en su segunda parte también trata el tema del movimiento evangelical en los EE.UU. (p. 55 sigs.). Tal vez sería interesante una discusión sobre algunos temas, por ejemplo sobre la posición de Moody con respecto al dispensacionalismo (Geldbach: 1984, p. 61). De todas maneras, el trabajo de Geldbach confirma, por lo general, el punto de vista de lo aquí expuesto. A continuación no me referiré a las iglesias de santificación independientes de los negros en los EE.UU., ya que estas no tienen mayor importancia para el trabajo misionero en Centroamérica.

historia de su influencia en América Central, se recomienda sin embargo, centralizarlo en una sola categoría. Por otro lado, pareciera que el término evangelicalismo es lo suficientemente amplio como para abarcar también el movimiento de santificación y el fundamentalismo, y al mismo tiempo lo suficientemente limitado como para garantizar su delimitación de las otras corrientes.

Los avivamientos del siglo XIX en los EE.UU. pueden entenderse como el comienzo del evangelicalismo. Al mismo tiempo, se cristaliza aquí una gran tradición dentro del protestantismo estadounidense: *el movimiento de santificación*. La tradición metodista dio un gran impulso a los avivamientos. No obstante, el movimiento de santificación nació fuera del metodismo, impulsado por "los presbiterianos metodizados, los bautistas, y los congregacionalistas" (29).

Los avivamientos del siglo XIX en los EE.UU. pueden entenderse como el comienzo del evangelicalismo. Al mismo tiempo, se cristaliza aquí una gran tradición dentro del protestantismo estadounidense: el movimiento de santificación. La tradición metodista dio un gran impulso a los avivamientos. No obstante, el movimiento de santificación nació fuera del metodizados, los bautistas y los congregacionalistas (29)

Los avivamientos de 1891/38 y de 1857/58 son en parte una reacción a la vida eclesiástica establecida, formalizada y orientada hacia la clase media de las iglesias históricas. Durante el avivamiento de 1837/38, el predicador metodista Charles Fmney marco la pauta del perfeccionismo de la santificación en la vida del creyente, para sus feligreses socialmente menos favorecidos, y destaco, de acuerdo a la tradición de Wesley, las vivencias de devoción personales y las consecuencias prácticas de la santidad para la vida diaria de los cristianos. En el avivamiento de 1857/58, el movimiento de santificación entró en una nueva etapa en lo que respecta a su propagación. El centro del nuevo avivamiento fue la *Alien Street Methodist Church* en la ciudad de Nueva York, con la predicadora Phoebe Palmer. Este nuevo movimiento, cuyo surgimiento había sido impulsado por el metodismo, se impone también en este. La publicación de los libros y revistas del movimiento de santificación hicieron posible una rápida propagación de las ideas. Durante el primer decenio después de la guerra civil este movimiento creció dentro del protestantismo en general y dentro del metodismo en particular de manera tan fuerte, que se produjeron vehementes controversias en todos aquellos sectores del protestantismo histórico donde aún no se habían creado nuevas agrupaciones

después de los primeros avivamientos. Las autoridades eclesiales perdieron definitivamente el control sobre el movimiento, vieron en la teología de la santificación subjetivista un peligro para su teología y su iglesia, y comenzaron a frenar al movimiento de santificación en sus iglesias como pudieron. Por ejemplo, entre 1870 y 1890, fueron cambiados dentro del metodismo todos los obispos que simpatizaban con el nuevo movimiento, con el fin de reafirmar la línea contra la santificación de la iglesia (30).

Los conflictos conllevaron a cismas en todas las iglesias históricas. Los líderes de los movimientos de santificación ya habían creado, desde el tiempo de los avivamientos, un "Revival establishment" (élite de avivamiento) paralelo a las iglesias históricas, y ya a comienzos del nuevo siglo, el movimiento de santificación había organizado sus propias iglesias. Entre las más importantes de éstas figuran: la *Church of the Nazarene* (la Iglesia del Nazareno), de tradición wesleyana y que en 1907 nació de la fusión de tres pequeños grupos de santificación; la *Church of God*, en Anderson, IN (Iglesia de Dios, Anderson), de raíces bautistas; y la *Christian and Missionary Alliance* (Alianza Cristiana y Misionera), con una fuerte influencia presbiteriana.

El movimiento de santificación encontró sus adeptos durante los primeros decenios de su existencia sobre todo en la clase baja, y combino el perfeccionismo religioso y el compromiso social. Esto último luego un papel muy importante en la primera fase de su existencia. Charles Finney, por ejemplo, exigía una santidad social (31) que debía amoldar a la sociedad orientada hacia el amor y la justicia perfectos. La primera fase del protestantismo de santificación, antes de la guerra civil en los EE.UU., se caracterizó por una escatología decididamente posmilenarista (32). Es decir, el movimiento de santificación compartía con importantes círculos del protestantismo histórico, la esperanza optimista de que se estaba cerca del comienzo del remo de Cristo, entendido este como un fenómeno histórico y social. Sin embargo, a raíz de la guerra civil, este concepto fue sustituido por una escatología premilenarista. Los comienzos del remo de Cristo, según esta concepción, tienen que ser

precedidos por el arrebatamiento de la iglesia a las nubes, la segunda venida de Cristo y la destrucción de las condiciones de este mundo.

Excursus: sobre el milenarismo ⁴

El milenarismo cristiano remonta su origen a la escatología del antiguo testamento tardío, y sobre todo a apocalíptica judía. La esperanza de un reino mesiánico adopta ya dos formas en el campo de la apocalíptica judía:

...nacional, que esperaba un reino mesiánico vencedor después de una guerra religiosa, y la universal que contaba más que todo con que la llegada del fin del mundo salvará a los justos y conllevará a una nueva creación para ellos (34).

Aquí ya se había conformado la estructura básica de las variantes más importantes del milenarismo (posmilenarismo y premilenarismo). La esperanza judío- apocalíptica de un reino milenar del Mesías se introdujo en la tradición cristiana a través del libro del Apocalipsis de Juan, capítulos 20 y siguientes. Agustín (*De civitate Dei*) (35) rechazó el milenarismo por ser una herejía y definió el reino de Cristo como uno de los dos reinos del *presente*, pero sin embargo, escatológicos, que se encontraban en lucha (36). En el año 431 se dogmatizó el rechazo al milenarismo en el concilio de Efeso. Sin embargo, éste se mantuvo vivo en la iglesia, sobre todo entre los laicos. En la reforma se cristalizó nuevamente el concepto de la esperanza de un reino de Cristo en la tierra conseguido en la lucha por los creyentes, es decir, la variante posrulenarista, en la teología y práctica de Thomas Muentzer y del movimiento bautista de Muenster. Después de la derrota del ala izquierda de la reforma y el establecimiento de las teologías reformada y luterana, ambas amilenaristas, la esperanza del inminente reino de Cristo se impuso nuevamente, incluso en los círculos pietistas y reformados de Inglaterra y entre los hermanos bohemios (o sea, moravos), recién en el siglo XVII.

Según Dayton y Sandeen, el milenarismo en los EE.UU. surge de dos fuentes diferentes (37): por una parte, se remonta a la tradición puritana que vio en el

⁴ Las siguientes exposiciones están basadas, junto con algunos estudios propios según entrevistas con creyentes milenaristas, en la siguiente bibliografía: Biesterteld: 1971; Clouse: 1977; Dayton: 1987, p. 143 sigs.; Feinberg: 1980; Kraft: 1957; Kraus: 1958; Reiter/Feinberg/Archer/Moo: 1984; Sandeen: 1970.

continente de inmigrantes "la ciudad sobre el monte", y que esperaba al milenio en "el nuevo mundo" de América como el *Latler-day glory*, lo que se daría concretamente caída del papado, en la conversión de los judíos y en grandes éxitos misioneros (38). De aquí nació una fuerte tradición de un posmilenarismo orientado hacia el nacionalismo, reforzado por el logro de la independencia, el cual tema como meta la realización del reino de Dios en los EE.UU. Esta tradición se propagó ampliamente en primera mitad del, en general, optimista siglo XIX. Además, también hubo afinidades de este concepto con la teología liberal del reino de Dios. Más tarde se encontraron elementos de esta tradición en el ala izquierda del *Social Gospel*. Con la guerra civil se destruyó la esperanza concreta para muchos seguidores de esa escatología, con lo que se impulsó el segundo rasgo de tradición milenaria en la segunda mitad del siglo XIX. Alrededor del año 1840 llegó a los EE.UU., proveniente de Inglaterra, la variante premilenarista de la escatología que encontró allí su base social, sobre todo entre la gente de clase baja, bajo el choque de la guerra civil y de los nuevos problemas de la era de la industrialización en las ciudades del norte. Esta estaba representada institucionalmente, entre otras, por la *Niagara Conference on Prophecy*. Naturalmente, el premilenarismo puro solo se impuso lentamente; más que todo estaba ligado a una visión dispensacionista de la historia (39).

El sistema teológico del milenarismo (40) estaba orientado a la segunda venida de Cristo. El *posmilenarismo* enseña el retomo de Cristo a la tierra al finalizar un reino de Dios milenario, que se desarrolla en tierra. De esta manera se hace posible la transición histórica hacia el reino, término que a la vez se puede asociar fácilmente con el simbolismo nacionalista. De todas maneras, este concepto queda abierto a la cooperación de los cristianos para lograr esta transición (que también puede entenderse como lucha), razón por la cual se le da gran importancia a la ética social. El *premilensmo* exige, en cambio, que una catástrofe y la segunda venida visible de Cristo en las nubes precederán necesariamente el comienzo del reino. Adicionalmente, dentro del marco del premilenarismo, debe considerarse otra diferenciación en lo que respecta al significado de los acontecimientos apocalípticos: el pre-, infra-, y *post-tribulacionismo*. Estos conceptos se refieren a la posición de la iglesia con respecto a los hechos catastróficos venideros, la llamada gran tribulación, con el dominio del Anticristo. El pretribulacionismo afirma que la iglesia será "arrebatada" de la tierra hacia el cielo, antes de que comience la gran tribulación; el *post-tribulacionismo*

afirma que durante el dominio del Anticristo, la iglesia será raptada del sufrimiento de la tribulación; el término posttribulacionismo se refiere a la idea de que la iglesia solamente será "arrebatada" después de haber sobrevivido las luchas (por ejemplo, la batalla de Armagedon), pero eso sí, antes de la segunda venida de Cristo (41). El premilenarismo ha tenido implicaciones negativas para el compromiso ético de los cristianos en el mundo, particularmente en su variante pretribulacionista más propagada, ya que este ve el mundo ante su pronta destrucción necesaria y deseada. Por la misma razón, esta corriente actúa por sobre todo en la asimilación religiosa de las crisis sociales desde la perspectiva de las víctimas impotentes e indefensas. Tanto el pre- como el posmilenarismo se caracterizan, en general, por poseer una percepción y un conocimiento muy claros de la transición rápida de la historia hacia su cercana consumación; ambos están interesados en *el cambio*, es decir, en que transcurra lo viejo e irrumpa lo nuevo; ambos ven el futuro como un futuro en la gloria, y viven de esta visión; ambos entienden la historia como un proceso abierto por dentro, pero orientado hacia un objetivo final. La diferencia reside en la valoración del *presente*. Para el posmilenarismo el presente es lo mismo que un campo de tierra fructífera, en donde comienza a crecer el

39) En personas como Dwight L. Moody se afianzó, al igual que en Daroy en Inglaterra, el pensamiento premilenarista dentro de los límites del dispensacionalismo.

40) Desde el punto de vista del milenarismo, se denomina amilenarista a la escatología de aquella parte del protestantismo que como séquito de la corriente principal de la teología reformada, no ha aceptado al milenarismo. No es necesario seguir discutiendo aquí sobre este término. Con respecto a los esquemas de la historia en los que se basan el pre- y el posmilenarismo, cfr. el ensayo sobre el milenarismo en este tomo.

41) Estas modificaciones del premilenarismo tienen múltiples trastornos en la posición social de los creyentes, y abren diferentes perspectivas en la ética. Quizás en las exposiciones siguientes quedará esto más claro aún. No es posible aquí profundizar el tema de la problemática específica de la escatología milenarista. grano de mostaza del reino de Dios y que solamente debe ser bien cuidado para luego estar en condiciones de dar sombra a todo el mundo. Para el premilenarismo, el presente es un desierto que destruye cualquier ser viviente. De acuerdo a ello, en el premilenarismo al hombre no le queda otra alternativa que esperar un cataclismo final horroroso para que luego, con el

"arrebatamiento" de la iglesia y la segunda venida de Cristo, puedan acudir los escogidos donde él. En cambio, posmilenarismo, domina la concepción de que la iglesia debe participar en la construcción del reino, Ronald Dayton clasifica el pos- y el premilenarismo de acuerdo a dos constantes básicas de los movimientos de santificación (metodista) y pentecostal, de la siguiente forma:

...de la misma manera como el posmilenarismo puede ser concebido como correlativo social de la doctrina de santificación perfecta (ambos conceptos enfatizan el papel del ser humano como agente y el proceso de transformación gradual de la historia que culmina con la victoria sobre el pecado y el mal dentro de la historia), el premilenarismo puede concebirse como el correlativo social de la doctrina del bautismo en el Espíritu Santo (ambos conceptos enfatizan un evento instantáneo de transformación, la actuación divina y una respuesta del hombre que consiste en detenerse y esperar la bendición o "la esperanza bendecida") (42).



En relación al movimiento de santificación, el rechazo a la perfección total de la santificación implicada en el premilenarismo es la que impide la rápida intromisión de la teología premilenarista (43). Esto es válido especialmente para el movimiento de santificación de corte metodista y no tanto para su corriente reformada. No obstante, a finales del siglo XIX el premilenarismo también logra ganarse un lugar dentro del movimiento de santificación, con lo que también se aleja la ética del movimiento de santificación de sus posiciones comprometidas de los primeros decenios.

El pesimismo premilenarista todavía no jugaba ningún papel en los comienzos del movimiento de santificación. Asa Mahan, un destacado representante del movimiento de santificación, insistía en el rol de la ética social para el movimiento, recalcando que la fuerza del Espíritu Santo que influye en los creyentes santificados no ayuda a irse al cielo o a salvar almas sino a poder asumir tareas políticas y de ética social concretas" (44). Un sector del movimiento se expresó, en la primera mitad del siglo XIX, en contra

de la esclavitud, y como pacifistas, también en contra de la guerra con México. La guerra civil y los

- 42) Dayton: 1987, p. 165.
- 43) Cfr. a este respecto Dayton: 1987, p. 164 sigs.
- 44) Hollenweger: 1969,p.zl.

problemas de la industrialización, acabaron muy pronto con los rasgos fundamentales optimistas de la ética. Además, con el agravamiento de los conflictos tema de la esclavitud y la guerra civil, los postulados del pacifismo y de la liberación de los esclavos entraron en contradicción (45). Esta contradicción no fue resuelta ofensivamente, sino que parecía probar más bien que lo malo era más completo y poderoso de lo que se suponía. La respuesta a este problema correspondía a las bases de la ética de la santificación, a pesar de todo fuertemente subterránea, y era la de retirarse de la política y volver a la ayuda caritativa —por ejemplo, en el Ejército de Salvación—, así como a la *religiosidad* privada. A la larga, el movimiento se fue abriendo cada vez más hacia las posiciones políticas conservadoras y hacia una teología de la santificación individual.

La *santificación* como tal, fue contemplada como una segunda vivencia instantánea de la gracia después de la conversión, un *Second Blessing*. Sin embargo, en los EE.UU. resurgieron nuevamente las antiguas diferencias sobre lo que se entendía por santificación, que ya habían sido lema de discusión entre el mismo Wesley y el teólogo de la santificación inglés, John Fletcher. La tradición wesleyano-metodista que dominó durante largo tiempo en los EE.UU., enseñaba que los creyentes serían purificados de sus pecados y preparados de aquí en adelante para una vida religiosa en perfecta santidad, entendiéndose el proceso de santificación como la purificación perfecta de los pecados. A partir del momento en que las ideas de Fletcher fueron aceptadas por el grupo alrededor de Phoebe Palmer, durante el avivamiento de 1857/ 58, se volvió popular otro concepto de santificación dentro del movimiento de santificación, al mismo tiempo que desapareció la visión optimista del mundo, y la orientación hacia la ética social y la escatología sufrió una transformación (46).

En esta concepción, la esencia de la santificación reside en que el poder del Espíritu Santo cae sobre una persona y la llena (47). Este concepto de la santificación se impuso rápidamente en el movimiento de santificación en los EE.UU. durante la segunda mitad del siglo XIX, y teólogos de mucha influencia, como Asa Mahan por ejemplo, se identificaron con esta idea (48). La comprensión de la santificación orientada al Espíritu Santo y al poder de éste, dominó el movimiento

45) Esto lo explica Dayton: 1987, p. 160 sigs., en el contexto de la teología de santificación posmilenarista del Oberlin College.

46) Cfr. Dayton: 1980, n. 12 sigs.

47) Dayton: 1980, p. 19 sig., ve una estrecha relación entre la "intensa espera de una manifestación física" del Espíritu dentro del movimiento de santificación, y las formas de pesimismo subliminal que proporciono la base síquica para el cambio del posmilenarismo a la premilenarismo".

Esta idea, transmitida por Mahan con llevó a la creación del movimiento llamado *Keswick Holiness* dentro de la Iglesia Anglicana de Inglaterra, alrededor de 1875.

de santificación a finales del siglo XIX y tuvo una gran influencia sobre los impulsores del movimiento pentecostal (49). El *Second Blessing*, la presencia del Espíritu Santo, tema que darse a conocer de alguna manera. Mientras Einney y el precoz Mahan descubrieron la evidencia de la santificación dentro de la vida comprometida social y políticamente, estos criterios fueron reemplazados con el tiempo, por la simple rigidez moral o por la acentuación de vivencias religiosas personales. En la medida en que ese movimiento creado con base en vivencias fuertemente religiosas se va institucionalizando, bajo estas condiciones, los problemas se van vislumbrando a *pror:* la santificación no se podía experimentar concretamente, y para los creyentes no era lo suficientemente evidente. El movimiento pentecostal tenía que enfrentar este problema con una propuesta convincente.

Las iglesias de santificación se fueron adaptando en el curso de su desarrollo durante el siglo XX cada vez más a la corriente de las iglesias evangélicas conservadoras, en favor del movimiento pentecostal, que fue el que le dio

continuidad, en forma productiva, a los elementos principales de la doctrina de la santificación, si bien bajo nuevas directrices.

En los primeros tres decenios de nuestro siglo se dio a conocer en los EE.UU. el *fundamentalismo* como movimiento dentro del protestantismo de ese país. Sin embargo, este se había formado ya en el siglo XIX. Sus raíces se remontan a la doctrina del entonces pastor anglicano, y más tarde miembro directivo del *Plymouth Brethren*, John Nelson Darby, quien a partir de 1827 orientó su trabajo teológico hacia lo que más tarde sería el fundamentalismo. Darby insistía en la necesidad de una interpretación exclusivamente literalista de la Biblia, así como también en un "estilo de vida bíblico" (50), y desarrolló un modelo de la historia en épocas: el dispensacionalismo. Entre 1859 y 1874 viajó varias veces a los EE.UU., hallando en Dwight L. Moody y en Cyrus Scofield dos multiplicadores productivos de su concepción sobre la hermenéutica y la historia bíblica.

Otro lugar clave del fundamentalismo en los EE.UU., fue la Escuela de Teología de Princeton. La llamada *Princeton Theology* intentó, dentro del marco de los dogmas de la inspiración verbal y la infalibilidad de las Escrituras, defender con medios racionales la fe en la ciencia moderna. La teología de Princeton representa a la teoría del conocimiento que tiene el fundamentalismo, la cual se basa en el racionalismo empírico de corte kantiano (51). Debido al carácter interdenominacional de la

49) Cfr. Synan: 1971, p. 142. Un detalle interesante en relación a la historia de la recepción de la tradición de Keswick en los EE.UU., es el hecho de que el antiguo fundamentalista Dwight L. Moody también se había adherido a esta santificación a través del poder. Cfr. Melton: 1978, p. 203.

50) Melton: 1978, p.411.

51) Cfr. Barr: p.106. doctrina, y a través de una gran producción literaria en general, particularmente la *Scofield Reference Bible*, fue posible propagar ampliamente dentro del protestantismo estadounidense del siglo XIX los conceptos de Darby, modificados por

sus intérpretes estadounidenses. Aquí fue donde se introdujo la gran influencia que debían recibir las afirmaciones principales del fundamentalismo en los EE.UU. De la misma manera, se ve ya desde un principio la relación especial del fundamentalismo con los círculos conservadores y su función social afirmativa.

Tanto el fundamentalismo conservador como el evangelical se convirtieron en punto de convergencia de los dirigentes eclesiales y hacia finales del siglo XIX, era ya uno de los pilares más importantes del cristianismo en los EE.UU. (52).

El elemento del *premilenario dispensacionista* dentro del fundamentalismo llevó a su intérprete, Ernest Sandeen (53), a la conclusión de que el fundamentalismo se deriva principalmente del movimiento premilenarista estadounidense del siglo XIX. Esta opinión, sin embargo, parece ser problemática. A pesar de que el círculo de grupos premilenaristas reunidos en la *Niagara Conference on Prophecy* de 1878 aprobó un credo, en cuyo último artículo se expresa un rechazo claro y premilenarista al posmilenario (54), este credo aun no da pie a que al milenarismo se le valore más por su importancia para el fundamentalismo, que a la hermenéutica de las Escrituras. De todas maneras, el *Niagara Creed* (Credo) pone de relieve en el primer artículo la inspiración verbal completa e inmediata de las escrituras. Muchos aspectos del desarrollo del fundamentalismo motivan a seguir a George Marsden (55) en los resultados de su detallado análisis. Según estos resultados, los premilenaristas fueron el centro de la coalición fundamentalista de los años veinte de ese siglo; no obstante estaban tan expuestos a otras influencias de peso, "que resulta difícil creer que el premilenarismo haya sido realmente el principio ordenador, incluso en sus propios pensamientos" (56). Más bien, debe entenderse el postulado

52) Melton: 1978, p. 424.
53) Cfr. Sandeen: 1970.

54) En el artículo XIV del credo dice: "We believe that the world will not be converted during the present dispensation, but is fast ripening for judgement... (Creemos que el mundo no se convertirá durante esta dispensación, pero esta madurando rápidamente para el juicio). Niagara Conference on Prophecy: 1878. ¡Tengase en cuenta el vocabulario dispensacionalista! La acentuación está en la condena del posmilenarismo, no en la decisión en favor del premilenarismo como milenarismo.

55) Marsden: 1980.

56) Marsden: 1980, p. 5. Marsden discute aquí los resultados de las investigaciones de Sandeen (ctr. Sandeen: 1970) y hace la diferencia, dentro del fundamentalismo, entre la coalición evangélica antimodernista amplia y militante de los años veinte y el fundamentalismo dispensacionalista y separatista de nuestros días. En relación al primer tipo, Marsden mantiene que la propuesta de Sandeen, según la cual el fundamentalismo provendría del de la inspiración verbal y de la infalibilidad de la Biblia como punto central del fundamentalismo y subordinarse a este, el elemento escatológico. Esta subordinación afecta precisamente la intención sistemático-teológica del dispensacionismo, puesto que recoge la escatología pre-milenaria en su sistema dispensacionalista de épocas esta más bien subordinado, temáticamente, a la hermenéutica fundamentalista como solución a los problemas de contradicción entre diferentes tradiciones bíblicas. En contra del naciente método histórico-crítico, y sobre todo^Afen contra de la conciencia histórica, el sistema intentó defender la inspiración verbal y una interpretación no histórica de las Escrituras como un método de acuerdo a la verdad de estas. Teniendo en cuenta el historicismo como fuente de sus problemas, mismo Darby se apoyó consecuentemente en la historia para defender sus posiciones no históricas. James Barr (57) indica que el dispensacionismo presenta, de acuerdo a su concepción, una solución genial al problema hermenéutico, que consiste en que

...lo que dice Jesús no es lo mismo que lo que dice Pablo y que los evangelios cumplen un papel teológico distinto al de las cartas (58).

Para que las diferencias no tengan que ser armonizadas de otra manera, o que incluso tengan que ser aclaradas por la hermenéutica histórica, el

dispensacionalismo combina distintas partes de la Biblia con diferentes épocas (*dispensations*) de un plan histórico divino construido.

Excurso: sobre el dispensacionalismo

El dispensacionalismo desarrollado por Darby y propagado en sus viajes a los EE.UU., fue revisado por Cyrus L. Scofield en los EE.UU. y adoptado por

milenario del siglo XIX, no abarca todo el movimiento en cuestión; en relación al segundo tipo, sin embargo, Marsden considera correcta la propuesta de Sandeen. (Más crítica aún es la anterior investigación de Marsden: 1975: p. 126). En la literatura a menudo se incluyen las investigaciones de Sandeen, pese a que la mayoría de los autores subordina el milenarismo a la inspiración verbal de las Escrituras y lo consideran un elemento secundario dentro del fundamentalismo. Se puede considerar, como opinión común, que lo específico del fundamentalismo es el postulado de la inspiración verbal y la infalibilidad de la Biblia (ctr. por ejemplo, Joest: 1983, p. 733, quien no solo se remite al rol académico del dogma de la infalibilidad de las Escrituras, sino que, de acuerdo con Sandeen, también a su función en el milenarismo) y que el fundamentalismo aun cobija, por encima del biblicismo de la teología de Princeton, la línea de un milenarismo profético (Barr: 1986, col. 1405) y la de una religiosidad espiritual carismática. Si se reconoce, como también lo hace Barr, a la *Scofield Reference Bible* como portadora extraordinaria de esta tradición, es entonces evidente la intención hermenéutica de ese premilenarismo dispensacionista.

57) Cfr. Barr: 1977, n. 190 sigs., especialmente p. 197 sig.

58) Barr: 1977, p. 198.

éste en su *Reference Bible*. La versión de Scofield, muy influyente en los EE.UU., será discutida brevemente en las próximas líneas. En el dispensacionalismo, se atribuyen versiones contradictorias de textos bíblicos, por ejemplo, a diferentes épocas del actuar divino en los hombres [*dispensations*] con el fin de allanar las contradicciones (59). Scofield se apoya para ello explícitamente en Agustín: "Dice Agustín: 'Distingue las edades y las Escrituras armonizarán' (60). Según Scofield, una dispensación es

...un período de tiempo durante el cual el hombre es sometido a una prueba de obediencia a una revelación *específica* de la voluntad de Dios (61).

Si se parte de lo que dice Norman Kraus (62), para Scofield el aspecto determinante no es lo histórico, sino lo teológico-sistemático de la teoría.

Es decir, el concepto *dispensation* no demarca realmente una época de la historia, en el sentido propio de la palabra, sino un determinado principio según el cual Dios procede con el hombre. No deja de ser, sin embargo, la *historia* bíblica la que Scofield divide en dispensaciones de la siguiente manera (63): 1 la inocencia [*innocency*), desde la creación hasta la caída de Adán; 2- la conciencia (*conscience*), desde el pecado hasta el diluvio; 3^v el gobierno de los hombres [*human government*), desde Noe hasta Abraham; 4 la promesa [*promise*), desde Abraham hasta la ley mosaica; la ley [*law*), desde Moisés hasta Jesús; la gracia [*grace*), desde la cruz y la resurrección hasta la segunda venida de Cristo; 7^o la consumación del tiempo o el reino (*fullness of time or the kingdom*), desde la segunda venida de Cristo hasta la eternidad después del último juicio. En la parte del hombre se hace además la diferencia entre oaganos, judíos y cristianos. Algunas dispensaciones tienen que ver solamente con los ludios o con la iglesia; algunas dispensaciones pueden tener efecto al mismo tiempo en diferentes grupos destinatarios. Las decisiones teológicas previas sobre el significado y la función de determinadas épocas históricas, liberan a los interpretadores dispensacionistas de la necesidad de entrar en la discusión sobre el significado de las condiciones históricas para el entendimiento del texto. En este sentido, puede aprobarse la opinión de Kraus:

La coherencia del sistema dispensacional de Scofield no es histórica ni orgánica, sino teológica y esquemática. Este sistema adquiere un carácter histórico solo en el momento de imponerse sobre la realidad histórica (64)

Esto significa que para el dispensacionalismo no es lo más importante una imagen histórica determinada, o *quizas incluso una imagen intencional*, sino el esfuerzo hermenéutico. No obstante el dispensacionalismo no hubiera sido tan exitoso en su época, si no hubiera tenido en cuenta la historia, aun cuando solamente haya sido imponiendo su propio sistema sobre la historia. La historia es, según la sistemática de Scofield, efectiva además, por cuanto él mismo ha postulado que el esquema dispensacionista de épocas constituye el orden progresivo que tiene la actuación divina (65),. la progresión de la creación hasta la segunda venida de Cristo, es decir, hasta la eternidad. Lo más importante en este caso no reside en la progresión durante los diferentes periodos, sino en la prueba a la que se pone a los hombres durante cada uno de esos periodos, así como en el postulado de que el fracaso es necesario y de que Dios, y

conduce a Un nuevo período, el cual sólo sirve de prueba nuevamente.

: Desde este punto de vista, este método de interpretación ofrece con seguridad una explicación global del cambio” (66); explica los cambios en el mundo imposibles de ser omitidos, el cambio histórico, sin tener que preocuparse de los cambios históricos en el momento e intentar entender el mundo a través de las Escrituras, o sea, en la hermenéutica; interpreta los cambios como un mal necesario y como consecuencia de los pecados humanos en una situación constante de prueba, siendo la relación básica entre Dios y el hombre, la de permanente prueba y fracaso, el único factor constante de la historia. Según esto, todo avance histórico puede ser interpretado solamente como una expresión del pecado, y el objetivo máximo que puede alcanzarse en una dispensación es que el hombre conserve lo que Dios le ha confiado. A diferencia del premilenarismo de los movimientos de avivamiento, el dispensacionalismo no vive de una esperanza desesperada por el cambio de todas las cosas, aun cuando este sea extramundano. El dispensacionalismo conserva a la vez que aniquila la historia en su sistema; paraliza la historia humana con Dios. El dispensacionalismo está más interesado en paralizar las cosas que en generar algo nuevo. Y si el dispensacionalismo incorpora la escatología premilenarista en su sistema, lo hará petrificándola y despojándola de la dinámica de la desesperación al no producirse los cambios esperados en la tierra. Dentro del marco del surgimiento de la exégesis antihistórica y de la teología liberal, el dispensacionalismo puede ser interpretado como una propuesta genial del pensamiento antiliberal, tanto desde el punto de vista hermenéutico como desde el punto de vista filosófico-histórico.



El fundamentalismo solucionó el problema que tenía con la hermenéutica histórica, creando un concepto de la historia de acuerdo a las exigencias de su hermenéutica ahistórica. De ahí que dentro del dispensacionalismo, la hermenéutica tiene preferencia por encima de la escatología: los fundamentalistas son dispensacionalistas porque parten de una determinada hermenéutica de las Escrituras. El dispensacionalismo incluye una escatología premilenarista, únicamente porque también establece la segunda venida de Cristo antes del comienzo del reino. No cabe duda de que el premilenarismo perdió aquí el elemento de

transformación según el cual el fin de la historia sería inminente, y el anhelo de los creyentes de este final, cercano. De este modo, el premilenarismo es capturado en las cadenas del estancamiento de la historia forjadas por el dispensacionalismo.

Después de todo lo anteriormente dicho respecto al *significado teológico del fundamentalismo* se puede aceptar, en principio, la opinión de Melton: El fundamentalismo ha sido en sus mejores momentos, una aserción de ciertas ideas sobre la verdad de la Biblia (67). Por cierto, esto habría que ampliarlo más, puesto que el fundamentalismo intenta dos cosas partiendo de estas ideas: pretende arrebatarse a la teología y a la fe su historia y hacer posible con ello su transformación, y también pretende hacer de la fe y de la teología barreras contra los procesos históricos. De esto resulta su gran significado desde el punto de vista sociológico: el fundamentalismo fue, y es en la actualidad, un protestantismo cultural reaccionario.

El fundamentalismo se dio a conocer en los años veinte de este siglo como una reacción agresiva al *Social Gospel* y a la hermenéutica histórica de la Biblia. Se contrapuso a la transformación de la iglesia, representada por la teología del *Social Gospel* y la hermenéutica histórica en el *Mainstream Protestantism*, con el postulado de la inalterabilidad de la iglesia y del mundo expresado en la figura de la inalterabilidad de las Escrituras. El fundamentalismo se estableció durante el siglo XIX en los sectores conservadores de las iglesias históricas y entre los funcionarios del avivamiento (*Revival Establishment*), y estuvo representado desde un comienzo, en particular, por líderes de la iglesia. Se propagó como tema controvertido de debate político-teológico con categoría científica; intento imponer sus objetivos por vías políticas y jurídicas, y no provocó ningún avivamiento.

También en la colección de escritos para la discusión pública, *The Fundamentals* (12 volúmenes, 1910 hasta 1915) (68), se pone de manifiesto su actitud retrógrada. Tanto en esta colección de libros, como en los llamados Cinco Puntos Fundamentales (*Five Fundamentals*), una declaración fundamental de los años veinte, las concepciones concernientes a las Escrituras son de primer rango. En los años veinte

fue precisamente esta concepción la que sirvió de base a la posición fundamentalista en el llamado "juicio de los monos" (*Monkey Trial*), sobre la teoría de la evolución en la enseñanza escolar. El fundamentalismo se dio a conocer como una reacción a importantes cambios, pero de ninguna manera como reacción al estancamiento como debe entenderse el movimiento de santificación en sus orígenes. Se le reconoce como un movimiento político-religioso reaccionario que no estaba interesado solamente en un retorno a una pretendida cultura nacional, sino también en el retorno detrás de la conciencia histórica en la hermenéutica bíblica. Esto le permite a uno de los líderes fundamentalistas más importantes, William Jennings Bryan, calificar la hipótesis de la evolución de amenaza tanto para la "civilización como también para la religión" (69).

La diferencia entre el fundamentalismo y las iglesias históricas en realidad no es tan grande, si se analizan de cerca los cinco puntos fundamentales. Las diferencias realzadas por el fundamentalismo pueden más bien ser reducidas a una diferencia fundamental en lo que respecta al concepto de la historia. El fundamentalismo intenta desligar la historia de la teología y de la fe. La interpretación racionalista (!) de la Biblia que pretende ser a la vez científica, superior a la ciencia y antihistórica, es el pivote de la teología fundamentalista, y a su vez constituye la diferencia más marcada con las posiciones académicas del protestantismo histórico. Otra diferencia es que el concepto de la historia del fundamentalismo es estático. Con su insistencia sobre el sacrificio expiatorio de Cristo, el fundamentalismo no busca en primer lugar la contradicción con la posición de las iglesias históricas en la cuestión sobre el significado de la muerte de Cristo, sino que más bien se opone indirectamente a una cristología de la encarnación ligada al *Jesús* histórico y a la imitación de Cristo: esto quiere decir que el fundamentalismo está interesado sobre todo en privar a la salvación de su dimensión histórica (70).

También se puede entender la insistencia en la virginidad de la Virgen María, si se parte de la base de que los fundamentalistas le temen a la historia. Fuera del problema del significado de la historia para

la teología y la iglesia, no había prácticamente diferencia entre el fundamentalismo y muchas otras posiciones menos radicales dentro del protestantismo en los EE.UU. Además, las diferencias teológicas no **se demostraron** con vías de hecho como por ejemplo con comportamientos “escandalosos” durante el culto, lo que significa que si el fundamentalismo no se dio a conocer a través de expresiones de agresividad, no fue fácil distinguirlo a primera vista en el mundo eclesiástico. Por esto mismo, logro ocupar y mantener posiciones en amplios círculos del protestantismo antes y después de las controversias de los años veinte, sin que se produjeran cismas. De esta manera, las convicciones fundamentalistas penetraron en las iglesias de santificación y en el evangelicalismo en general; el fundamentalismo solamente produjo cismas en las iglesias históricas que imponían sus propios principios en forma decidida.

El fundamentalismo perdió la batalla por el protestantismo y la cultura en los años veinte de nuestro siglo, y se recluso desde aproximadamente 1926 hasta 1940 (71). Un gran sector del movimiento evangelical conservador emigró hacia el sur de los EE.UU., pero logró consolidar allí sus posiciones. Un sector del movimiento se mantuvo dentro de las denominaciones de origen; otro se dividió, formando nuevas agrupaciones. Las discusiones más fuertes y la mayoría de las escisiones se dieron dentro de las iglesias de tradición reformada (presbiterianos, reformadores, congregacionalistas y algunos bautistas). De las divisiones nacieron iglesias explícitamente fundamentalistas, como la conocida *Bible Presbyterian Church* (72). El deseo permanente de luchar por la doctrina y la eclesiología, muy débilmente desarrollada, fueron motivos de las frecuentes divisiones en el fundamentalismo independiente de los EE.UU. El fundamentalismo organizado en las iglesias independientes, sin embargo, tiene mucho menos importancia para el desarrollo del fundamentalismo como un movimiento religioso, que la influencia fundamentalista sobre el grueso del evangelicalismo.

Después del período (73) de retirada, se institucionalizaron a partir de 1940, *dos tendencias dentro del evangelicalismo* (74): los fundamentalistas

radicales sectarios se organizaron el 17 de septiembre de 1941 en el *American Council of Christian Churches*; los moderados fundaron el 27 y 28 de octubre de 1941 la *National Association of Evangelicals*. Los primeros todavía perseguían una política marcadamente combativa contra las otras corrientes del protestantismo, pero no tuvieron gran éxito; los últimos, después de abrirse un poco hacia otras corrientes, ganaron mucha importancia en el protestantismo de los EE.UU. De la tendencia moderada (en el sentido limitado de la palabra- los evangelicales) nacieron dirigentes como Billy Graham y (con reservas) Jerry Falwell, y también poderosas organizaciones religiosas. Esta tendencia también logró establecer estrechas relaciones con las instituciones políticas conservadoras de los EE.UU. Al mismo tiempo nacieron también de esta tendencia algunos grupos progresistas y comprometidos, como por ejemplo los *sojourners*. En la tendencia moderada se vio también en los últimos años cierta sensibilidad por los temas sociales. Por cierto, este hecho no debe ocultar que las respuestas a estos temas han sido prácticamente siempre de tendencia conservadora (75). En cuanto a la orientación teológica, para ambas tendencias es válida hasta hoy la posición principal de la Biblia como una institución autoritaria y, en su esencia, antihistórica. La orientación de avivamiento se mantiene, y es combinada con el conversionismo y el individualismo (76).

De acuerdo al viejo y al nuevo desarrollo, pueden hacerse las siguientes clasificaciones para el presente análisis: en general se puede decir que la hermenéutica fundamentalista se ha difundido, en mayor o menor grado, en toda la gama de las llamadas iglesias conservadoras (*Conservative Churches*) de los EE.UU. es decir en las iglesias de los movimientos de santificación y neo- pentecostal, así como también en los llamados *evangelicals* (77). Por cierto, el movimiento pentecostal y el neopentecostal tienen claras particularidades con las cuales dejan atrás la problemática hermenéutica, aunque ésta no se pierde totalmente. Este no fue el caso en las iglesias no pentecostales. La base doctrinal específica del movimiento de santificación, por ejemplo, sobre todo

después de darse a conocer el movimiento pentecostal, no era lo suficientemente fuerte como para mantener su autonomía y no nivelarse con el evangelicalismo en general.

En lo que respecta al fundamentalismo como base, el llamado neoevangelicalismo de los años cuarenta, nació con la fundación de la *National Association of Evangelicals* y su objetivo era distanciarse del fundamentalismo. No obstante, el neoevangelicalismo no se diferenciaba tanto "del fundamentalismo por su doctrina sino por la interacción más conciliante con el cristianismo liberal y el resto de la sociedad" (78). Esto quiere decir que el neoevangelicalismo establece más aun los principios del fundamentalismo en la sociedad estadounidense, en vez de sustituirlos.

Por consiguiente, es posible reunir todas las agrupaciones del protestantismo avivador arriba expuestas, en lo que Marsden (79) llamaría "la amplia coalición de evangélicos norteamericanos contemporáneos, cuya identidad se basa sustancialmente en la experiencia fundamentalista de la era más temprana". Aun cuando existen varios conflictos entre los representantes del fundamentalismo sectario organizado y aquellos del evangelicalismo; y aun cuando deben tenerse en cuenta unos cuantos grupos con tendencias izquierdistas, después de todo lo mencionado existen, sin embargo, suficientes motivos para utilizar el término evangelicalismo como expresión general de todas las corrientes del protestantismo en los EE.UU., las cuales han hecho de las Escrituras la esencia de su teología, bajo la condición de una hermenéutica más o

años fundamentalista y que, además, no pertenecen al movimiento pentecostal o al neopentecostal.

La tradición evangélica es mantenida por un gran número de iglesias y organizaciones religiosas. Si bien las diferentes tradiciones ya no tienen gran importancia en las iglesias, aún pueden distinguirse. Las iglesias que provienen del movimiento de santificación son: la *Christian and Missionary Alliance* (Alianza Cristiana y Misionera), la *Church of the Nazarene* (Iglesia del Nazareno), la *Church of God, Anderson* (Iglesia de Dios, Anderson), la *Emmanuel Association* (Iglesias

Emanuel), y otras. Las iglesias cuya tradición se basa en el fundamentalismo radical son: la *Central America Mission* (Iglesia Centroamericana), la *Plymouth Brethren* (Hermanos), la *Bible Presbyterian Church* (Iglesia Bíblica Presbiteriana), *The Independent Fundamentalist Bible Churches*, y otras. Al evangelicalismo amplio pertenecen: la *Southern Baptist Convention* (Convención Bautista del Sur), la *Evangelical Mennonite Church* (Iglesia Menonita), la *Evangelical Congregational Church*, y otras.

La mayoría de las llamadas *Faith Missions*, las misiones de fe, pueden también formar parte del evangelicalismo. Estas fueron las que canalizaron el fuerte impulso de conversión que caracteriza el movimiento de santificación, el antiguo evangelicalismo, y el fundamentalismo, hacia la misión, con el fin de cambiar el frente hacia América Latina. Cyrus Scofield, por ejemplo, fundó en 1890 la *Central America Mission* (CAM), una organización que trabajaba activamente desde finales del siglo XIX en América Central. La segunda fundación de importancia fue la *Latin America Mission* (LAM), en 1921.

Las misiones de fe son asociaciones libres e independientes de las iglesias, que para financiarse recurren a una base social de carácter evangélico. La teología y la visión del mundo propagada por ellas es la de su base social, o sea, evangelical y conservadora. La tradición de las misiones avivadoras y el modelo de institución independiente fueron asumidos en el siglo XX al fundarse las grandes organizaciones de evangelización, y también caritativas, como por ejemplo el *Summer Institute of Linguistics (Wycliffe Bible Translators, 1934)*, la *Billy Graham Evangelistic Association* (1950), el *Campus Crusade for Christ* (1951) (80), la *World Vision International* (1978), *Open Doors with Brother Andrew* (1955), y otros.

Las misiones de las iglesias mencionadas, como también las *Faith Missions*, están organizadas en diferentes agrupaciones. En una línea continua entre posiciones conciliadoras y fundamentalistas, encontramos a: las *Evangelical Foreign Missions* (EFMA), el brazo misionero de la *National*

Association of Evangelicals), la *Interdenominational Foreign Missions Association (IFMA)*, la *Fellowship of Missions (FOM)* y *The International Council of Christian Churches (TAM-ICCC)* (81).

3. El movimiento pentecostal⁵

A finales del siglo pasado y comienzos del siglo XX, el movimiento pentecostal solucionó un problema central del protestantismo de santificación, y heredó de este el acceso a las masas empobrecidas de los EE.UU. Dentro del protestantismo de santificación no se tema claro, sobre todo después de que se dejó de poner énfasis en lo social, cuál sería el criterio para reconocer una vivencia santificadora efectiva, o sea, para reconocer el bautismo del Espíritu Santo. El movimiento pentecostal solucionó este problema estableciendo el "don de lenguas" (la glosolalia) como *prueba evidente del bautismo* en el *Espíritu* (83).

La glosolalia ya había aparecido en el movimiento de santificación por lo menos en once ocasiones (84). La aparición más importante de la glosolalia debe haber sido la de los encuentros de los predicadores de la santificación F. Bryant y R. G. Spurling, en 1896 en Carolina del Norte. Spurling fundó más tarde la *Church of God* (Iglesia de Dios), Cleveland, la cual se convirtió en una de las iglesias pentecostales más importantes de los EE.UU. También se puede considerar como otra antecesora directa del movimiento pentecostal, la corriente de las llamadas iglesias de santificación bautizadas con fuego (*Fire-baptized Holiness Churches*). Otro puente, principalmente en relación a la posterior propagación del fuego pentecostal dentro de las

⁵ Aparte de las obras generales citadas arriba, fue utilizada para las explicaciones a continuación, la siguiente literatura: Anderson: 1987; Dayton: 1980; Dayton: 1987; Hollenweger: 1965; Hollenweger: 1969; Hollenweger (Ed.): 1971; Kendrick: 1971; Menzies: 1971; Resource Center: *90 Assemblies of God*; Syaam: 1971. Se llama además la atención sobre la bibliografía de Jones: 1983, tomos I y II. Le agradezco a Roswith Gerloff por el interesante material sobre el movimiento pentecostal negro que puso a mi disposición. Cfr. la obra de esta que pronto será publicada, Gerloff: 1992.

iglesias de santificación blancas, fue la importación de la llamada tradición *Keswick-hohness* (85) de Inglaterra. Esta se creó dentro de la *Church of England* y aseguraba que la santificación no debía entenderse como lo enseñaba la tradición metodista, esto es fundamentalmente en el sentido de ser purificado del pecado, sino especialmente en el sentido de ser llenado con el poder del Espíritu Santo.

Esta reinterpretación de la vivencia santificadora, nacida dentro de los círculos burgueses, creó las condiciones en muchas partes del movimiento de santificación de los EE.UU. para hacer plausible la doctrina pentecostal. Con todo, los arrebatos de entusiasmo dentro del movimiento de santificación tuvieron eco en la población pobre, aunque hubo una fuerte oposición por parte de sus líderes tradicionales. No había confianza en el entusiasmo motivado por la glosolalia. Pero al mismo tiempo tampoco se logró solucionar satisfactoriamente el problema de la evidencia de la experiencia santificadora.

El paso decisivo para solucionar la aporía, la identificación de *la glosolalia con la vivencia de santificación*, se dio en enero de 1901 en Topeka, Kansas, en la escuela bíblica del predicador de santificación Charles Parham, quien estaba influenciado por el modelo *Keswick*. Este provenía de la tradición metodista episcopal, y después de romper con esta, se adhirió al movimiento de santificación. En su *Bethel Bible College* de Topeka, escuela que fue fundada en 1900, Parham daba clases a estudiantes que provenían principalmente de la tradición metodista y de la santificación. Como estos buscaban intensamente la vivencia espiritual, eran mucho más receptivos a un avivamiento pentecostal" (86), lo que desde ya era el caso del movimiento de santificación. Mientras se ausentaba unos días de la escuela, Parham dio a sus alumnos instrucciones de estudiar el "tema de la evidencia bíblica del bautismo en el Espíritu Santo" (87) — precisamente el problema principal del movimiento de santificación—. Especialmente al estudiar los primeros capítulos del libro de los Hechos de los Apostales los alumnos descubrieron la evidencia en la glosolalia. Luego, en tres días de oración común

en la que buscaban la experiencia del Espíritu, pusieron en práctica este descubrimiento en una vivencia religiosa. Vivieron el éxtasis, entendido como *el bautismo del Espíritu, Santo* concientemente en conexión con *la glosolalia*. Se había abierto el camino hacia un nuevo movimiento religioso, mas allá del movimiento de santificación.

El postulado según el cual la "evidencia física inicial (de acuerdo a la terminología de los credos pentecostales posteriores) de la santificación es la glosolalia, fue, en un principio, lo que diferencio al movimiento de santificación del movimiento pentecostal. Con ello se impulsó aún más el proceso de la subietivización de la gracia, reduciéndose la mediación de esta a una vivencia subjetiva e instantánea.

De ese impulso nacieron las *primeras agrupaciones pentecostales*. Entre 1901 y 1906, durante los viajes de predicación de Parham y sus alumnos y a través de la discusión en la prensa, se divulgó el mensaje, sobre todo en Kansas, Missouri y Texas (88). El avivamiento avanzó en 1906 hacia el occidente a través del predicador de santificación negro y alumno de Parham, W. J. Seymour, hasta llegar a Los Angeles. Seymour había sido invitado allí por una congregación negra de la Iglesia Nazarena, cuyos miembros de avanzada edad tenían poca comprensión del hecho que se les negara su bautismo en el Espíritu Santo en caso de no poseer el don de lenguas. A Seymour le prohibieron el pulpito. De este rompimiento con el movimiento de santificación nació en Los Angeles el movimiento pentecostal. Entre 1906 y 1909 salió de un pequeño grupo de oración dirigido por Seymour, principalmente dentro de la población negra, una ola de un gran entusiasmo religioso, marcado por diferentes fenómenos de éxtasis masivo combinado con la glosolalia. El centro del avivamiento era una iglesia alquilada en la calle Azusa, y en poco tiempo, cinco comunidades de Los Angeles habían tomado el mismo rumbo. En esta calle nació la primera iglesia del movimiento pentecostal, el *Apostolic Faith Movement*.

El avivamiento de *Azusa Street* era el de una espiritualidad entusiasta y de la resistencia cultural que tenían los negros, los cuales solo poco tiempo

antes habían dejado de ser esclavos. Sin embargo, el movimiento estaba abierto a los blancos. Pero estos, a su vez, empezaron a aplicar sus prejuicios raciales al naciente movimiento pentecostal, provocando así una ruptura. La corriente negra preservó su espiritualidad de la resistencia étnica y formó iglesias como la *Calvary Church of God in Christ*, que iría a apoyar a Martin Luther King en su lucha. Muchas de las iglesias blancas, por otro lado, se volvieron racistas y fundamentalistas. Estas dos corrientes del movimiento se expandieron rápidamente desde Los Angeles. No obstante, a Centroamérica únicamente fueron enviados misioneros de iglesias blancas.

La situación social de los seguidores de Geymour y del movimiento pentecostal de los primeros años, no era buena. Estos fueron víctimas de la industrialización y la modernización de la sociedad estadounidense, así como de la discriminación racial. Aún en 1936 los ingresos anuales del promedio de los pentecostales eran de 735 dólares es decir mucho más bajos que los ingresos del promedio protestante de los E.E.UU., que era de 2.749 dólares al año; incluso eran un poco más bajos que los ingresos anuales del promedio protestante de raza negra, que era de 749 dólares. En sus comienzos, el movimiento pentecostal tenía entre sus filas un porcentaje de personas de raza negra más alto que el de la población en general, y también eran más mujeres que hombres los que asistían a las reuniones (89). La investigación de Listón Pope sobre el protestantismo en la zona de huelga de los trabajadores de la industria textil en los años treinta, Gastonia, presenta la devoción pentecostal como ^expresión y superación de la necesidad material

Como un fenómeno dentro de la clase baja, el movimiento pentecostal se ha diseminado especialmente en la población negra, por lo menos en sus principios. No obstante, el movimiento se fue extendido sobre la población blanca, siendo esta la que cortó los nexos con las iglesias negras, fundadoras del pentecostalismo. Por esta razón se formó, sobre todo en la clase baja, desde los comienzos del movimiento pentecostal, una tradición pentecostal negra muy independiente de las posteriores iglesias pentecostales blancas y

dominantes. Resulta interesante observar que la tradición negra no juega un papel importante en lo que respecta a la misión en el extranjero que partió del movimiento pentecostal (91). Las iglesias pentecostales negras parecían no estar muy interesadas en propagar la religión desde los EE.UU., dentro del marco de la influencia política y económica de los estadounidenses blancos en el exterior. Por ende, las siguientes explicaciones están orientadas exclusivamente hacia las iglesias pentecostales de los blancos.

Los primeros años del movimiento se caracterizaron por un desarrollo de la doctrina lleno de imaginación, y por muchos conflictos. Dos *problemas teológicos* que hasta hoy no han sido resueltos, fueron los que provocaron la formación de diferentes corrientes teológicas dentro del movimiento pentecostal. Se trata de las cuestiones de la estructura de la santificación y de la trinidad.

De la tradición metodista de santificación se retomó un esquema según el cual después de la conversión viene la santificación, entendiéndose ésta como un hecho instantáneo y perfecto en el momento en que se da. (Además, la santificación se entiende fundamentalmente como purificación del pecado). Para los pentecostales que provenían de la corriente de santificación, era por consiguiente, lógico añadir aquí el bautismo del Espíritu Santo, que era evidente en la glosolalia, como un tercer hecho (creándose así la vía de salvación en tres etapas) (92). Esto mismo hicieron Parham y Seymour, y con ellos el *Apostolic Faith Movement*, lo mismo que todos aquellos pentecostales de la tradición de santificación. Las iglesias pentecostales que se habían reclutado rápidamente de otras tradiciones teológicas, no comprendieron esto. El primer conflicto se dio ya en 1908, y precisamente entre el mismo Seymour y William H. Durham, de Chicago, IL, que provenía de la tradición bautista. Durham fue expulsado del *Apostolic Faith Movement* porque postulaba que después de la conversión, debía venir como segunda etapa el bautismo del Espíritu Santo con la glosolalia (llamada vía de salvación en dos etapas). Con esto, Durham sentó las bases para la amplia línea tradicional de los llamados pentecostales de dos

Etapas cuya gran vanguardia son las Assemblies of God
(Asambleas de Dios).

Desde el punto de vista sistemático el problema principal es el concepto diferente que se tiene sobre la disciplina individual. El interés pastoral que se esconde detrás de la vía de salvación en tres etapas es, según Hollenweger, que el Espíritu solo puede llegar a un alma purificada (93); pero, después de llegar el Espíritu Santo al creyente, este es visto como santificado a la perfección. En el caso de la santificación en dos etapas lo más importante no es el Espíritu que llega, independientemente del esfuerzo de santificación del cristiano, sino más bien que la santificación no concluye con el bautismo del Espíritu Santo, pues debe recorrer toda la vida. Es decir, a pesar de que la vía de salvación en dos etapas no realza explícitamente la santificación, está de todas maneras muy interesada en una disciplina santificadora de los creyentes. En particular se puede ver esto claramente en la combinación de la vía de salvación en dos etapas con la opinión arminianista válida en la mayoría de las iglesias pentecostales, según la cual los creyentes convertidos pueden perder la gracia en caso de mal comportamiento (94).

so quiere decir que deben esforzarse.

El segundo problema teológico dentro del movimiento pentecostal gira en torno al problema de la *Santa Trinidad*, pero no tiene gran importancia para los principios básicos de la teología pentecostal (95). Algunos grupos desarrollaron una doctrina modalista de la Santa Trinidad orientada en el nombre de Jesús", que no distingue debidamente las personas de la Santa Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esto fue rechazado rotundamente por la mayoría del movimiento, especialmente por las *Assemblies of God*. Esta iglesia despidió en 1915, de acuerdo a una resolución sobre el llamado *Jesús Only Movement* nada menos que a 156 predicadores. Como resultado de ese rechazo, existe hoy una corriente independiente dentro del movimiento pentecostal que le ha dado continuidad a la llamada tradición apostólica: *Jesús Only* u *Oneness*.

El rápido desarrollo de la doctrina, en un principio fue una de las razones por las que se hicieron esfuerzos por lograr una *organización mayor del movimiento*, lo que dio origen a la

iglesia pentecostal más grande de nuestros días, las *Assemblies of God* (96) F N Bell editor de una revista pentecostal independiente, respondió a la gran necesidad de organizarse publicando la convocatoria a una asamblea general de todos los "Santos e iglesias pentecostales de Dios en Cristo" (*Pentecostal Saints and Churches of God in Christ*) (97) en Hot Springs, AR, del 2 al 12 de abril de 1914 (98). En esa asamblea debía negociarse todo lo relativo a la doctrina, la colaboración, la misión, el pastorado, la educación, las publicaciones y las disposiciones legales sobre entidades religiosas. Bajo el liderazgo de Bell y Joseph Roswell Flower se crearon aquí las *Assemblies of God* como agrupación independiente de diferentes iglesias pentecostales, con lo que —intencionadamente o no— se dio comienzo a un desarrollo hacia una denominación.

Esto se ve claramente, por un lado, en las fuertes delimitaciones doctrinarias en contra del movimiento *Jesús Only* y de la vía de salvación en tres etapas que se dio en los primeros dos años, así como en el compromiso de las *Assemblies* con posiciones fundamentalistas; y por otro, en la rápida y efectiva burocratización de la administración en tan sólo 13 años, entre 1914 y 1927, con una editorial, departamentos encargados de la misión interna y externa, escuela dominical, con una formación formal de clérigos, liceos reconocidos por el Estado y la aprobación de una constitución eclesiástica diferenciada (99).

Las *Assemblies of God* se consideraban, y siguen considerándose aun, una iglesia de organización congregacionalista, cuyas autoridades máximas debían ser las congregaciones. Sin embargo, el Presbiterio Ejecutivo (*Executive Presbytery*, elegido por el Concilio General), mantiene un control centralizado y fuerte sobre la misión, la educación, las publicaciones, la doctrina y otras obras de la iglesia. El nivel de influencia efectiva que tienen las congregaciones mismas sobre la burocracia puede medirse en el hecho de que dentro de las *Assemblies of God*, los gremios representativos responsables de tomar decisiones están integrados exclusivamente por clérigos, no por laicos.

Otras iglesias importantes de la corriente de los llamados pentecostales en dos etapas son la *Church of the Foursquare Gospel* (Iglesia Cuadrangular), que fue fundada en 1924 en Los Angeles por la predicadora de santificación Aimee Sample McPherson la *Pentecostal Church of God in America* (1919, Iglesia Pentecostal de América), la *Calvary Pentecostal Church*, y otras.

La *Church of God of Cleveland*, TÑ (100) (Iglesia de Dios o Iglesia de Dios del Evangelio Completo), es la iglesia mas grande con vía de salvación en tres etapas. La historia de su nacimiento esta muy ligada a las actividades de los evangelistas de la santificación R. G. Spurling y W. F. Bryant, en cuyas reuniones, ya en 1896, había aparecido la glosolalia. En 1903, un representante de la *American Bible Society*, A. J. Tomlinson, se convierte en líder de una de las congregaciones de santificación fundada durante este avivamiento. Esta congregación se convirtió, en 1908, en una congregación pentecostal por la influencia de un predicador de la iglesia de la calle Azusa, en Los Angeles. Tomlinson se preocupó de organizar una administración centralizada de la comunidad, con un ritmo acelerado de crecimiento, y se aprovechó de sus facultades automáticamente durante los dos primeros decenios del presente siglo. En 1920 tuvo que renunciar; sin embargo, el centralismo persistió.

La *Church of God of Cleveland*, está en principio de acuerdo con la doctrina de las *Assemblies of God*, con excepción del tema de la santificación. La iglesia también creció y se burocratizó rápidamente, aunque sufrió las consecuencias de algunos cismas grandes (101). Al igual que las *Assemblies of God*, la *Church of God* le dio gran importancia a la misión externa.

Otras iglesias pentecostales importantes de tres etapas con tradición en el movimiento de santificación son la *Church of God of Prophecy* (1903, Iglesia de Dios de la Profecía), la *Pentecostal Fire Baptized Holiness Church* (1911) y la *Pentecostal Church of Christ* (1917) En 1948 se fundó la Fraternidad Pentecostal de Norteamérica (*Pentecostal Fellowship of North America*), a la cual se adhirieron la mayoría de las iglesias pentecostales mas importantes. Orientándose hacia las misiones de fe del protestantismo evangelical, el movimiento

pentecostal ha creado también organizaciones de evangelización como empresas privadas. Estas tienen muchas veces, aunque no siempre, evangelistas de la sanidad divina como titulares. Destacados representantes han sido, entre otros, Jimmy Swaggart, Oral Roberts, T. L. Osborne y Manuel "Yiye" Avila (Puerto Rico).

La doctrina de la *glosolalia como evidencia del bautismo del Espíritu Santo*, era el principal criterio teológico de diferenciación frente al movimiento de santificación y eje de la identidad pentecostal. Por esta razón es comprensible que el tema de la glosolalia, en controversia desde 1907, fuera decidido definitivamente, y con carácter obligatorio, en un Concilio General (1918) de las *Assemblies of God* (102). Algunos "amigos evangélicos" (103) sometieron a discusión que para el bautismo en el Espíritu podía haber también otras evidencias, como por ejemplo otros dones espirituales que se manifiestan a causa de la presencia del Espíritu. Por su parte, el Concilio General de 1918 determinó — amenazando con expulsar a los disidentes — que "el bautismo del Espíritu Santo generalmente va acompañado de la evidencia física inicial de hablar en otras lenguas" (104). Es decir, el que aún no practica la glosolalia, todavía no tiene el Espíritu, ya que ningún otro don espiritual puede ser prueba de la presencia del Espíritu.

Hay aquí un retroceso definitivo del amor como evidencia de la santificación (y de la influencia del Espíritu en el hombre), postulado por Wesley y en los comienzos del movimiento de santificación. La evidencia de que el Espíritu Santo está presente en una persona se reduce a una vivencia subjetiva de devoción, manteniéndose en la glosolalia un último criterio objetivo. A la evidencia inicial de la glosolalia se pueden agregar también otros dones del Espíritu como la profecía, la sanidad, el amor, etc. La ética, sin embargo, está muy alejada de la pneumatología. La herencia ética de los comienzos del movimiento de santificación fue adoptada, en todo caso, en su forma reducida de una moral individualista y de obediencia frente a las leyes de la iglesia. En este contexto, el Espíritu Santo se convirtió en una fuente de fuerza para la obediencia, la cual, a su vez, conduce a la santificación (105). Lo

determinante es más bien el hecho de que ni los dones adicionales, ni los esfuerzos por alcanzar la obediencia, nos indican la presencia del Espíritu, sino *solamente* la glosolalia; o sea, que la evidencia de que el Espíritu está presente es reducida a una vivencia subjetiva e instantánea de devoción, la que no obstante, puede verificarse hacia afuera en forma objetiva.

El bautismo del Espíritu Santo, unido al momento de éxtasis de la glosolalia, fue uno de los argumentos decisivos de los *fundamentalistas* declarados para rechazar rotundamente el *movimiento pentecostal* (106). G. C. Morgan, uno de los líderes del fundamentalismo, por ejemplo, calificó al movimiento pentecostal de lo último que había vomitado Satanás" (107). Al mismo tiempo, "el movimiento pentecostal incluye los puntos del programa del fundamentalismo" (108). Las *Assemblies of God*, al igual que casi todas las otras iglesias pentecostales, profesan un fundamentalismo sólido (109). El hecho de que las iglesias pentecostales hayan asumido posiciones fundamentalistas, a pesar de la polémica pública mordaz por parte de destacados fundamentalistas, puede ser considerado una prueba de la fuerza informal y de la propagación del fundamentalismo dentro del protestantismo estadounidense. En la controversia fundamentalista-modernista, las iglesias pentecostales tomaron partido clara y radicalmente en favor del fundamentalismo. En la *Gospel Publishing House*, la editora de las *Assemblies of God*, por ejemplo, sólo entre 1924 y 1928 fueron editados 200 libros fundamentalistas (110).

La *hermenéutica fundamentalista* apoya, también dentro de las iglesias pentecostales, la negación de la historia, aquí por cierto más bien en el sentido de una negación total de ésta mediante un premilenarismo puro, y no tanto por el dispensacionalismo (mientras que el fundamentalismo sólo ve que la historia es un proceso de transformación permanente). Si se entiende el movimiento pentecostal de principios de este siglo como una posibilidad de las masas pobres de compensar la miseria con vivencias religiosas (es decir, como una manera distinta de enfrentar la pobreza a como lo propone, por ejemplo, el *Social Gospel*), se ve la historia (como mundo) y se

entienden las Escrituras como algo absoluto. Para los líderes pentecostales que se fueron estableciendo, la hermenéutica fundamentalista cumple además la función de confirmar el *statu quo* eclesiástico y de solidificar las posiciones conservadoras.

Esto mismo es válido para la transformación de *la escatología* premilenarista heredada del movimiento de santificación a través del dispensacionalismo fundamentalista, por ejemplo, en las *Assemblies OT God* (111). El avivamiento de la calle Azusa tema la gran esperanza de que la segunda venida de Cristo era inminente (112). El premilenarismo tradicional se ve impulsado por un hecho actual: el terremoto de San Francisco, ocurrido en 1906, el año del avivamiento, fue interpretado de inmediato por el movimiento como un hecho que anunciaba la segunda venida de Cristo, lo que significó un gran impulso para el movimiento. Se puede decir entonces que el premilenarismo asume el papel de factor dinámico importante, ya que solamente está interesado en el futuro próximo de aquellas capas sociales que no poseen nada más que el presente y, en la mayoría de los casos, un presente en la miseria. El premilenarismo habla del inminente cambio radical de la situación remane, aun cuando localiza este cambio más allá de los límites de la historia. Hace de la desesperación y de la esperanza una frágil base de un nuevo sentimiento de estima propia entre las víctimas del desarrollo de la sociedad.

La escatología premilenarista sigue siendo aún hoy un elemento relativamente importante en los sistemas teológicos de las iglesias pentecostales en los EE.UU. Sin embargo, la dilación de la segunda venida y el establecimiento de las instituciones eclesiales provocan problemas con la espera de la segunda venida inminente, de la cual es de lo que vive el premilenarismo. Por esta razón, el premilenarismo es domesticado, por ejemplo en las *Assemblies OT God* (113), mediante el sistema del dispensacionalismo. De esta manera, el premilenarismo es privado de dos elementos esenciales: la perspectiva hacia el futuro y la dinámica de la desesperación. El dispensacionalismo más bien petrifica al premilenarismo, convirtiéndolo en una verdad *sobre* la historia y sobre el mundo, y situándolo dentro de un modelo histórico-filosófico

de épocas. De este modo, el dispensacionalismo convierte la escatología premilenarista de una expresión ferviente de desesperación en una doctrina fácilmente manejable, y de esta manera ideal para una iglesia pentecostal grande y autoritaria.

Con el tiempo, *se estableció el movimiento*. Lo que Hollenweger y Menzies (114) han afirmado sobre las *Assemblies of God*, es válido también para otras iglesias pentecostales. Un "desarrollo hacia el formalismo (115) afectó y modificó los cultos y la realización de otras obligaciones eclesiales. El crecimiento se estancó; la posición social de los miembros mejoró; se fueron formando la liturgia y el derecho eclesiástico y, por otro lado, el entusiasmo orientado a la vivencia de la glosolalia, al igual que el rigorismo ético, fueron disminuyendo, convirtiéndose luego en una rutina andada. A ello se desarrolló un explícito conservadurismo político: a diferencia del movimiento de santificación, el movimiento pentecostal se orientó desde un comienzo exclusivamente hacia la vivencia religiosa individual y rechazó toda actividad social. Su explícito moralismo apolítico se fue convirtiendo, por lo menos en las iglesias y organizaciones más grandes, en un profundo anticomunismo de acuerdo al pensamiento conservador de la guerra fría. A ello hay que agregar la creciente vinculación de las grandes iglesias pentecostales con instituciones y personalidades políticas conservadoras (116). Hoy se puede decir que casi todas las iglesias pentecostales y organizaciones misioneras pentecostales grandes en los EE.UU., forman parte de la derecha religiosa.

La *curación de enfermedades* fue en los comienzos del movimiento pentecostal un elemento importante en la práctica de los cultos y en la doctrina. En los trabajos sobre el avivamiento de la calle Azusa se menciona a menudo este hecho, y ya en ese entonces fue codificada la doctrina correspondiente (117). La misma fundadora de la *Church of the Foursquare Gospel*, Aimee Semple McPherson, fue evangelista de sanidad divina, y el credo de las *Assemblies of God* se refiere a la "liberación de la enfermedad" (*Deliverance from sickness*) (118), al igual que a la "Declaración de fe" (*Declaration of faith*) de la *Church of God of Cleveland* (119). Sin embargo, el entusiasmo por la

sanidad divina disminuyó también con el tiempo en las iglesias pentecostales. Han sido mas bien personas destacadas, como por ejemplo Moris Cerrullo, T. L. Osborne, Oral Roberts o Kathryn Kuhlmann, las que han ido especializándose en la curación milagrosa. La mayoría de estas han creado organizaciones propias y ofrecen hoy sus servicios a las iglesias, viaiendo de un lugar a otro. El llamado *Deliverance* (o *Heahng*) *Movement* (120) fue un factor importante de continuidad histórica entre el movimiento pentecostal y el carismático.

Aparte de los evangelistas que están activos a nivel internacional, Cómo por ejemplo Jimrny Swaggart, dentro del movimiento pentecostal trabajan en las misiones en el exterior (121) sobre todo los *departamentos de misiones* de las iglesias pentecostales más grandes, lo mismo que algunas organizaciones independientes (tales como la *Wings of Healing*, la *World Outreach* o la *Impact Ministries*). En una reciente edición del *Mission Handbook* (122) se habla de un total de 38 misiones pentecostales. Aparte de la *Evangelical Foreign Missions Association* (EFMA), a la que están afiliadas siete sociedades pentecostales, en el *Mission Handbook* no se menciona ninguna asociación con iglesias pentecostales en su membresía (123).

4. El movimiento carismático ¹

Antes de hacer las siguientes exposiciones, definiremos en primer lugar el término "carismático". En el movimiento que describiremos a continuación se pueden diferenciar dos corrientes (125): una ha salido del movimiento pentecostal clásico y esta organizada en iglesias independientes; la otra se gestó en las iglesias del protestantismo histórico y en la Iglesia Católica. Normalmente se le denomina a la primera "neopentecostal" y a la segunda carismática; el término carismático se utiliza además como término colectivo. El autor de la presente investigación se atiene a esta interpretación, utilizando el término carismático y sus derivados como términos colectivos, lo cual corresponde al hecho de que a pesar de su origen histórico diferente, ambas corrientes demuestran tener más cosas en común que diferencias, y a que además se influyen

mutuamente con mucha intensidad. No obstante, en lo que se refiere a América Central se debe ser cauteloso con lo siguiente: el movimiento está representado sobre todo por iglesias neopentecostales, habiéndose formado los grupos carismáticos, en el sentido estricto de la palabra, hasta en los últimos años dentro del protestantismo histórico, y bajo una fortísima influencia de la corriente neopentecostal. Además, suele aplicarse el concepto de "carismático" a los grupos católicos más que a grupos protestantes. En las siguientes páginas, el autor se atendrá a la definición arriba propuesta y, asimismo, diferenciará los conceptos de acuerdo al contexto.

El movimiento carismático tomó forma recién en el curso de los años sesenta de nuestro siglo. Según Stanley Burgess y Gary McGee (126), éste se diferencia del movimiento pentecostal, principalmente, porque los carismáticos no parten del postulado de que la glosolalia es una evidencia necesaria del bautismo en el Espíritu Santo, y porque no son miembros de una iglesia pentecostal clásica. El llamado *Deliverance* o *Latter Rain Movement* (127), constituye un cierto elemento de continuidad entre los movimientos pentecostal y neopentecostal. Marginado del movimiento pentecostal, este movimiento creado durante el avivamiento de la posguerra de finales de los años cuarenta de nuestro siglo, ha sido uno de los catalizadores del movimiento "carismático" (128). Por una parte, esto llevó a que algunas de las antiguas iglesias *Latter Rain*, como la *Ehm Feltownship* o la *Inaepenaent Assemblies o/God*, se adherieran más tarde al movimiento carismático, y por otra, que algunas de sus doctrinas y prácticas, como la doctrina de la restauración de la iglesia antes de la venida del Señor, el apostolado actual, la imposición de las manos y la sanidad divina, resurgieran más tarde en movimiento carismático. Por cierto, el movimiento *Latter Rain* es al mismo tiempo, por su separación del movimiento pentecostal institucionalizado, una prueba de la discontinuidad entre los movimientos pentecostal y carismático. En consecuencia, también en este trabajo se hablará del movimiento carismático como una fuerza de perfil propio. Su origen se remonta a los comienzos de los años cincuenta.

Como fecha decisiva para la *formación* del movimiento carismático, y específicamente la de su corriente neopentecostal, se puede considerar el día de la fundación del *Full Gospel Business Mens Fellowship International* (FGBMFI, Hombres de Negocios del Evangelio Completo), en 1951 (129). El fundador de esta organización laica no denominacional, el armenio-estadounidense Demos Shakarian, era también seguidor del movimiento pentecostal y miembro de las *Assemblies of God*. El acaudalado productor de leche, Shakarian, ya había apoyado económicamente en los años cuarenta a evangelistas de curación del *Deliverance Movement*. Shakarian fundó en 1951, de común acuerdo con el evangelista y curador Oral Roberts, la FGBMFI, entre otras razones, probablemente, porque las *Assemblies of God* no le permitieron al laico Shakarian asumir un cargo de mayor responsabilidad (130).

Con seguridad se puede afirmar que Shakarian quería llegar con su mensaje a personas de su clase social, sin que las prácticas y doctrinas del pentecostalismo tradicional, que correspondían fuertemente a las necesidades religiosas de las capas bajas, fueran un obstáculo para ello. Conforme a ello, los actos de los entretanto 600.000 miembros organizados en los llamados capítulos y en 93 países, se realizan en

127) Se denomina, según Joel 2: 28, "Lluvia tardía". Cfr. Riss: 1989, p. 532 sigs.

128) Riss: 1989, p. 532.

129) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 59 sigs. y 119 sigs.; Poloma: 1982, p. 13 sig. Desde el punto de vista del fundador y presidente de la FGBMFI, cfr. Shakarian: 1976. ,

130) Cfr. al respecto Hollenweger: 1969, p. 8.

hoteles y restaurantes de las capas altas. Los miembros son, desde los primeros días de vida de la organización, en su mayoría, comerciantes adinerados, industriales, militares, empresarios (muchos de estos provenientes del completo militar- industrial), y otros miembros de la clase alta (131). En sus comienzos el movimiento neopentecostal no se diferenciaba tanto de la iglesia pentecostal tradicional por su doctrina, sino más bien por su posición social: sin embargo, con los

doctrina se fue adaptando a las necesidades de la clase alta.

Esto también es válido para el segundo germen del movimiento, esto es, para la corriente que nació dentro de las denominaciones históricas y que lleva el nombre de movimiento carismático, en el sentido estricto de la palabra. Esta tiene sus comienzos en *Van Nuys* (132), un barrio de clase media en Los Angeles. Influenciado por un matrimonio de su congregación, el pastor de la parroquia episcopal de St. Mark Dennis Bennet. Recibió en 1959 el bautismo en el Espíritu Santo, junto con la glosolalia. Se formaron circuitos de oración con prácticas extáticas, y en 1960, Bennet dio a conocer el avivamiento oficialmente en su congregación. La oposición dentro de la congregación, y por parte del obispo, lo obligó a renunciar a su cargo en St. Mark y a aceptar el llamado de la congregación episcopal St. Luke en Seattle, WA. Allí hizo un trabajo pastoral carismático-episcopal, cuantitativamente de mucho éxito. Bennet fue invitado a hablar ante auditorios episcopales, luteranos y presbiterianos en todo EE.UU., convirtiéndose en una de las figuras más importantes del movimiento carismático dentro de los límites del protestantismo histórico. No obstante, a pesar de ello, el foco del movimiento se mantuvo hasta 1966 en Van Nuys.

La centella de la glosolalia se propagó desde St. Mark a las iglesias históricas de los barrios de las capas altas de Los Angeles, sobre todo a las congregaciones presbiterianas de Bel Air y Hollywood. Especial importancia para la propagación del movimiento tuvo la fundación de la *Blessed Trinity Society*, encabezada por Jean Stone, miembro de la congregación de St. Mark y esposa de un empresario líder del consorcio de aviación y armamento *Lockheed*. La *Blessed Trinity Society*, que existió hasta 1966, trabajó en sus comienzos en los salones de la casa de la familia Stone, publicaba la revista *Trinity* y organizaba seminarios sobre la renovación carismática por iniciativa del hoy famoso dirigente neopentecostal Ralph Wilkerson, del *Meiodyland Christian Center* de Anaheim, CA. Con el trabajo de esta organización se dieron otras características importantes del movimiento carismático: la actividad de organizaciones y

personas (ministros y ministerios) independientes, particularmente en los medios de comunicación y en seminarios de superación pastoral y espiritual.

13t) Cfr. especialmente Resource Center: 1988 (FGBMFI).

132) Cfr. Hollenweger: 1969, p. 5 sigs.; Quebedeaux: 1983, p. 61 sigs.; Poloma: 1982, p. 14 sigs.

Al igual que en los tiempos del fundamentalismo clásico, el trabajo con los *medios de comunicación* juega un importante papel en la formación de la identidad dentro del movimiento carismático, debido a la ramificación de los seguidores hacia diferentes iglesias ya existentes; además, la excelente situación financiera del movimiento hace posible que este tenga acceso a una amplia gama de medios técnicos muy avanzados. Después de la aparición de la revista *The Voice* de la FGBMFI (desde 1953) y de la *Trinity* (1961-1966), se publico un gran número de revistas y boletines; las de mayor influencia son la *New Wine*, de un matiz fuertemente autoritario; la *New Covenant*; la *Charisma*; el *Logos Journal* y la *Catholic Charismatic* (133). A ello hay que agregar movimiento publica cantidades de libros de devoción y políticos, en diferentes editoriales. De los dos autores más importantes de una comente formada recientemente, el llamado *reconstructionism*, Rousas J. Rushdoony y Gary North, el primero ha publicado en pocos años más de cien y el segundo decenas de libros. Las secciones de política de las librerías carismáticas en los EE.UU. están sobresaturadas entretanto con este tipo de literatura, sencillamente por la gran oferta que existe (134).

Algo similar ocurre en el campo de la televisión (135). No todos los grandes predicadores de televisión de los EE.UU. son carismáticos. Jerry Falwell, Jimmy Swaggart y Robert Schuller, por ejemplo, no lo son; además, fueron los pentecostales Rex Humbard (1953) y Oral Roberts (1954) (este último se adhirió posteriormente al movimiento carismático), los primeros en aprovechar la televisión para fines religiosos. Sin embargo, en lo que respecta al aprovechamiento de los medios de comunicación por parte del protestantismo, la vanguardia de los años ochenta esta compuesta por carismáticos como Pat Robertson (*Christian broadcasting NetWork*, CBN); Jim Bakker, que entretanto ha desaparecido

de la vida pública por un escándalo sexual (*Praise The Lora*, PTL) y Paul Crouch (*Trinity Broacasting NetWork*, TBN).

Robertson comenzó —asi como le gusta destacarlo— en 1962, con "setenta dólares en mi bolsillo" (136), pero siempre con el considerable apoyo activo y financiera de Harald Bredesen, uno de los funcionarios más importantes de la directiva de la FGBMFI. De esta manera, Robertson, logró construir un sólido imperio televisivo de muchos millones de dólares (137). Con la salida de Jim Bakker de la empresa

133) Cfr. Poloma: 1982,p. 186.

134) Cfr. Diamond: 1982,fn. 136.

135) Cfr. Albrecht: 1989; Diamond: 1989,p. 1 sigs. Halbe: 1987/
Poloma: 1982,p. 171 sigs.; Scherer-Emunds: 1989, p. 23 sigs.£

136) PatRobertson: *Shout itfrom theHousetaps*. Plainfield, NJ: Logos International, 1972, cit. según Poloma: 1982, p. 177.

137) En 1979 logró obtener una ganancia bruta de 70 millones de dólares, con aproximadamente 8 millones de espectadores; cfr. Poloma: 1982, p. 175. En los años ochenta la empresa logró crecer más aún de Robertson se creó luego la TBN (la que dirige actualmente Crouch), y después la televisión PTL (bajo la dirección de Bakker en un comienzo) (138). Pat Robertson es hoy una de las personas de mayor influencia dentro de la asociación de las empresas religiosas de radio y televisión, *National Religious Broadcasters* (NRB), así como dentro del movimiento carismático y de la nueva derecha de los EE.UU. La televisión religiosa ya no es utilizada por movimiento carismático únicamente para fortalecer su propia identidad, sino que se ha convertido además en un medio extremadamente importante para intervenir en los sucesos políticos en los EE.UU. —un deseo corroborado en múltiples ocasiones por los carismáticos—. Los programas de televisión carismáticos son un espejo de los programas de acciones políticas de la clase adinerada estadounidense, y representan al ala derecha de los republicanos (139).

La orientación política corresponde a la *base social* del movimiento carismático. Esta se consolidó desde un principio en las capas media alta y alta blancas y, si se dejó de lado a los consumidores y pagadores anónimos de los programas de televisión

(140), no se diversificó hacia abajo durante el transcurso de su historia. En el movimiento carismático nunca hubo un ala negra; ni tampoco se pueden constatar comunidades blancas de la capa baja (141). Quebedeaux (142) cita una investigación sobre la composición social de los grupos de oración encontrados en 1964 en la casa de la señora Stone. Eran personas de la capa media blanca hombres y mujeres de alrededor de 42 años de edad con un ingreso promedio de 7.560 dólares anuales (equivalentes en 1981 a 22.800), e ingresos punta de 19200 dólares (en 1981, 57. 600) (143); estas personas simpatizaban políticamente con los republicanos en una relación de 7 a 1.

La investigación sociológica sobre un capítulo de la FGBMFI de Virginia en los años setenta, demostró lo siguiente: el ingreso anual de 18% de los miembros encuestados escogidos al azar era de más de

138) En 1979, una ganancia bruta de 53 mil millones de dólares; cfr. Poloma: 1982, p. 175.

139) Cfr. en este capítulo más abajo.

140) En relación a las usanzas financieras de las emisoras y a la situación de los consumidores del carisma televisivo y de otras religiones de la televisión en los EE.UU., cfr. especialmente Albrecht: 1989, y Halbe: 1987. Para América Latina, cfr. Assmann: 1987.

141) Probablemente estas comunidades no sabrían qué hacer con la teología carismática. Albrecht: 1989, p. 111, cita resultados de un estudio científico sobre diversas emisoras de televisión regionales que transmiten programas religiosos de diferentes matices protestantes. Hasta los mensajes de estos programas están hechos para las distintas clases sociales: a la clase social baja se le predica sobre la religiosidad personal y lo damno que es la riqueza, mientras a los de la clase media se les habla del éxito y se les recomienda invertir bien su dinero. Cfr. Sari Thomas: "The Route to Redemption Religion and Social Class", en: *Journal of Communication*, Año 35, N°1, 1985, p. III-112. cit. en Albrecht: 1989, p. III.

142) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 191.

143) Quebedeaux cita los ingresos mensuales. Para mejor comparabilidad con los datos sobre los pentecostales, arriba y con las cifras siguientes de Bradfield, los ingresos mensuales han sido multiplicados aquí por 12.

25.000 dólares; de un 75%, entre los 25.000 y los 10.000 dólares; y solamente de un 7%, el ingreso estaba por debajo de los 10.000 dólares (144). Las profesiones de los miembros estaban distribuidas de la siguiente manera: el 65% eran "profesionales y

gerentes"; el 35% "clérigos, comerciantes, etc."; y el 0% trabajadores calificados y no calificados (145). De los miembros encuestados, un 80% había subido de escalafón social al comparar su ocupación de ese entonces con la anterior; en un 90% de los encuestados, se constata un "ascenso social" al compararse la ocupación del padre (146).

A nivel nacional están afiliados a la FGBMFI, aparte de la clase media alta, también industriales muy ricos y destacados activistas del espectro político de derecha, como por ejemplo el millonario de la cerveza Joseph Coors (también miembro de la *Heritage Foundation*) y Sanford McDonnell (del consorcio de aviación y armamento McDonnell Douglas) (147). Militares de alto rango y políticos conservadores también están representados en el movimiento carismático. El presidente honorario de la FGBMFI es el general Ralph Haines; James Watt (quien al mismo tiempo es miembro de las *Assemblies of God*), el ex-ministro del interior del gobierno de Reagan, también es miembro de la FGBMFI; se dice que Ronald Reagan simpatiza con la FGBMFI; el general de división, Jerry Curry; es también miembro de la directiva del CBN, dirigido por Pat Robertson; y los grupos de oración de la FGBMFI de Washington D. C., según un panfleto del grupo, "han tocado vitalmente" sobre todo a militares de alto rango (148). Se puede decir que "los grupos de decisión (Roland Barthes) del movimiento carismático están fuertemente vinculados con la industria y los militares, y que el grueso de los miembros pertenece a la capa media alta, que no está muy distante de la orientación político-social de los grupos de decisión.

La orientación consecuente del movimiento hacia la capa media alta le permitió a éste la entrada a los círculos de la alta sociedad del *protestantismo histórico* (149). A través de las actividades de los antiguos líderes del movimiento carismático, tales como Jean Stone, Dennis Bennet, Ralph Wilkerson y también David du Plessis, al igual que por las actividades de la FGBMFI, el movimiento ganó terreno rápidamente

144) Cfr. Bradfield: 1979, p. 21 y p. 26 sig. A modo de comparación, Bradfield indica los valores promedio

estadounidenses de ese entonces: 9% de la población a un nivel de ingreso alto, 52% a un nivel medio y 39% a un nivel bajo.

145) A modo de comparación, el censo del estado de Virginia le 1970 en Bradfield, en el mismo orden de las categorías: 28,5%;52,5%.y19,0&.

146) Bradfield: 1979, p. 27.

147) Cfr. Resource Center: 1988 (FGBMFI),p. 3.

148) Resource Center: 1988 (FGB&FI), p. 2. Solamente una lista de las funciones y los grados de servicio mencionados: Teniente general, General de división, General de brigada, Coronel, Presidente de los Jefes del Estado Mayor, Comandante de la Marina, Jefe del

dentro de las iglesias históricas. Un gran número de antiguos, y también posteriores, líderes carismáticos, ya habían ocupado antes cargos de responsabilidad en alguna iglesia histórica; entre los más conocidos figuran: Harald Bredesen (FGBMFI y reformado), Howard Ervin (bautista), Larry Christenson (luterano) y Graham Pulkingham (episcopal) (150). La emigración del movimiento carismático a las iglesias históricas se debió en gran medida al pastor sudafricano, de orientación ecuménica, que provenía de las *Assemblies of God*, David du Plessis (151).

Mientras que las iglesias históricas adoptaron una posición relativamente abierta frente a los impulsos carismáticos, las otras corrientes del protestantismo estadounidense tuvieron más bien una conducta reservada. En un comienzo las iglesias pentecostales tradicionales rechazaron rotundamente el movimiento carismático, y recién en el transcurso de los años setenta se llegaron a abrir un poco (152). Du Plessis describe la posición del protestantismo no pentecostal de la siguiente manera: los fundamentalistas adoptan en la mayoría de los casos una posición de rechazo, los evangélicos son moderadamente tolerantes y las iglesias históricas casi siempre apoyan al movimiento carismático (153).

La apertura de las iglesias históricas frente al movimiento llevó a la creación de asociaciones carismáticas denominacionales, como por ejemplo, la *Episcopal Renewal Ministries*, la *Fellowship of Charismatic Christians in the United Church of Christ*, la *Lutheran Renewal International* o la *Presbyterian Renewal Ministries* (154).

Recién en los años ochenta las *iglesias evangélicas* comenzaron a abrirse hacia impulsos provenientes del movimiento carismático. Este desarrollo fue bautizado en 1980 por el evangélico P. Wagner con el nombre de Tercera Ola (*Third Wave*); término que se refiere a personas carismáticas que no se consideran parte ni de la corriente carismática ni de la neopentecostal, en el sentido estricto de la palabra. De hecho, en la Tercera Ola se mezcla un evangelismo de poder (*Power Evangelism*) de corte neopentecostal, con la tecnología evangélica del llamado Iglecrecimiento (*Church Growth*).

Los carismáticos, un movimiento orientado hacia la capa media alta, reclutaron en un principio seguidores provenientes, casi exclusivamente, del protestantismo histórico (o de la Iglesia Católica)

150) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 65 sig.

151) Cfr. Hollenweger: 196[^], p. 9 sig.; Poloma: 1982, p. 11 sigs.; Quebedeaux: 1983, p. 60.

152) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 84.

153) David' du Plessis: *The Spint Bade Me Go*. Plainfield, NJ: Logos International, 1970, p. 28, según Poloma: 1982, p. 19/.

154) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 8[^], y Hocken: 1981p. 136.

155) La estructura social del "capitulo" de la FGBMEI de Virginia, investigado por Bradfield, confirma la relación entre el pertenecer a una capa social y a una determinada fuera de los contados casos de convertidos que no pertenecena ninguna iglesia. Además, desde el punto de vista sociorreligioso los miembros de las comunidades carismáticas dentro de las iglesias históricas no temen, en un comienzo, motivado alguno, para protestar contra las estructuras de las iglesias y las cúpulas de las mismas, ya que los Carismáticos compartían con estas últimas *Las mismas posiciones sociales*. Por esta razón sus actividades

Dentro de las iglesias estaban orientadas, en un inicio al aprovechamiento de las estructuras eclesiales existentes y a su renovación estructuras eclesiales existenciales y a su renovación desde adentro de acuerdo a los objetivos del pensamiento carismático. La tendencia al cisma es mucho menor que en el caso de los avivamientos del siglo XIX., por ejemplo, cuya característica era, la contradicción social profunda entre los avivados y las direcciones eclesiales, correspondientes. Las actividades transformadoras desde adentro son apoyadas por organizaciones como la, FGBMFI y las alianzas carismáticas denominacionales, entre otras, a través del deseo de que sus seguidores pertenezcan a, sus organizaciones y, al mismo tiempo, a las iglesias de origen de estos.

No es raro que detrás de la posición abierta de las iglesias históricas frente a la corriente carismática, se esconda el deseo de un *crecimiento cuantitativo*; es decir, pretenden lograr a través del impulso carismático, un aumento del número de sus miembros. Sin embargo, el crecimiento se limita a los grupos carismáticos dentro de las iglesias. Además, muchas veces son los mismos miembros de estas iglesias los que se adhieren a estas agrupaciones, de tal manera que el crecimiento cuantitativo es, en el fondo, limitado. Desde el punto de vista cualitativo, por otro lado, una *mayor*

influencia de los grupos carismáticos dentro de una iglesia histórica significa que, con la conversión de Cristianos liberales a la doctrina carismática, los liberales tenderán probablemente a volverse más evangélicos después de una experiencia pentecostal (o carismática, H. S.) (156). O sea, que estas personas no solo aceptan la práctica extática, sino también una tendencia a la hermenéutica fundamentalista.

Fuera de esto, de ninguna manera deben dejarse de lado las diferencias doctrinales reales que existen entre la teología de las iglesias históricas y la concepción carismática. Las cúpulas eclesiales liberales de ninguna manera pueden partir del hecho de que los miembros

iglesia. Aun cuando Bradfield se equivoca un poco en la suma del porcentaje (102%), esto no tiene importancia alguna para los resultados en sí. Según las cifras de Bradfield un 71% los miembros de la FGBMFI elegidos al azar (n=135) pertenecen a las iglesias históricas (excluyendo la bautista), un 5% a las iglesias evangélicas (incluyendo la bautista) un 3% a las iglesias pentecostales y otro 3% a la Iglesia Católica. De los miembros de la FGBMFI que se fueron de una denominación a otra, un 60% buscó "grupos semejantes a la iglesia (*more church-like groups*)" y un 40% grupos semejantes a las sectas (*more sect-like groups*)" (Bradfield: 1979, p. 15), de acuerdo a la tipología de iglesia/secta que utiliza Troeltsch. (156) Poloma: 1982, p. 198. Carismáticos probablemente no toman tan en serio su conversión. El potencial carismático puede llegar a ser, sin la menor dificultad, una fuente de conflictos dentro de las iglesias históricas (157). La "unidad interdenominacional" (158), que es apoyada por las asociaciones confesionales carismáticas, se refiere a la unidad de las agrupaciones carismáticas de diferentes iglesias. Esta unidad refuerza la posición carismática en la iglesia correspondiente y hace crecer más bien el potencial de conflictos que pueden partir de estos grupos. Muchos miembros carismáticos de las denominaciones históricas, no obstante, permanecerán en sus iglesias, por lo menos mientras no se haya encontrado una alternativa respetable para la capa media. La problemática del potencial carismático de conflictos dentro del protestantismo histórico se ha venido agravando desde comienzos de los años setenta debido a la

posición cada vez más fuerte de los ministerios independientes, y a los estrechos lazos que existen entre los líderes carismáticos.

Lo que Quebedeaux llama un "modelo diferente de liderazgo" (159), no deía de parecerse a la estructura interna del antiguo movimiento fundamentalista en el siglo XIX. En el movimiento carismático se mantiene, una red de líderes individuales y organizaciones" (160). Son estos grupos e iglesias no denominacionales, y no los denominacionales, los que registraron un gran crecimiento en los años ochenta (161).

Los líderes mantienen *empresas paraeclesísticas* (ministerios independientes) (162), a través de las cuales pueden agrupar, sin considerar los límites denominacionales, a seguidores a su alrededor y, al mismo tiempo, ejercer gran influencia sobre los grupos afiliados a denominaciones históricas. Estas empresas independientes están, la mayoría de las veces, al servicio de una sola persona o de una junta directiva pequeña no elegida y en condiciones de trabajar de manera tan efectiva y rápida como una empresa comercial, sin un pesado control democrático. Los líderes de estos ministerios independientes, al igual que los dirigentes de los grupos asociados a las iglesias, están vinculados entre sí, ya sea informal o formalmente (por doble membresía, por tener un cargo en el consejo de administración o en la junta directiva, etc.).

Debido a la estrecha relación con el *Latter Rain Movement* (163), los ministerios independientes destacaron, en un comienzo, la sanidad

157) Cfr. Poloma: 1982, p. 203.

158) Poloma: 1982, p. 202.

159) Quebedeaux: 1983, p. 81.

160) Quebedeaux: 1983, p. 81.

161) Cfr. Hoekei): 1989, p. 144.

162) Cfr. respecto a estos grupos Hocken: 1989, p. 137 sig. y 141 sig.

163) Líderes independientes como Gerald Derstine, por ejemplo, simpatizaban en su época con el *Latter Rain Movement* (cfr. Riss: 1989, p. 534), cuyas prácticas se imponen aquí nuevamente. divina. En los últimos dos decenios el trabajo de estos se ha diversificado y ha encontrado nuevos campos de acción en los medios de comunicación

(aún se habla de la sanidad, pero ahora más combinada con una instrucción político-religiosa en la televisión y en la literatura), en la dinámica de grupos (programas de entrenamiento de líderes con base en conceptos empresariales, *accountabihly groups* que obligan a los miembros a rendir cuentas de cada paso de su vida privada dentro de una relación del discipulado, etc.), en activismo político y misiones (*Youth with a Mission* [Juventud con una Misión], *Christ for the Nations*, *Gospel Outreach*, etc.).

Una de las expresiones más importantes de la influencia de algunos líderes carismáticos o grupos de decisión en las estructuras existentes de las iglesias, son las llamadas *comunidades de pacto* (*covenant communities*). A comienzos de los años ochenta existían ya dos grandes asociaciones a las que estaban afiliados grupos carismáticos locales — fueran protestantes, católicos, ligados o no a una iglesia: la *Federation of Covenant Communities* y la *Community of Covenant Communities* (164). Las direcciones de estas comunidades motivan a sus miembros a quedarse en sus iglesias de origen, en tanto consideran la comunidad una gran familia religiosa que ayuda a enriquecer la vida cristiana de sus miembros que permanecen en las iglesias establecidas" (165). Si se tiene en cuenta las relaciones autoritarias en el seno de las comunidades de pacto, puede vislumbrarse hasta dónde llega la influencia de un líder de estas comunidades en las iglesias establecidas.

Margaret Poloma señala en su estudio que esas comunidades poseen un "sistema autoritario altamente estructurado" (166); sobre todo, según Poloma, la *Fellowship of Covenant Communities*, dirigida por la comunidad de *Word of God* de Ann Arbor, MI, la cual está integrada en un 60% por miembros católicos. Los líderes y los funcionarios nombrados por éstos exigen de sus miembros sumisión, o sea obediencia absoluta, también en lo que respecta a asuntos de índole personal. De esta manera se crean autoridades carismáticas por encima de los límites denominacionales, que imponen a los miembros carismáticos de las iglesias históricas nuevas obligaciones muy estrictas.

El desarrollo del *perfil* fuertemente *autoritario* dentro del movimiento carismático, comenzó a finales de los años sesenta (167). Presionados por la amenaza que significaba para amplios sectores de la clase media alta blanca en los EE.UU., el movimiento en favor de los derechos civiles, el movimiento anti-bélico, las rebeliones estudiantiles

1.64) Cfr. Poloma: 1982, p. 141sigs.; Diamond: 1989, p. 125 1(^5) Poloma: 1982, p. 145.

166) Poloma: 1982, p. 149.

167) Cfr. Quebedeaux: 1983,p. 139 sigs.; Poloma: 1982,p. 144 sigs.; Diamond: 1989, p. 114 sigs.; la deducción histórica de Diamond en las págs.. 112 sigs. Es, por cierto algo problemática y la legislación liberal, también los carismaticos comenzaron a reflexionar sobre su posición social. Fuera de eso, el gran entusiasmo del primer decenio, a partir de Van Nuys, se había desinflado. Estos dos ctores provocaron un giro hacia adentro del movimiento, y muchos miembros vieron la necesidad de "una enseñanza más profunda y de más disciplina en su vida como creyentes" (168).

A esta necesidad respondió primero, por parte del movimiento carismatico católico, la *Word of God Community* de Ann Arbor, MI. Por el lado protestante, se creó el *Christian Growth Ministries*, Mobile, AL (169), bajo la dirección del equipo orinado por Bob Mumford, Ern Baxter, Don Zasham, Charles Simpson y Derek Prince. Este equipo publico de inmediato la revista *New Wine*, que fue distribuida gratuitamente a todos los interesados. La doctrina de este grupo, el así llamado "discipulado" (*Discipleship* o *Shepnerding*) (170), se difundió cada vez mas dentro del movimiento carismático durante los años ochenta, después de haber sido discutida fuertemente en los años setenta; esta doctrina también tuvo influencia en grupos carismáticos dentro de otras denominaciones, pero sobre todo en las iglesias netamente neopentecostales que en ese entonces acababan de crearse. Dicho de manera muy acentuada, los teóricos del discipulado dicen lo siguiente: mediante la sumisión incondicional de los cristianos a una dirección espiritual jerárquica y la aplicación de determinadas técnicas de dinámicas de grupo en células caseras, los miembros perfeccionan su practica cristiana y

contribuyen a atraer un gran número de nuevos convertidos de manera rápida y eficaz, con el fin de lograr así el dominio del cristianismo en el mundo (171).

El concepto básico autoritario fue criticado muy pronto por los círculos de los carismáticos "clásicos" como por ejemplo por David du Plessis, Ralph Wilkerson, Demos Shakarian y Pat Robertson (172). Parece ser que esta crítica no estaba dirigida realmente contra la sumisión autoritaria como tal o contra el autoritarismo local, sino que se trataba más bien de la reclamación por parte de los *Christian Growth Ministries* del derecho a una sumisión extralocal" (173), es decir, el derecho a comprometer a los miembros de diferentes grupos carismáticos a través de una cadena de ordenes, las llamadas "relaciones por

168) Quebedeaux: 1983, p. 139.

169) Ministerio del Crecimiento Cristiano. La organización fue fundada en 1968 con el nombre de *Holy Spirit Teachings Mission en Fort Lauderdale. FL: cfr. Quebedeaux:1983 p. 139-170* Cfr. al respecto Hunter: 1989, p. 783 sigs., y Diamond: 1989, p. 112 sigs. Debe considerarse el hecho de que Diamond no hace una clara diferencia entre el nacimiento del movimiento carismático en su totalidad el del Shepherding.

170) Cfr. Diamond: 1989, p.115

171) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 140, y Hunter: 1989, p. 784 1%) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 141.

coyunturas, con algunos líderes centrales (Shepherds, Apostles o Heads). Con esta práctica puede reducirse la autoridad de los otros líderes carismáticos más antiguos.

Con el discipulado se corre además el peligro de que se formen sectas establecidas carismáticas que aunque sean pocas son fuertes y pueden causar daño a los grupos y a las esferas de influencia ya existentes, precisamente porque el funcionamiento autoritario hace posible un trabajo más eficiente. Pat Robertson dirigió en 1975 un fuerte ataque contra los grupos del discipulado. Tras unos cuantos encuentros con los líderes de éste, Robertson suspendió todos los programas con ellos en su canal de televisión.

Después de este escándalo prácticamente no se volvió a oír nada del discipulado durante un tiempo, debido a que los líderes del movimiento habían

decidido hacer un repliegue táctico. Entretanto trabajaban dentro de sus grupos sin gran publicidad, intentando disminuir un poco el trato autoritario para con sus miembros, con el fin de lograr una mejor organización del movimiento para la acción política de este dentro de la derecha religiosa que se estaba formando (174). La táctica dio sus frutos. Desde finales de los años setenta, y durante el transcurso de los ochenta se propagó fuertemente la técnica autoritaria del movimiento del discipulado; sobre todo entre los ministerios independientes creados durante esos años (como por ejemplo el *Gospel Outreach*, el *Maranatha Campus Ministries*, y muchos más) (175), así como entre organizaciones grandes como la *Youth With a Mission*. El movimiento del discipulado ganó terreno dentro del movimiento carismático en el transcurso de los años ochenta no sólo por el aumento cuantitativo de sus agrupaciones, sino también, y no por último, por las actividades políticas de sus dirigentes en favor de la derecha religiosa.

Finalmente, en 1986 se levantó también el anatema impuesto por los predicadores de televisión. La *New Wine*, el órgano central del *Christian Growth Ministries*, colaboró en 1986 en los preparativos de la conferencia de la organización de los tele-evangelistas, la *National Religious Broadcasters*, en la que Charles Simpson, unido del *Christian Growth Ministries* reprobado en 1976, fue rehabilitado por Pat Robertson. Don Basham participó, en 1987, en el programa de

174) Cfr. Diamond: 1989, p. 117 y 127. En este mismo sentido se puede entender la intervención programática de Bob Mumford en la conferencia de Chicago en junio de 1986, en la que participaron 500 dirigentes del movimiento del discipulado: mediante la descentralización aumenta la electividad. Cfr. al respecto Diamond: 1989, p. 118 sig. Tal vez tal desarrollo esté basado^A y en la creciente heterogeneidad de "modelos de autoridad" "Observada por Quebedeaux. Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 142. Sin embargo, en general se ve que la tendencia a la descentralización de la autoridad en el núcleo del movimiento del discipulado va acompañada de un aumento del autoritarismo dentro del movimiento urismático en su totalidad.

175) Cfr. Diamond: 1989, p. 120.

televisión de Robertson, CLUB 700. Bob Mumford, por su parte, dijo en el CLUB PTL que Bakker no

hubiese cometido adulterio si hubiera sido vigilado por un líder especial (*Shepherd*), y agrego que era necesario que los cristianos se apoderaran del dominio (*dominion*) de todas las esferas de la sociedad (176). El autoritarismo del movimiento del discipulado, parecía convertirse cada vez mas en una interesante opción para los grupos de decisión carismáticos de orientación política conservadora en los años ochenta;

...de hecho, mediados de los años ochenta, a los maestros del discipulado

(*Shepherding*) se les consideraba parte integrante de la corriente principal

(*mainstream*) de la comunidad carismática (177).

El movimiento del discipulado y las comunidades de pacto hacen suya la tradición pentecostal y evangelical de los circuitos pequeños de oración y de las *células caseras*, restructurandolas de manera *autoritaria* de acuerdo al axioma de una autoridad absoluta que se le atribuye a los líderes espirituales. Los líderes de cada célula están a su vez subordinados a la autoridad de un escalafón jerárquico más alto. La autoridad superior es, por ejemplo, el "apóstol" (*Apostle*, o bien *Shepherd*, o *Head*: casi siempre un varón). Este impone su autoridad sobre la fe, la vida privada y la vida social de los miembros de los grupos, mediante una cadena de ordenes desde arriba hacia abajo. El funcionamiento de esta cadena de ordenes, y por último, el éxito que se tenga al disciplinar a los miembros de las células caseras y de otros grupos pequeños, garantiza que se impondrá el dominio.

Las células caseras están integradas, en su mayoría, por más o menos diez miembros que se reúnen regularmente para orar y hablar (178). Los miembros deben rendir cuentas (*accountability*) y obedecer al líder del grupo. Por su parte, el líder pertenece a una célula de líderes y también tiene la obligación de rendir cuentas y obedecer a su superior respectivo, y así sucesivamente. La práctica dentro de los circuitos se deriva de la doctrina de santificación, con una interpretación autoritaria. De acuerdo a esta, un cristiano únicamente puede lograr la verdadera madurez y el poder espiritual obedeciendo incondicionalmente en todos los

ámbitos de la vida a un líder designado por Dios. Para controlar este proceso de madurez en el quehacer diario se exige que el miembro confiese sus pecados delante de los otros miembros del grupo. Todo este sistema supone una presión psicológica tal, que incluso observadores evangélicos describieron en 1984 al *Marañal ha Campus*

176) Cfr. Diamond: 1989, n.118 sig.

177) Diamond: 1989, n. 118.

178) Cfr. Diamond: 1989, p. 114 sigs. y 121 sig.; Poloma: 1982, p. 149 sigs.; Quebedeaux: 1983, p. 140.

Ministries en la *Christianity Today*, una revista de la *Billy Graham Evangelistic Association*, como una organización de orientación autoritaria que podría traer consecuencias negativas para sus miembros (179).

Bob Mumford, de los *Christian Growth Ministries*, por ejemplo y sus sucesores, dicen al disciplinar a sus seguidores a sus seguidores que incluso cristianos convertidos pueden ir a parar al infierno si cometen algún pecado contra la autoridad" (180). El *Cult Awareness NetWork*, una organización encargada de vigilar el desarrollo de todo tipo de sectas religiosas, constato en un informe publicado en el *New York Times* del 22 de junio de 1986, un aumento

...de casos de individuos que padecían de profundos traumatismos psicológicos causados por líderes autoritarios de las iglesias del discipulado (*authoritarian shepherding church leaders*) (181).

Otro elemento en el arsenal de prácticas autoritarias dentro de la dinámica de grupo (182) es *exorcismo* (183), una práctica ampliamente difundida en el movimiento carismático. La teoría del exorcismo retoma tradiciones de la curación espiritual del movimiento *Latter Rain* y postula que las enfermedades y el comportamiento desviado (como también, por ejemplo, la desobediencia) son o pueden ser causados por la presencia de un demonio en el hombre. Tal demonio, y con el mal comportamiento, es expulsado para luego poder entregar nuevamente la vida punnada a Jesús y subordinarla a la autoridad del líder.

Esta teoría no ha sido acogida con entusiasmo por todos los sectores del movimiento carismático. Según relata Quebedeaux (184), Ralf Wilkerson, por ejemplo, expreso sus dudas respecto al hecho de que un cristiano pudiera ser poseído (*possessed*) por el demonio, como se decía dentro del movimiento del discipulado. Pronto se logró un acuerdo, según el cual solamente los no creyentes podían ser poseídos, mientras que los creyentes solo podían ser obsesionados (*obsessed*) (185). Este compromiso sentó las bases para el gran éxito de la teoría y practica de una demonología autoritaria en la pastoral del movimiento carismático

179) *Christianity Today*: 10 de agosto de 1984, p. 39; cit. según Diamond: 1989, p. 122.

180) Diamond: 1989, p. 118.

181) Diamond: 1989, p. 117.

182) Cfr. —por cierto para el ambiente carismático europeo— informe psicoanalítico del psiquiatra suizo Guido Rey: 1985, sobre su experiencia dentro del movimiento.

183) Cfr. Poïoma: 1982, p. 96 sigs.; Quebedeaux: 1983, p.

184) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 141.

185) Esta distinción se basa en la diferenciación de las actividades demoníacas según M. I. Bubeck: *The Adversaria*, 19/3, según la cual opresión y obsesión constituyen una influencia menos fuerte del demonio que también puede afectar a los cristianos: pero que la posesión no puede ser válida para los cristianos, Cfr. McClung: 1989, p. 292.

en los EE.UU. En lo que respecta a los enemigos directos del movimiento y a la política en general, al igual que en el fundamentalismo, la satanización del adversario era ya una práctica conocida. Nuevo es, sin embargo, que a través de la contraposición Espíritu versus demonio el movimiento carismático establece la satanización como elemento principal de sus creencias religiosas.

La *práctica política* de la mayor parte del movimiento carismático, es, al igual que la del fundamentalismo en la confrontación con el modernismo, agresiva e intransigente (186). Con el resurgimiento de la derecha política en los EE.UU., después del movimiento por los derechos cívicos en los años sesenta y de la doble deshonra de Vietnam y el Watergate en los años setenta, se consolidaron los carismáticos dirigentes junto con la *Moral Majority*

como parte integrante del *frente político contra el liberalismo*. A diferencia del movimiento pentecostal que rechazó por regla general las actividades políticas durante la primera mitad del siglo que tiene de existencia, el movimiento carismático no cuestiona su mandato político. La orientación política está claramente definida por la posición social de los grupos de decisión: a excepción de algunos casos, como por ejemplo el de la comunidad "de Graham Pulkingham de Houston, TX (187), los carismáticos defienden posiciones políticas de derecha.

Aparte del trabajo de "lobby" a nivel mundial que realiza la FGBMFI en favor de los intereses de la industria y los militares (188), son los medios de comunicación los centros de actividades políticas del movimiento carismático. Según un *análisis de contenido* del boletín mensual *Pat Robertson's Perspectives* (febrero de 1977 hasta junio de 1979), los siguientes puntos, entre otros, fueron los argumentos importantes de este predicador de televisión durante el gobierno de Cárter: en contra de Cárter; en contra de las escuelas estatales; en contra de la homosexualidad; en contra de la igualdad de derechos del hombre y la mujer; en contra del tratado sobre el canal de Panamá; en contra del reconocimiento de la China roja; en favor de los cristianos en la política; en favor del rearme; en favor del servicio militar; en favor de la energía nuclear; en favor de la disminución de impuestos;

186) En lo que respecta a la cuestión de si la publicidad de la derecha religiosa puede calificarse de propaganda, cfr. Conway/Siegelman: 1984, p. 337 sigs. Además habría que recordar que no es solo el movimiento carismático el que forma parte de la base de la derecha religiosa en los EE.UU. Los evangélicos y pentecostales también forman parte de esta; aun cuando son sobre todo los funcionarios de estas iglesias los que están activos en la política, y no tanto sus miembros.

187) Cfr. Quebedeaux: 1983, p. 169. El autor no está de acuerdo con el hecho de que Poloma reclame los *Sojourners*, evangélicos de izquierda, para el movimiento carismático como contrapunto equilibrador de las posiciones derechistas de Pat Robertson; cfr. Poloma: 1982, p. 210 sigs.

188) Cfr. Resource Center: 1988 (FGBMPI). en favor de los blancos en Suráfrica; en favor de severas medidas militares contra el comunismo; etc.

(189) .

Gon un programa similar se presentó Robertson a las elecciones primarias a la presidencia en los EE.UU., como contrincante de George Bush. Además, junto con una serie de otras personalidades y organizaciones carismáticas pentecostales y evangélicas (como por ejemplo la *Youih with a Mission*, la *Gospel Outreach*, la *Maranatha Campus Crusade*, la *Cospel Crusade*, etc.), la organización de Robertson pertenecía en los años ochenta a una red privada de apoyo al terrorismo de estado contra la población en América Central, ya sea a través de la Contra en Nicaragua, o de los programas de contrainsurgencia en Guatemala y en El Salvador

(190) .

El objetivo del trabajo político —y esto va más allá de las acciones sobre todo de defensa del fundamentalismo de los años veinte— es la imposición de un *modelo social nacionalista-religioso* a través de la dominación (*dominión*)

(191) del estado y de la sociedad por cristianos de derecha. Según relata Sara Diamond (192), el jefe de la *Coalition on Revival* (COR, Coalición para el Avivamiento), de orientación carismática, Jay Grimstead, estaría trabajando en la actualidad en un modelo tal con el que pretende "cristianizar", con base en un ambicioso plan a diez años plazo, dos distritos (*counties*) de California: el Orange County, que es un centro en desarrollo de la industria armamentista, intensamente evangélica y de derecha; y el Santa Clara County, ubicado en el centro de la alta tecnología, Silicon valley.

La legislación "antibíblica" de los distritos sería reemplazada por una legislación cristiana y las funciones estatales serían asumidas por los cristianos. El objetivo principal de la COR es controlar cargos directivos municipales. La influencia directa, por lo menos en la población protestante, se ejercería a través de las células autoritarias. Por esta razón la COR hace un llamado a los pastores de todas las iglesias de los distritos a crear células caseras, y al mismo tiempo tiene planeado ofrecerles a los pastores células especiales para ellos. De esta manera se pretende establecer una cadena de órdenes en el seno de las diferentes iglesias. En caso de que los miembros de las células caseras tengan una conducta antibíblica se les impondrán públicamente medidas

disciplinarias —incluyendo aquí la excomunión—, y deberán firmar una declaración en la que se comprometan a no demandar a las autoridades de las células caseras que impongan estas medidas (193).

189) Cfr. Poloma: 1982, p. 216.

190) Cfr. al respecto Diamond: 1989, p. 161 sigs.; Diamond: 1988, p. 28 sigs.; Kemper: 1985; ts{ como el correspondiente ensayo en este tomo.

191) Cfr. respecto a la *DominitoryTheology* su relación con el cambio dentro de la escatología, Stoll: 1990, p. 63 sigs. ^A

192) Cfr. Diamond: 1989, p. 128 sigs.

193) Cfr. Diamond: 1989, p. 128.

So pretexto de cristianizar una sociedad y aplicar autoritariamente el “derecho cristiano”, es decir algún derecho eclesiástico, un sector del protestantismo carismatico anula la herencia democrática de la reformation y su desarrollo ulterior en el continente americano.

Es poco probable que un proyecto semejante pueda llegar a ser legitimado por *la teología* del fundamentalismo, o incluso por la del movimiento pentecostal. Por ello, amplios sectores del movimiento carismatico se apoyan en la llamada *teología del reino* (*Kingdom Theology*), la cual localiza el remo de Cristo en la sociedad" del presente o de un futuro próximo, pero siempre histórico (194). Claro que el modelo del *dispensacionatismo* *premilenarismo* heredado de la tradición pentecostal y fundamentalista no es compatible con tales proyectos políticos, porque: Una teología escapista (*bugout theology*) no produce ejércitos, sino refugiados (195). Y es verdad: en tal proyecto retrógrado para la sociedad estadounidense como lo es el que está planificando por la derecha carismática, a los escapistas pentecostales y a los conservadores fundamentalistas se les asignara, en el mejor de los casos, un lugar al margen, como víctimas pasivas o como colaboradores de bajo rango. La derecha religiosa mas bien necesita tener la perspectiva de un triunfo escatológico en la tierra en el momento que se retroceda políticamente. El premilenarismo es un impedimento en este caso. Ef mismo Pat Robertson dio un ejemplo del fracaso de la escatología premilenarista durante el auge político de la derecha y del movimiento carismatico. La expectación

apocalíptica, anunciada a todo grito por Robertson, de que la batalla de Armagedon tendría lugar en 1982, resultó ser un avergonzante desacierto (196). La historia continua, y la pregunta decisiva es quien decide su marcha.

La perspectiva de un triunfo carismático en la historia se basa en el *posmilenarismo*, y la que domina el milenio es la iglesia. Es muy probable que en los próximos años esta escatología gane mucho terreno en el movimiento carismático y más allá, si la derecha en los EE.UU. se mantiene fuerte en la esfera política y social. Por cierto: para la mayoría de los creyentes carismáticos no deja de ser un problema tener que abandonar de pronto la doctrina premilenarista que fue considerada durante largo tiempo como una verdad, y afirmar ahora lo contrario.

De este problema está sacando provecho actualmente una nueva corriente teológica, el llamado *Reconstructionism* (197). Un grupo de teólogos con buen olfato para lo favorable del momento — principalmente

194) Cfr. respecto a la estructura de las escatologías, la exposición sobre el milenarismo en este ensayo.

195) Gary North: *Backward Christian Soldiers*. Tyler, Tx, Institute for Christian Economics, 1984, p. 107; cit. según Diamond: 1989, p. 135.

196) Cfr. Diamond: 1989, p. 134.

197) Cfr. respecto al *Reconstructionism*, Diamond: 1989, p. 136 sigs., y Stofl: 1990, p. 58 sigs.

todo Rousas J. Rushdoony y su yerno, Gary North—. le venden al movimiento carismático el posmilenarismo dosificado de manera tal que pueda responder a las necesidades inmediatas del movimiento. Dentro del movimiento carismático (198) existe un sector mayoritario que está a favor de la cristianización de la sociedad. A este sector se le describe la cristianización como una reconstrucción (*reconstruction*) de una sociedad primitiva, como la "reconstrucción de las instituciones de la sociedad de acuerdo al "cianotipo bíblico" (199). Los teóricos que defienden la línea dura se refieren con ello a una restructuración de la sociedad de acuerdo al modelo del Antiguo Testamento; es decir, por ejemplo, la introducción de la pena de muerte para los homosexuales, de una moneda de patrón oro, del

trabajo forzado por deudas, la eliminación de la economía crediticia, etc. (200). Este modelo restaurativo reclama no una ubicación exacta dentro del esquema de la escatología. Un premilenarista o un aispensacionalista podría dar aquí su consentimiento (eventualmente con algunas restricciones de poco peso). Un premilenarista, por ejemplo, necesita solamente una teoría adicional sobre el (corto) periodo de la reconstrucción que se espera *antes* del esperado arrebatamiento de la iglesia (201) para poder adecuar la reconstrucción a su escatología. Este pequeño cambio provocaría una lenta transformación del premilenarismo en posmilenarismo dentro de su sistema religioso.

El posmilenarismo introducido de esta manera en la teología carismática funciona como teoría de la motivación para la *guerra espiritual* (*spiritual warfare*) contra los diabólicos agresores de la izquierda. Rushdoony describe en la *New Wine* sin rodeos, el programa posmilenarista:

El posmilenarismo es creer que Cristo crea dentro de su gente redimida una fuerza para la reconquista de todas las cosas. El dominio que primero recibió Adán... será restaurado para los hombres redimidos. La gente de Dios permanecerá entonces en la tierra por largo tiempo, después de lo cual, cuando todos sus enemigos hayan sido puestos por estrado de los Bies de Cristo, llegará el fin y el último enemigo, la muerte, será destruido (202).

198) La idea de la cristianización de la sociedad también se ha propagado en amplios sectores del protestantismo evangélico y pentecostal, más allá del movimiento carismático. Solamente que aquí aparece menos en el contexto de una ideología de dominación política a secas, sino más bien en la ética. La lógica aquí es: si todos los seres humanos fueran cristianos, los problemas éticos se resolverían por sí solos; es decir, la misión es la primera necesidad ética.

199) Reformation Covenant Church (ed.): *What's Christian Reconstruction?* Beaverton, OR, Reformation Covenant Church, P. O. Box 2129, 1988; cit. según Diamond: 1989, p.136.

200) Cfr. Diamond: 1989, p. 137 sig.

201) Ya en el *Latter Rain Movement* se asociaba esta idea con la reconstrucción del tabernáculo de David y con el derramamiento del Espíritu Santo antes de la segunda venida de Cristo; cfr. Riss: 1989, p. 533. £

202) Rousas J. Rushdoony: "Back to the Future" en: *New Wine*, Noviembre de 1986, p. 24; cit. según Diamond: 1989, p. 139.

De esta manera se puede utilizar la escatología como un elemento dinámico para la guerra espiritual en contra de los enemigos de Dios y de los carismáticos. El intento de poner todos los enemigos por estrado de los pies de Cristo en la historia, corresponde a la escatología de dominación y culmina políticamente con los siguientes puntos del Programa del movimiento: el capitalismo neoliberal, i disminución de impuestos, la privatización de los servicios sociales, el armamentismo, el apoyo a fuerzas terroristas en el Tercer Mundo, acallar a la oposición en los EE.UU., etc. Lo que los teólogos de la liberación (y luego también un sector del protestantismo histórico) han aprendido iunto a los oprimidos y a duraspenas, el que la esperanza de la llegada del remo de Dios a la tierra pueda convertirse en fuente de dignidad humana y cristiana para los humillados y explotados, es utilizado en este caso por la ideología de los autócratas con la perspectiva de la dominación indiscutible y definitiva de aquellos que desde ya agitan un cetro ensangrentado. A través de esto, el posmilenarismo adquiere un carácter totalitario cuando se le relaciona con la demonología. Los teóricos del movimiento están conscientes dedos hechos mencionados. Gary North traza la línea del frente: Ideológicamente, la guerra se esta dando entre los teólogos protestantes de la liberación y nosotros" (203)

La guerra espiritual tiene como objetivo asegurar y meiorar el bienestar propio. El llamado *Prosperuy Gospel* (evangelio de prosperidad) se preocupa de que este bienestar no se convierta, ante la pobreza, en un problema de conciencia para los miembros del movimiento. El evangelio de prosperidad tiene mucha acogida entre los miembros especialmente lo los ministerios independientes (204). Se considera natural que Dios bendiga a los suyos, y a los otros no. Pat Kobertson relata una visión que su madre tuvo de él en 1960, con las propias palabras de ella:

Te vi arrodillado orando con tus brazos alzados hacia el cielo. Mientras orabas vi un paquete de billetes descendiendo desde el cielo a tus manos... y fue como si estuvieras de rodillas bajo las

ventanas abiertas del cielo y Dios estuviese derramando su riqueza sobre ti (205).

La bendición de Dios adquiere forma de dinero, y éxito de la empresa de medios de comunicación de Pat Robertson se entiende como prueba de que Dios esta actuando por ella. Este razonamiento legitima el estatus social de los miembros ante posibles exigencias de otras personas y ante imperativos éticos. A menudo incluso se considera

203) Gary North en una entrevista con Sara Diamond: 1989, p. 137, y Diamond: 1988, p. 30.

204) Cfr. Poloma: 1982, p. 146 sig.

205) Pat Robertson: *Shout it from the Housetops*. Plainfield, NJ: Logos International, 1972, p. 123; cit. según Poloma: 1982, p. 177.

206) Esto ya lo observó Hollenweger en Jean Stone; cfr. Hollenweger: 1969, p. 16.

incluso válida la conclusión inversa de la frase, sobre la bendición, es decir que los pobres están lejos de Dios. Con esto se legitima, en primer lugar, la posición de los ricos; en segundo lugar, se desacreditan las actividades sociales (que no sean caritativas), o inclusive las actividades político- sociales, calificándolas de inservibles o contraproducentes; y en tercer lugar, se insinúa que el único instrumento efectivo para lograr el bienestar de los pobres es que el "dominio" carismático se extienda al mayor número de personas posible. El objetivo es hacer llegar a todos el credo que los convierte en personas adineradas.

Los elementos tradicionales de la devoción heredados de los movimientos de santificación y pentecostal, son transformados de acuerdo a la nueva dinámica. La santificación, esto es, *el crecimiento en la fe*, no alberga prácticamente ninguna implicación ética-social para los miembros (206), a pesar de su compromiso político, y a diferencia del antiguo movimiento de santificación. Se aspira sobre todo a mejorar el trato en las relaciones personales; o sea, el amor se limita a un círculo de personas con contacto personal directo. Lo más importante en el crecimiento de la fe es más bien que el poder Qwmm del Espíritu se desarrolle cada vez más en el individuo (207), que Dios otorgue prosperidad y que los miembros pongan su fuerza al servicio de la

autoridad eclesiástica, viéndose lo último principalmente en el movimiento del discipulado. La santificación no se entiende en este caso como el distanciamiento del quehacer "mundano", como es el caso en el movimiento pentecostal tradicional; los carismáticos no imponen "obligaciones y prohibiciones" (Robert Frost) (208). Lo que sucede en el movimiento Carismático es más bien la adaptación de la santidad a la clase media y a los valores de movilidad social ascendente" (209). En relación a la Sociedad, en conclusión, "se afirma la cultura circundante" (210); dicho tono más exactitud: si se implementan en este contexto los aspectos de la pneumatología orientada hacia el poder y el autoritarismo, se trata entonces de que dentro del marco del sistema político y económico dominante, este movimiento busca posibilidades para modelar la sociedad y la cultura, e intenta defender sus posiciones a través del avance 'estratégico.

Partiendo de esta posición positiva frente a la cultura estadounidense dominante, puede entenderse por fin, de manera adecuada, también la posición de los carismáticos en cuanto al *don de la glosolalia*. A diferencia de las iglesias pentecostales tradicionales, el movimiento 'Carismático, en general, no exige que a través de la glosolalia como característica visible desde afuera, se pruebe públicamente el bautismo

207) Aquí se acerca mucho el movimiento carismático al movimiento de *Keswick*. *Holmes* V su doctrina del revestimiento de poder a través de la presencia del Espíritu.

208) "Does and don't's", Robert Frost, cit. según Quebedeaux: 1983, p. 162.

209) Quebedeaux: 1983, p. 162.

210) Quebedeaux: 1983, p. 163.

en el Espíritu, el revestimiento de poder. La glosolalia se practica a menudo y con gusto, pero ha perdido su función distintiva, lo que nos demuestra que la gran diferencia que existe entre el movimiento pentecostal y el de santificación, la glosolalia, ha decaído, por lo menos en parte, de tener vigencia sistemática.

Los pentecostales tradicionales fueron en sus comienzos un movimiento de desposeídos que se distanció de la sociedad y del movimiento de santificación establecido. Es decir, la glosolalia no solamente tema la función de asegurarles a los

creyentes la santificación real en la presencia del Espíritu sino que también cumplía la labor de hacer resaltar la diferencia entre los santos bautizados en el Espíritu, por un lado, y la cultura sacrilega y coirupta que los rodeaba, cultura percibida como sacrilega y corrupta, por otro. Precisamente esta separación ya no resulta interesante para los carismáticos.

Por consiguiente, la glosolalia pierde, ya en los comienzos del movimiento carismático, su carácter de símbolo de exclusividad que niega la cultura circundante. La glosolalia pasa a ser más bien únicamente una manifestación extática al lado de muchas otras, como la de la danza, por ejemplo, convirtiéndose así en un símbolo de poder (*power*) del Espíritu acumulado en el individuo (211). Justamente es el poder en el mundo, y no la separación de este, lo que teológicamente hablando corresponde a la aspiración política de dominio en la sociedad.

El movimiento carismático está en pleno *desarrollo* y por ello resulta muy difícil predecir su futuro (212). Si se considera el desarrollo del protestantismo avivador en los EE.UU. como trasfondo del desenvolvimiento del movimiento carismático, quedan abiertas las dos siguientes posibilidades: por un lado, que el movimiento se convierta en una corriente del pensamiento político-religioso sin claros contornos institucionales; por otro, que se logre la creación de iglesias carismáticas fuertes.

Las claras similitudes del movimiento carismático con el fundamentalismo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, son un indicio de su desarrollo hacia una corriente ideológica en diferentes sectores del protestantismo estadounidense. El movimiento carismático y el fundamentalismo ya llevaban decenios de activo trabajo dentro de la iglesia antes de comenzar a participar públicamente en grandes conflictos sociales. Esta actividad se limitaba, en ambos movimientos, a la propagación de determinados conceptos teológicos (la hermenéutica ahistórica/el poder del Espíritu) en circuitos de influencia dentro de las iglesias históricas y dentro de los evangélicos.

2ti) Cfr. al respecto los resultados de la investigación de Bradfield: 1979, p.31 sig. 212) La tesis de Queoedeaux, según la cual el movimiento carismático se toma cada vez más difuso (Quebedeaux: 1983, p. 83 sig.), no parece haber sido confirmada por el desarrollo de los años ochenta.

Mientras que un sector de las iglesias históricas estaba trabajando en torno a un Evangelio Social a principios de este siglo y en los años sesenta, el fundamentalismo y el movimiento carismático lograron ganar una cierta influencia dentro de estas iglesias- Recién después de estallar graves conflictos sociales, y tras la creación de un perfil liberal propio del protestantismo histórico, el fundamentalismo, y más tarde el movimiento carismático, se convirtieron en frentes contra el compromiso social y político que las iglesias históricas habían contraído con las víctimas del desarrollo social. El fundamentalismo y el movimiento carismático aparecen en estos conflictos como defensores de la cultura de la clase dominante y de la aspiración de ésta al poder en la política interior y exterior, así como de la seguridad de la nación. Ambos movimientos proclaman la necesidad de rescatar los valores y las instituciones antiguas, y son apoyados materialmente por los círculos de los poderosos. Al pretender ser los verdaderos servidores de los intereses nacionales, ambos movimientos se muestran como defensores de ideologías reaccionarias y nacionalistas. Como resultado de la polarización política se produjeron conflictos de intereses en ambos movimientos, lo que llevó a la división entre corrientes moderadas y radicales. Los moderados continúan su marcha en el seno de la institución de las iglesias históricas, evangélicas y pentecostales, mientras que los radicales crean sus comunidades propias.

En caso de que sea cierto lo que afirma Ernst Troeltsch, ni el fundamentalismo ni el movimiento carismático, como corrientes ideológicas reaccionarias, lograrán convertirse en iglesia: Los movimientos religiosos realmente efectivos que generan iglesias, son los que trabajan en los estratos sociales bajos” (213) Es decir bajo esta suposición habría que diferenciar claramente entre el fundamentalismo y el movimiento carismático, por una parte, y las otras corrientes principales del protestantismo estadounidense — las iglesias históricas, las evangélicas (214) y las

pentecostales—, por otra; ya que éstas últimas se gestaron como movimientos de protesta contra el estancamiento de la vida religiosa dentro de las iglesias establecidas, y a través de sus símbolos religiosos—contra la pobreza social.

Esto quiere decir que posiblemente el movimiento carismático no logrará crear denominaciones (en el sentido sociológico de la palabra), y en vez de ello el carismatismo hará de las suyas como una especie de corriente del pensamiento político-religioso en múltiples campos dentro de la iglesia, al igual que el fundamentalismo. La causa de tal desarrollo podría ser que sin el elemento de protesta contra la dominación

213) Troeltsch, Ernst: *The Social Teachings of the Christian Churches* n 27-cif sepún Niebuhr- 1963n 29

214) En este contexto debe entenderse el término, excluyendo explícitamente las sectas fundamentalistas.

social, al igual que el fundamentalismo, el movimiento carismático no tiene la fuerza suficiente para transformarse de grupo dentro de una denominación existente o secta en una denominación. Esto significaría que el movimiento carismático no sería otra cosa que un fundamentalismo adecuado a la época posindustrial, que ya no confía en el maestro, en la pluma y en el dogma terreo de la Escritura, sino en el animador (*showmaster*), en el *chip* de silicona y en el poder sobre el alma y el espíritu.

La otra vía posible es la *creación de iglesias carismáticas fuertes*. Aun cuando al movimiento carismático le falta la fuerza de protesta de la clase bata, a la que se refiere Troeltsch en su observación respecto a la creación de una iglesia, el movimiento logró fundar un número relativamente grande de agrupaciones con características especiales a finales de los años setenta y a comienzos de los ochenta. Estos grupos no reclaman para sí la posesión de la verdad" absoluta frente a otros sectores dentro del movimiento carismático, sino que más bien mantienen muchos contactos entre sí y en todo el movimiento, como también con diversos organismos conservadores no religiosos. En lo que se refiere a las relaciones sociales, esto significa que los grupos carismáticos no se separan de su entorno social.

Estos grupos se consideran más bien tropas de choque en favor de los intereses de la clase dominante y en contra de (supuestos) enemigos de esta. Demas esta decir que estos sectores *carismaticos acogen estos intereses particulares como* los de "todos los estadounidenses" y se empeñan en aglutinar a la clase media en apoyo de ellos. Debido a este hecho, y al bienestar de sus miembros, disponen de considerables medios económicos con los que bien pueden acelerar el proceso de transformación de una agrupación en una agrupación establecida, y posiblemente luego en una denominación.

Además de ello, las características del desarrollo político en los EE.UU. hoy no son negativas para la derecha religiosa, a diferencia de la situación en los años veinte y treinta respecto al fundamentalismo. La derecha religiosa atribuye el hecho de que ahora la corriente conservadora domine el escenario político en los EE.UU en gran parte a su propia acción y ademas goza de cierto respeto por parte de los gobernantes. O sea, este movimiento no es marginado como lo fue el fundamentalismo en los años treinta. Posiblemente el movimiento carismático logre constituirse en grandes entidades eclesiales independientes, si es que los vientos políticos que soplan siguen siendo favorables para este, y si aprovecha hábilmente las posibilidades económicas que tiene. Probablemente son entidades tan fuertes, que su momento institucional de inercia es condición suficiente para sobrevivir eventuales crisis, manteniendo la presencia permanente de las instituciones en la opimon publica. De ser asi se crearía una iglesia *de la clase dominante* que, por su actitud imperial, apenas lograría darse cuenta de que ya por su origen estaría en una jaula de oro del cautiverio de Babilonia.

En la época en que la mayor parte del movimiento carismático aún estaba fuertemente ligada a denominaciones históricas, la actividad de este en *la misión mundial* era más bien débil (215). Esto cambio, si, cuando comenzaron a crearse iglesias carismaticas independientes en los anos setenta y ochenta, especialmente dentro del marco de la corriente del discipulado. Un gran esfuerzo que se hizo por la misión mundial fue el *North American*

Congress on the Holy Spirit and World Evangeliza- non realizado en 1986 y 1987 en New Orleans, LA (216), pero que no tuvo la concurrencia que se esperaba (21/). Sin embargo, el movimiento carismático ha logrado fundar entretanto un gran número de organizaciones misioneras. En el *Mission Handbook* (218) están registradas 51 organizaciones. La primera federación de organizaciones carismáticas, la *Association of International Missionary Services* (AIMS), fue fundada en 1985 (219) y declara tener 207 entidades asociadas (220). Entre las más importantes de estas organizaciones, en lo que respecta a Centroamérica, figuran — aparte de la llamada iglesia electrónica: *Youth with a Mission, Maranatha Campus Ministries, FGBMFI, Living Water Teaching International, Gospel Outreach, World Sali Foundation* y otras más.

5. Desde la mediación objetiva hacia la mediación subjetiva de la gracia

Al comenzar este ensayo se preguntó de qué manera las distintas corrientes del protestantismo estadounidense entendían la mediación de la gracia divina hacia los seres humanos, esto es, si la gracia se mediaba en forma objetiva a través de la institución eclesiástica o en forma subjetiva a través de la vivencia religiosa. En el transcurso del presente ensayo hemos visto un desarrollo continuo, análogo al proceso histórico desde un concepto objetivista hacia un concepto subjetivista.

La mayoría de las *iglesias históricas* se ha alejado un poco del objetivismo de las tradiciones litúrgicas de Europa en lo que respecta a la mediación de la gracia, pero al mismo tiempo no se puede decir que la mediación de la gracia haya sido traspasada al sujeto. Dentro del protestantismo histórico se sigue practicando la idea de la mediación de la gracia divina a través de la iglesia elegida para ello —por ejemplo, en el bautizo de los niños—, con menos peso institucional y simbólico,

215) Cfr. McGee: 1989, p. 624.

216) Cfr. McGee: 1989, p. 624.

- 217) Cfr. Hocken: 1989_{Kn}. 143 sig.
- 218) Roberts/Siewert: 1989, n 259 sig.
- 219) Cfr. Wilson/Siewert: 1936, p. 55\$, y McGee: 1989, p. 624.
- 220) Cfr. Roberts/Siewert: 1989, p. 72.

y adaptada a la iglesia de membresía voluntaria. A ello corresponde, no por último, el peso restante de los sacramentos para la teología y la práctica religiosa de estas iglesias.

Dentro del *evangelicalismo* en general, es válida hasta cierto punto la tendencia constatada en el movimiento de santificación hacia la subjetivación e individualización de la mediación de la gracia asociada con la vivencia religiosa personal. Dentro del *evangelicalismo* cabe diferenciar entre el movimiento de santificación y otras fracciones. Mientras que este último hace resaltar la vivencia de ser santificado, calificándola de segunda bendición (*second blessing*), adicional a la conversión, para la mayoría de las iglesias evangélicas es la decisión consciente de convertirse la que se interpreta como una evidencia inicial del ser cristiano. En comparación con el protestantismo histórico, el *evangelicalismo* ha dado un nuevo paso hacia el subjetivismo en la línea continua entre las diferentes formas de la mediación de la gracia.

Por su parte, *el movimiento pentecostal* ha dado un paso decisivo hacia una concepción subjetivista de la mediación de la gracia a través del papel sistemático principal que juega la glosolalia. Sin embargo, de acuerdo a este concepto, esto no significa que la gracia se entregue a las personas a través de una vivencia religiosa que sea completamente reducida al sentimiento religioso del sujeto. Debe tomarse en cuenta que la glosolalia, en pentecostalismo, es un criterio según el cual la iglesia puede verificar o falsificar objetivamente las vivencias y pretensiones subjetivas de sus miembros, pudiéndose mantener así un elemento considerable de objetividad. Dentro de este marco, la glosolalia también es un criterio de distinción entre la iglesia verdadera y la iglesia falsa y, con ello, entre la iglesia y el mundo. El sujeto que posee el Espíritu se convierte de esta manera en un miembro de una comunidad separada del mundo, y sólo en menor grado, en un sujeto que tiene "el poder" de enfrentarse a las condiciones de la sociedad. Dentro

del movimiento pentecostal se concibe la mediación de la gracia en la glosolalia como un acto subietivo; no obstante, este acto cumple la función de separar la iglesia del mundo.

Según el *movimiento carismático*, los miembros encuentran la gracia a través de una vivencia extática, sin que tenga que haber una evidencia específica de la presencia del Espíritu Santo, objetiva y verificable por la iglesia. Es decir, que la mediación de la gracia ha sido traspasada al sujeto, mas aun que en los pentecostales. Originalmente *tampoco* existía un control del comportamiento dentro del movimiento carismático, del que se haya tratado de sacar conclusiones sobre la presencia o no presencia del Espíritu en el individuo. Desde el punto de vista sociológico esto no es necesario, dado que a la glosolalia, esto es, a la presencia del Espíritu, no le corresponde diferenciar entre un resto sagrado y un mundo condenado al fuego eterno; los miembros de las iglesias carismáticas buscan mas bien vías religiosas y políticas efectivas para poner en practica sus intereses *en* el mundo. Por lo demás, los intereses sociales de los miembros y dirigentes del movimiento van, en general, en la misma dirección. Por ejemplo, si los miembros tienen como objetivo el enriquecimiento personal, esto concuerda perfectamente con la etica del llamado evangelio de prosperidad. Recien el intento de lograr una organización más eficiente del movimiento dentro de! *Christian Growth Movement* (discipulado), tuvo como consecuencia un control objetivizado de la presencia del Espíritu. En comparación con todas las otras alternativas protestantes es dentro del movimiento carismático donde la mediación de la gracia está más traspasada al sujeto.

La sistematización del protestantismo estadounidense en la línea continua entre la mediación de la gracia objetiva y subjetiva, muestra una clara tendencia histórica y sistemática hacia el concepto subjetivista. Esta *tendencia hacia el subjetivismo religioso* no va unida —como podría suponerse— a una renuncia a la organización eclesiástica, en favor del individualismo, ni a una renuncia a "la dominación del mundo", en favor de "la huida del mundo" (221). Todo lo contrario: el movimiento carismático en el que culmina hoy este

desarrollo del protestantismo estadounidense, combina un alto grado de organización y dominación del mundo con un fuerte subjetivismo e individualismo; con lo que se convierte en la religión por excelencia de las clases media y alta neoliberales y modernizantes.

Las cuatro corrientes del protestantismo estadounidense de las que se ha hablado aquí, llegaron a América Central a través de las misiones.

A pesar de los grandes cambios que ha habido en el correr de los años, y debido a la dinámica propia de esa región, estas corrientes continúan marcando fuertemente el protestantismo centroamericano.

(Traducido del alemán por Liliana Pontón)

221) Apoyándose en Max Weber, Martin Riesebrodt: 1987, p. 4 sig., parte de los términos de la dominación del mundo y la huida del mundo para hacer la distinción entre dos tipos de fundamentalismos. Según Riesebrodt, una característica común de todos los movimientos fundamentalistas es "el rechazo del mundo, y especialmente de la situación de la sociedad existente" (p. 4); este rechazo desemboca en el deseo de huir del mundo o de dominarlo. Luego hace la distinción entre un fundamentalismo racional orientado hacia la ley divina, y un fundamentalismo carismático orientado hacia las emociones. Con vistas a los EE. UU. llega a la conclusión de la existencia de un "fundamentalismo racional de la dominación del mundo" en la clase media y de un fundamentalismo carismático de la huida del mundo en la clase baja. Este concepto, obviamente, no explica el movimiento carismático. Si se pretendiera seguir con la proposición de Riesebrodt, habría que ampliar su tipología con un "fundamentalismo carismático de la dominación del mundo", en vista de la existencia del movimiento carismático.