

La Iglesia en el movimiento pentecostal De un modo de 'vivir la Iglesia' a los primeros ensayos eclesiológicos

The Church in the Pentecostal Movement From a way of 'living the Church' to the first ecclesiological essays

Scampini, Jorge A

Jorge A Scampini

jorgescampini@uca.edu.ar

Facultad de Teología- Pontificia Universidad Católica

Argentina, Argentina

Revista Teología

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los

Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-1396

ISSN-e: 2683-7307

Periodicidad: Cuatrimestral

vol. 58, núm. 136, 2021

revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 02 Julio 2021

Aprobación: 08 Septiembre 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004532005/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p73-120>

Resumen: En una lectura que procura circunscribirse al ámbito estricto de la eclesiología, el autor aborda en cinco momentos el fenómeno pentecostal, con el propósito de sacar conclusiones para las relaciones católico-pentecostales y para la renovación de la Iglesia católica, fuertemente interpelada por ese fenómeno. Así, partiendo de una caracterización histórica y teológica inicial de los pentecostales, se proporcionan luego elementos acerca de la historia y el modo de implante pentecostal en Argentina, con el objetivo de ofrecer elementos que permitan esbozar una cierta 'eclesiogénesis'. Ese objetivo subyace en el tercer momento al interpretar las razones que, del movimiento inicial llamado a renovar las iglesias en su vida y misión, llevaron de hecho a constituir iglesias o denominaciones pentecostales. En el cuarto momento se busca educir, desde una lectura católica de la realidad vivida en las comunidades pentecostales, los elementos constitutivos de su ser 'iglesias', o quizá mejor, de 'vivir' la Iglesia. Y, por último, se presentan los primeros aportes de una eclesiología pentecostal que, en las últimas décadas, han tenido como autores a teólogos pentecostales.

Palabras clave: Iglesia, Pentecostalismo, Eclesiología, Misión, Renovación.

Abstract: In a reading that tries to circumscribe itself to the strict field of ecclesiology, the author approaches the Pentecostal phenomenon in five moments, with the purpose of drawing conclusions for Catholic-Pentecostal relations and for the renewal of the Catholic Church, strongly challenged by this phenomenon. Thus, starting from an initial historical and theological characterization of the Pentecostals, elements are then provided about the history and the way of Pentecostal implantation in Argentina, with the aim of offering elements that allow to outline a certain 'ecclesiogenesis'. This objective underlies the third moment when interpreting the reasons that, from the initial movement called to renew the churches in their life and mission, led in fact to constitute Pentecostal churches or denominations. In the fourth moment, it is sought to deduce, from a catholic reading of the reality lived in the Pentecostal communities, the constitutive elements of their being 'churches', or perhaps better, of 'living' the Church. And, finally, the first contributions of a Pentecostal ecclesiology are presented, which, in the last decades, have had Pentecostal theologians as authors.

Keywords: Church, Pentecostalism, Ecclesiology, Mission: Renovation.

Desde las últimas décadas del siglo pasado, el movimiento pentecostal ha sido la única expresión religiosa cristiana que ha experimentado un significativo crecimiento en nuestro país, haciéndolo sobre todo a costa de la Iglesia católica. Sin embargo, una realidad tan presente y desafiante no ha merecido aún la debida atención desde el punto de vista teológico y, más concretamente, eclesiológico y pastoral, ya que si se ha comenzado a abordar la 'experiencia' o el 'fenómeno' pentecostal desde la óptica de las ciencias humanas y sociales,[1] no se conocen aún en nuestro medio estudios relativos al componente propiamente cristiano de esa experiencia o al modo en que los pentecostales 'realizan' la Iglesia. Algo en esta línea he intentado previamente, al interpretar las relaciones católico-pentecostales desde la visión del movimiento ecuménico como un 'intercambio de dones', procurando explicitar aquello que los pentecostales podrían enseñarnos a los católicos a partir de su modo de 'vivir la Iglesia'. [2] Una actitud ineludible de aprendizaje cuando los católicos nos planteamos la necesidad de una 'conversión pastoral', señalada como un aspecto fundamental de la reforma que propone el Papa Francisco. [3]

No cabe duda de que intentar establecer una comparación entre la Iglesia católica y el movimiento pentecostal pone de manifiesto la profunda asimetría que existe entre ambas expresiones del cristianismo (antigüedad, tradición afirmada, formulación doctrinal y teológica de la propia identidad, etc.). Sin embargo, esto no invalida la posibilidad de esbozar un acercamiento teológico-eclesial al pentecostalismo cuando se trata de buscar respuestas al desafío que éste representa para la Iglesia católica. Por eso, la presente contribución, en una línea de reflexión ya iniciada, [4] procura avanzar en un doble sentido.

En primer lugar, la búsqueda de pistas en el camino hacia una respuesta, al menos tangencial, a la situación inédita que afronta la Iglesia católica, debido a la puesta entre paréntesis por razones sanitarias de dos dimensiones tan esenciales de su vida como son la asamblea litúrgica y la práctica sacramental, que ha sumado una dificultad inesperada al estado de crisis que se manifestaba ya en esos dos ámbitos. Nadie puede afirmar a ciencia cierta cómo saldrá la Iglesia católica de este prolongado impasse: ¿cuál será el rostro concreto que adquirirá en el futuro?, ¿cuántos de nuestros proyectos pastorales han quedado superados?, ¿dónde será necesario poner el acento en la misión evangelizadora y en el fortalecimiento de la comunidad eclesial?, pero, también, ¿qué oportunidades se presentarán, que no podríamos dejar escapar? No hay duda de que resignarnos a 'administrar' lo que quede será un mal negocio. ¿Pueden los pentecostales enseñarnos algo desde su estilo propio, en cierto modo 'a-sacramental', donde la congregación local se constituye por la proclamación de la Palabra y la respuesta de fe personal?

Pero esa visión sería parcial si no tuviéramos en cuenta, en segundo lugar, que los mismos pentecostales deberán responder al desafío de haber tenido que poner entre paréntesis, también ellos, sus asambleas de culto y las grandes convocatorias, y evaluar en qué condiciones podrán salir del tiempo de pandemia. En su caso, las preguntas son otras: ¿con qué elementos cuentan, más allá de lo vivencial, para pensar la Iglesia? O, ¿en qué nivel de desarrollo se encuentran sus ensayos eclesiológicos y si éstos les permitirán contar con fundamentos sólidos e inspiración para afrontar nuevos desafíos? No nos toca a nosotros responder a estas preguntas.

Seguiré en esta presentación cinco pasos:

- Una inicial caracterización de los pentecostales, elemental pero conveniente, ya que en nuestro contexto no siempre contamos con un conocimiento preciso de los cristianos no católicos;
- La historia y el modo de implante del pentecostalismo en Argentina que, en una lectura que procura ir más allá de lo histórico-fáctico, favorezca la percepción de ciertos elementos de una 'eclesiogénesis';

- El paso en el pentecostalismo de movimiento de renovación de las iglesias a constituir iglesias o denominaciones diferentes;
- El esbozo de una lectura eclesiológica del fenómeno pentecostal desde la perspectiva católica.
- Y, por último, la presentación de algunos de los ensayos eclesiológicos que, recientemente, han tenido como autores a teólogos pentecostales.

1. ¿QUIÉNES SON LOS PENTECOSTALES?

Los pentecostales pueden caracterizarse como un 'movimiento evangélico carismático', cuyo origen, según se señala habitualmente, fue la experiencia del don de lenguas, atribuida a una efusión del Espíritu Santo, acaecida en la Escuela Bíblica Bethel, en Topeka, Kansas (1901).[5] La escuela había sido fundada por el ex ministro laico metodista Ch. Fox Parham (1873-1921), quien, a partir de esa experiencia, formuló la doctrina pentecostal básica de la 'evidencia inicial': lo que experimentaron los discípulos el día de Pentecostés, identificado con el 'bautismo en el Espíritu Santo', debería ser normativo para todos los cristianos,[6] y la primera señal o 'evidencia inicial' es el hablar en un idioma desconocido para el hablante. A esa primera manifestación se sumó otra en Los Ángeles (1906), bajo la dirección del pastor afroamericano W.J. Seymour (1870-1922), discípulo en cierto modo de Parham.

El medio religioso en el cual surgió el pentecostalismo fue principalmente el 'movimiento de santidad',[7] que tuvo su inicio en el metodismo norteamericano del siglo XIX, y cuyo rasgo característico fue el énfasis en un crecimiento en la santificación, una 'segunda bendición', gracias al 'bautismo en el Espíritu Santo'. Sin embargo, a pesar de sus orígenes, la mayoría de los líderes de ese movimiento rechazaron el naciente pentecostalismo y sus enseñanzas.[8]

Gran parte de las primeras congregaciones pentecostales se radicaba en los estados del sur de los Estados Unidos, experimentando un rápido crecimiento. Era inevitable que un movimiento tan vigoroso, surgido a partir de una 'experiencia', conociera controversias y divisiones desde el inicio. Pero, a pesar de que el pentecostalismo se ha destacado por sus muchos submovimientos, solo dos divisiones, relacionadas con las enseñanzas sobre la santificación y la Trinidad, se han considerado importantes:

a) La primera de esas controversias se suscitó a partir de la teología de la santidad sostenida por la mayoría de los primeros pentecostales, entre ellos Parham y Seymour. Ambos, antes de su experiencia pentecostal, enseñaban que la santificación es una 'segunda obra de gracia', agregando luego que el bautismo del Espíritu Santo con el don de lenguas equivalía a una 'tercera bendición'. En cambio, a partir de 1910, W.H. Durham (1873-1912) comenzó a enseñar en Chicago su teoría de la 'obra terminada', que enfatizaba la santificación como una obra progresiva después de la conversión, con el bautismo en el Espíritu Santo como 'segunda bendición'. Las Asambleas de Dios, formadas en 1914, basaron sus enseñanzas en la teología de Durham y se convirtieron rápidamente en la denominación pentecostal más numerosa a nivel mundial. La mayoría de los grupos pentecostales que comenzaron a partir de entonces se basaron en la enseñanza asumida por las Asambleas de Dios.[9]

b) Más grave fue el cisma producido como consecuencia de la crisis suscitada por la controversia en torno a la 'unidad' en Dios o movimiento 'sólo Jesús', que comenzó en 1911 en Los Ángeles. Este movimiento, dirigido por G. Cook y F. Ewart, rechazó la enseñanza acerca de la Trinidad, afirmando que Jesús es el verdadero Dios del monoteísmo cristiano. Las referencias al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo designarían sólo los modos de operación de Jesús en la economía de la salvación. Por tanto, la única forma bíblica de administrar el bautismo en agua es en el nombre de Jesús, y se considera válido si va acompañado por el don de lenguas. Este movimiento se extendió rápidamente en las Asambleas de Dios y resultó en un cisma en 1916, que más tarde produjo otros grupos independientes.[10]

Con los años se produjeron otros cismas por temas doctrinales menores o por conflictos personales. Sin embargo, la gran mayoría de los grupos pentecostales en Estados Unidos, y más tarde en el resto del mundo,

no fueron el fruto de controversias o cismas, sino que las denominaciones se desarrollaron a partir de iglesias autóctonas separadas, originadas en diferentes regiones del mundo, con poco o ningún contacto con otros cuerpos organizados.

En los Estados Unidos, el mayor crecimiento pentecostal se produjo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando una mayor movilidad y la creciente prosperidad favorecieron que los pentecostales pasaran a la clase media, perdiendo su imagen inicial de desheredados de las clases bajas. En la década de 1950, la aparición de evangelistas sanadores, tales como W. Branham, O. Roberts y J. Cole, contribuyó a la mayor difusión y aceptación del movimiento, mientras que el creciente ministerio televisivo introdujo el pentecostalismo en los hogares americanos medios. La fundación de los Full Gospel Business Men's Fellowship en Los Ángeles (1952), por D. Shakarian, acercó el mensaje pentecostal a una clase completamente nueva. En 1942, las Asambleas de Dios, la Church of God (Cleveland, Tennessee), la International Church of the Foursquare Gospel y la Pentecostal Holiness Church se convirtieron en miembros fundadores de la National Association of Evangelicals (NAE). Así, las iglesias pentecostales, distanciándose de grupos fundamentalistas, se convirtieron en parte del campo evangélico moderado que adquirió prominencia en los años setenta.

Pero el pentecostalismo no permaneció una experiencia limitada a su espacio geográfico inicial, sino que se extendió rápidamente por todo el mundo como resultado del testimonio y el ministerio personal de muchos de aquellos que en los Estados Unidos habían hecho experiencia del Espíritu, y se vieron impulsados a predicar el mensaje: C. Polhill en Inglaterra (1908); J.G. Lago en Sudáfrica (1908); W.C. Hoover en Chile (1909); D. Berg y G. Vingren en Brasil (1910); Th. Ball y L. Pethrus en Noruega y Suecia (1913); I. Voronaev en Rusia y Europa del Este (1920); y M. Rumsey en Corea (1928). A esa lógica respondió el inicio e implante del pentecostalismo en nuestro país.

2. EL PENTECOSTALISMO EN ARGENTINA

a) Los inicios históricos

Los inicios y el crecimiento pentecostal en nuestro país han sido menos perceptibles que las presencias protestantes previas, y no se ha tratado en absoluto, como se cree muchas veces, de un fenómeno originado sólo en la segunda mitad del siglo XX. Me parece muy gráfica al respecto una afirmación de D. Míguez:

«Durante gran parte del siglo XX el pentecostalismo se difundió en Argentina como las gotas de tinta se extienden en un papel poroso: fluyó imperceptiblemente aprovechando pequeños intersticios del tejido social, y emergió en los ochenta para mostrar que había permeado en la sociedad mucho más de lo percibido por la población e incluso por los propios científicos sociales. Así, la expansión fue capilar, casi imperceptible, con una irrupción repentina que la hizo eventualmente más visible».[11]

Esto explica que no contemos en nuestro medio con una historia general del pentecostalismo, sino sólo con intentos parciales de reconstrucción de esa historia a partir de relatos particulares. Sin embargo, la mayoría de los autores coinciden en que la primera presencia pentecostal en suelo argentino data de 1909, con la llegada a Buenos Aires de tres inmigrantes italianos –L. Francescon, católico que había pasado a la Iglesia valdense, L. Menna y G. Lombardi-. [12] Los tres provenían de Chicago, tercer epicentro del naciente movimiento pentecostal, donde habían vivido una experiencia de conversión y el Espíritu Santo, según sus propias memorias, le habría inspirado a Francescon que la Argentina era una tierra propicia para iniciar una ‘obra para el Señor’. Al llegar a Buenos Aires entraron en contacto con familiares que habían inmigrado a nuestro país directamente desde Italia. Francescon residió inicialmente en Tigre, entre sus paisanos, siendo ese su primer lugar de predicación. L. Menna, en cambio, viajó a San Cayetano, donde se habían radicado familiares suyos, desde donde llamó luego a sus compañeros de viaje. En esa localidad del sur bonaerense tuvo lugar el primer bautismo en el Espíritu en Argentina. Pero muy pronto la misión enfrentó sus primeras dificultades por las denuncias del párroco. Los dos varones fueron trasladados a Necochea y arrestados, prohibiéndoseles

predicar. Una vez liberados pasaron a Tres Arroyos, y después de conquistar algunos adeptos, regresaron a Buenos Aires. Francescon y Lombardi partieron hacia Brasil el 8 de marzo de 1910, donde dieron origen a otras asambleas pentecostales; Menna, en cambio, regresó a Chicago. A partir de ese mismo año, de distinta procedencia, y sin relación entre sí, llegaron otros misioneros.

Otras versiones señalan que los primeros misioneros habrían llegado desde Noruega (B. Johnson) y Canadá (A. Wood). En este último caso, se trataba de una mujer perteneciente al movimiento de santidad metodista, cuya fecha de arribo a Buenos Aires ubican en los inicios de 1909,[13] y que antes había adherido a la Alianza Cristiana y Misionera, sirviendo como misionera independiente en Venezuela. En Buenos Aires cooperó con B. Johnson, hasta que éste se manifestó contrario al ministerio femenino. En 1914, A. Wood se unió a las Asambleas de Dios y, después de una primera incursión misionera en Gualaguaychú, se radicó en 25 de Mayo (Buenos Aires), donde fundó la primera iglesia pentecostal en nuestro país (1917). Retornó a los Estados Unidos en 1951, casi nonagenaria, y poco antes de su muerte.

Las experiencias relatadas señalan con bastante claridad algo: en contra de lo que solían afirmar ciertas teorías conspirativas, el pentecostalismo no se hizo presente en Argentina en la segunda mitad del siglo XX, como resultado de una acción planificada por parte de organizaciones eclesiales o políticas de los Estados Unidos, en alianza estratégica con los intereses de la política norteamericana. Al contrario, fueron intentos previos, dispersos, que, en su propia debilidad, o según algunos gracias a esa misma debilidad, alcanzaron el éxito décadas más tarde.[14]

b) Los 'modelos' del implante pentecostal en Argentina

Atentos a los datos históricos, algunos sociólogos de la religión,[15] distinguen tres modelos principales de implante pentecostal en suelo argentino:

a) El primero de ellos es el de L. Francescon, el 'cuentapropista religioso', que por simple iniciativa personal intentó acercar a nuestro país las experiencias religiosas vividas en otras latitudes.[16]

b) Un segundo modelo ha sido el de los 'misioneros independientes', quienes tenían ocasionalmente apoyo de alguna organización o, muchas veces, de un benefactor individual de origen europeo o americano, que los sostenía financieramente durante algún tiempo, si bien los testimonios muestran que ese apoyo era más bien ocasional y casi nunca se extendía más allá de los dos o tres años –por lo cual en algún momento experimentaban dificultades económicas-. Así trabajaron misioneros daneses y noruegos, canadienses y norteamericanos, entre los que se encuentra la mencionada A. Wood.[17]

c) Un tercer modelo ha sido el de 'misioneros con vínculos orgánicos' con alguna denominación en especial, que solían tener un apoyo más o menos estable de las iglesias de origen, pero como consecuencia del carácter carismático de la religiosidad pentecostal, dieron lugar muy pronto al surgimiento de liderazgos y congregaciones locales en los que la influencia exterior tendió a desaparecer. Un ejemplo de este modelo es la labor misionera de F.L. Ryder y L. Leatherman que iniciaron aquí su tarea en 1917, bajo el auspicio de la Church of God (Cleveland, Tennessee). Otro es la Asamblea de Dios,[18] cuyo origen fue la predicación de misioneros suecos a partir de 1920, constituyendo la iglesia pentecostal más numerosa hasta los años 50. Cabe recordar que los suecos, además del trabajo en el área metropolitana, se abocaron casi desde el inicio de su misión en Argentina a la conversión de los aborígenes de la región chaqueña, estableciéndose en Embarcación en 1920, y teniendo el primer contacto con los tobas del Chaco hacia 1935.[19] Más tarde, un modo semejante de implante se originó por la labor de pentecostales chilenos en la región de Cuyo (1936),[20] donde en 1944 se erigió una iglesia argentina autónoma, y en la Patagonia.[21]

La conclusión de D. Míguez es que en el caso del pentecostalismo:

«...no se trató del desembarco sistemático de una organización misionera, sino de estrategias de supervivencia de misioneros independientes que se encontraban en situación de extrema debilidad. De esta manera, la imagen que se desprende de los anteriores relatos indica que el pentecostalismo llegó a la Argentina de forma asistemática, circunstancial y azarosa, y no de una manera institucionalmente planificada, ordenada y rigurosa. En ese sentido, y como lo sugerimos antes, el pentecostalismo parece haberse extendido como lo

hace una enredadera sobre una pared, tanteando para agarrarse de las saliencias de la estructura social, y no como una peste que crece invadiendo y aniquilando las formas sociales que ataca».[22]

c) Los períodos del desarrollo pentecostal en nuestro país

Si se intentara establecer etapas de la presencia pentecostal en Argentina, de acuerdo a su arraigo y expansión, esto nos llevaría a distinguir al menos tres períodos:

a) Un primer período de llegada (1910-1940), debido a diferentes intentos de misión, independientes entre sí. Sólo en los años 30 y 40 se comienzan a vislumbrar estructuras institucionales más orgánicas. El carácter inorgánico de los arribos permitió que surgieran fácilmente líderes locales y que el pentecostalismo ingresara, con una rapidez mayor que las misiones protestantes previas, en un proceso de asimilación cultural en la sociedad argentina. Un ejemplo de esto es lo que sucedió con la obra misionera auspiciada por la Church of God, de la que acabamos de hablar. Los primeros misioneros regresaron a los Estados Unidos en 1923, sin dejar ninguna congregación organizada. Fue un inmigrante italiano, convertido por ellos, M. Mazzucco, quien inició una congregación en su propia casa de la Isla Maciel en 1928, después de la partida de los americanos. Esa congregación se asoció a la misión sueca. En 1936, construyó el primer templo, pero en 1940 se separó de los suecos y estableció la Iglesia Evangélica Pentecostal. La relación con los suecos explica quizá la temprana implantación de esta iglesia entre los tobas.

b) El segundo período es el de la consolidación de la obra, con un crecimiento lento –esto a diferencia de otros países como Chile y Brasil que contaban con políticas de tolerancia más flexibles-, pero siempre entre los grupos de migrantes que llegaban a las grandes ciudades y entre los aborígenes (1940-1980).[23] En este período se da, por ejemplo, el crecimiento de las iglesias aborígenes gracias a la coaptación de jefes y caciques, tanto en Formosa y Salta, como en Neuquén y Río Negro.

Como un episodio aislado en este período, cabe recordar la campaña evangelística de T. Hick, misionero de Texas, invitado por la Unión de las Asambleas de Dios. Además de predicar en lugares cerrados, Hick convocó multitudes en mega-actos realizados en los estadios de Atlanta y Huracán desde el 14 de abril hasta el 12 de junio de 1954. Es el antecedente más remoto y aislado de lo que a partir de los años 70/80, serán los ministerios locales de O. Cabrera o de C. Annacondia, que han contribuido en gran medida a la expansión del pentecostalismo argentino y que quizá, bajo cierto respecto, sea conveniente considerarlos ya como ‘neo-pentecostales’.[24]

c) Por último, la eclosión del pentecostalismo (1980-2000), que tuvo lugar inmediatamente después de la última dictadura, y en los que fueron los años de oro del pentecostalismo en nuestro país (1985-1989), al adquirir una presencia pública como nunca antes había tenido y generalizarse las campañas de predicación, más allá de las estructuras de las iglesias establecidas. Esa es la imagen del pentecostalismo que muchos católicos tienen presente, y el momento en que se tomó conciencia de la envergadura de la mutación religiosa que se estaba produciendo.[25]

Los grupos a los que hemos aludido hasta aquí, y son el objeto específico de nuestro tratamiento, se los suele identificar de modo genérico como ‘pentecostales clásicos’. Ellos han constituido en nuestro país numerosas congregaciones, más o menos pequeñas, que han actuado a nivel de los barrios y suelen relacionarse entre sí a través de redes y poniendo el acento en la importancia de la militancia religiosa y la santidad.[26] Un fruto perceptible ha sido su capacidad de vertebrar verdaderas comunidades. Es necesario distinguirlos del ‘neo-pentecostalismo’, categoría bajo la cual se suele ubicar a nivel global una variada gama de denominaciones y grupos independientes, indígenas, post-denominacionales, que no pueden clasificarse como otros ‘pentecostales’ o ‘carismáticos’, si bien comparten con ellos el énfasis en la obra del Espíritu, el lugar otorgado a los dones espirituales, las experiencias carismáticas, los cantos, la narrativa de milagros y los encuentros de sanación. En este grupo habría que ubicar a aquellos grupos y organizaciones que predicán un ‘evangelio de la prosperidad’, cuyo interés en crear comunidades parece ser casi nulo y suelen moverse con una lógica clientelar. América Latina parece ser el continente con mayor presencia de este tipo de manifestaciones,

siendo Brasil el país que ofrece el dinamismo más creativo como, por ejemplo, la Igreja Universal do Reino de Deus.

3. EL PASO DE UNA EXPERIENCIA PERSONAL A UNA VIDA COMUNITARIA-ECLESIAL

En sus inicios el pentecostalismo se concibió a sí mismo como un movimiento de avivamiento y renovación, y no como una iglesia nueva o diferente o, en términos de la cultura protestante americana, una nueva 'denominación'. [27] El propósito era ofrecer nuevas energías a las iglesias de las que provenían los 'renacidos' por el Espíritu para que ellas recuperaran su autoridad 'apostólica' y fueran capaces de dar testimonio de Cristo hasta los confines de la tierra. Por eso, al tratarse de una 'experiencia', las primeras comunidades pentecostales conservaron la visión de Iglesia recibida en sus orígenes metodistas o bautistas.

Hoy en día, en el vasto mundo pentecostal, es posible percibir todas las formas de estructura eclesial, desde las más congregacionales hasta las episcopales e, incluso, diferentes tipos de modelos independientes. [28] Mientras tanto, una teología de la Iglesia, como reflexión sistemática y coherente, que unifique a todo el pentecostalismo, está aún en las primeras etapas de elaboración. Es cierto que ya han sido publicados varios ensayos eclesiológicos, cuyos autores son pentecostales, pero en ellos no es posible vislumbrar aún 'una' eclesiología pentecostal dominante. [29] Dos signos elocuentes de esta situación son, por una parte, el hecho de que en la más voluminosa obra de referencia sobre el pentecostalismo, en la que los editores y la mayoría de los autores son pentecostales, la voz relativa a la teología de la Iglesia tiene como autor a un teólogo católico; [30] y, por otra, que el número monográfico de una prestigiosa publicación académica, destinado al tema que nos ocupa, se introduzca con una nota editorial cuyo título abre el interrogante acerca de si existe una eclesiología pentecostal. [31] ¿Cómo interpretar esta situación?

La eclesiología pentecostal, incluso en el Primer Mundo, donde se encuentran hoy los grupos más establecidos y con mayor capacidad de elaboración teológica, no se ubica fácilmente en el marco de las demás tradiciones cristianas. [32] En el primer siglo de su historia, la caracterización eclesiológica más habitual para el pentecostalismo ha sido la de 'movimiento', un término que no viene del ámbito teológico al que, sin embargo, según se lo utilice, puede prestar un servicio. [33] Ahora bien, esta caracterización ha tenido consecuencias significativas no sólo para expresar el modo en que se comprenden los pentecostales a sí mismos sino, además, al momento de sopesar las posibilidades de otros cristianos de establecer con ellos relaciones y un diálogo teológico sobre la Iglesia. En efecto, en los ámbitos pentecostales, la designación 'movimiento' expresa a menudo una opción crítica, incluso contracultural, que busca acentuar el contraste con lo que describen, con no poca frecuencia, como el 'estancamiento' e 'institucionalismo' de las llamadas 'iglesias históricas', [34] su falta de vitalidad espiritual y de entusiasmo por el anuncio del Reino, a pesar de los recursos, los templos, la liturgia, la educación formal y la tradición de las que los pentecostales carecen. Los pentecostales comprenden su identidad eclesial, pues, en una oposición, a menudo radical, respecto a la visión de las iglesias 'históricas'; más aún, en el fragmentado mundo cristiano, donde cada iglesia confesional parece auto-preservarse, ven en el uso del término 'iglesia' una expresión sectaria. [35] En ese sentido, hablar de 'movimiento' expresaría una visión más amplia que la clásica de Iglesia y de allí la dificultad, incluso la resistencia, a enmarcar a la eclesiología pentecostal en los enfoques teológicos clásicos. Este rechazo del término 'Iglesia' ha significado una dificultad también en las relaciones y la cooperación con otros cristianos. La posibilidad de encontrar un remedio a este dilema no se encuentra sólo en una posible revisión de la doctrina pentecostal o en el intento de ensayar nuevos modos de relación en el ámbito ecuménico, sino que exige una explicación a partir de la misma evolución que han conocido los grupos pentecostales.

En efecto, una explicación del mencionado dilema es el carácter 'transicional' de la realización de la Iglesia en el pentecostalismo, [36] ya que éste ha debido cambiar, expandir y modificar su auto-comprensión a lo largo del siglo XX al confrontarse con al menos tres desafíos: en primer lugar, la actitud crítica de la que fueron objeto desde sus inicios por parte de otros cristianos y el aislamiento que esto tuvo como

efecto; luego, una expansión no sistemática o programada, que los ha expuesto a relaciones con diferentes tradiciones cristianas y culturales sin contar con una visión de Iglesia ‘normativa’; y, por último, la necesidad de una mayor estabilidad estructural y de organización, exigida ante todo internamente, pero también, en las últimas décadas, en vista del compromiso de muchos pentecostales en sus relaciones con otros cristianos. Esta explicación ofrece elementos para esbozar etapas de un proceso de ‘eclesialización’, valga la palabra, experimentado por una gran parte de los grupos pentecostales.

Tal como hemos señalado, los pentecostales se percibieron inicialmente como un ‘movimiento del Espíritu’, llamado a extenderse por las denominaciones existentes y marcando el comienzo del Reino de Dios, que se daría en plenitud sólo en la consumación escatológica. Más tarde, el establecimiento de estructuras misioneras puso en marcha un proceso generalizado de institucionalización y denominacionalización, visto como una promesa de crecimiento, mayor estabilidad y supervivencia. Sin embargo, este paso se produjo sin contar con la formulación de una eclesiología que lo acompañara y fundamentara. Como resultado, las actividades misioneras y evangelísticas se convirtieron en el esfuerzo formal no del pentecostalismo en su integridad, sino de ‘iglesias’ pentecostales particulares, cada una por su cuenta y propia orientación. A partir de entonces, la unidad escatológica de la Iglesia ha dejado de ser el horizonte de la realización final del movimiento pentecostal, al ubicarse ‘la Iglesia’ a nivel del pentecostalismo actual o, más precisamente, de las denominaciones pentecostales actuales. Esta perspectiva ha servido como una justificación implícita para establecer y mantener estructuras denominacionales sin cuestionarse la mayoría de las veces si éstas expresan genuinamente el ethos pentecostal. Esto explica el hecho de que las denominaciones se formaron rápidamente y se extendieran por todo el movimiento pentecostal, desconociendo virtualmente el ethos original. De este modo, las denominaciones pentecostales, particularmente en Occidente, han entrado en una mentalidad eclesiástica competitiva entre sí y con otros; y la disensión interna y los cismas aceleraron el proceso de institucionalización, incluso en aquellos grupos que han continuado rechazando rotundamente cualquier designación denominacional.

El paso al estadio de una organización formal ha complicado más que facilitado el uso del término ‘Iglesia’ en ámbitos pentecostales, ya que la adopción de ese término condujo a la confrontación interna, así como con otras iglesias y denominaciones, y explica por qué la visión pentecostal permite la existencia de innumerables iglesias y denominaciones, sin que se hayan desarrollado paralelamente instancias que favorezcan la comunicación y la cooperación entre ellas. Es posible decir, por lo tanto, que el pentecostalismo, surgido como un ‘movimiento’, comenzó siendo un ‘dinamismo’ llamado a renovar y revitalizar las iglesias existentes, sin embargo, terminó estableciendo comunidades eclesiales diferentes, y generando un nuevo sentido de Iglesia. O, en otras palabras, el pentecostalismo no ha contribuido a la expansión de las iglesias establecidas, según los parámetros de sus respectivas eclesiologías, sino que ha favorecido la aparición de otra forma de ser Iglesia.[37]

4. CARACTERÍSTICAS ECLESIOLOGICAS EMERGENTES DE LOS GRUPOS PENTECOSTALES

El rasgo más característico del movimiento pentecostal ha sido, sin duda, la experiencia de conversión y el bautismo en el Espíritu, ‘la evidencia inicial’. Una experiencia que comparten hoy más de 300 millones de cristianos carismáticos en diferentes iglesias cristianas, entre ellas la Iglesia católica. A partir de dicha experiencia, los pentecostales tienen el convencimiento de predicar el Evangelio en su totalidad. Esto se resume en cuatro (Foursquare Gospel/‘Evangelio Cuadrangular’), o cinco elementos esenciales (Full Gospel/‘Evangelio pleno’), una especie de credo simple: Jesucristo es el Salvador, el Santificador,[38] el Bautizador con el Espíritu Santo, el Sanador y el Rey que viene pronto. Se trata, pues, de un tipo de religiosidad que pone el acento en una relación viva con Cristo bajo diferentes aspectos.[39]

Los pentecostales, incorporados por la fe y la profesión pública de que Jesucristo es el único Salvador y Señor, tienen una profunda conciencia de haber sido elegidos y ser parte de un pueblo sacerdotal y profético,

ya que la Iglesia se entiende como el Pueblo de Dios adquirido por la sangre de Cristo, regenerado por el Espíritu Santo (cf. 2 Pe 2, 9-10). Sobre ese fundamento, la Iglesia se concibe como el cuerpo de Cristo, en el que la organización institucional no es tan importante como la conciencia de esa adquisición por parte de Cristo y su Palabra predicada. Ahora bien, el bautismo en el Espíritu ha estado siempre vinculado con el testimonio (cf. Hch 1,8), y la consecuencia es que cada miembro de una asamblea pentecostal es, y por lo tanto se siente, activo y comprometido con la misión; todos están llamados a anunciar a Cristo. Ese anuncio, que entre nosotros ha ganado los espacios públicos, ha generado una presencia capilar de creyentes-misioneros que explica el rápido crecimiento pentecostal. El propósito central de la misión ha sido sin duda el 'evangelismo' y la expansión de la Iglesia, pero también han desarrollado un 'ministerio de misericordia' a través de muchas y diversas obras. Sin embargo, es el desarrollo de la misión el que sigue siendo el mayor desafío para la Iglesia católica y, para abordarlo en toda su envergadura, no basta con limitarse a la experiencia personal de los pentecostales –ya que en la Iglesia católica esto se vive en muchos ámbitos, no sólo en la renovación carismática-, ni con sólo imitar un estilo de proclamación del Evangelio. Es necesario dar un paso más, e intentar escudriñar su forma de 'ser Iglesia', es decir, el tipo de comunidad cristiana que los pentecostales han sido capaces de establecer.

Más allá del componente vivencial y de la conciencia de la propia identidad, los pentecostales son, bajo cierto respecto y de acuerdo al modo en que realizan la Iglesia, la última manifestación de la Reforma radical. En efecto, el hecho de que la fe personal preceda a cualquier acción sacramental ha puesto en práctica una visión de la Iglesia en la que ésta se forma por la libre adhesión y el compromiso de los creyentes.[40] Como consecuencia, esto se traduce inmediatamente en una eclesiología de tipo congregacional ya que, al ser invisible la Iglesia universal, es la congregación local la que atrae toda la atención. Para referirse a ella, los pentecostales usan habitualmente el término 'asamblea', viendo en ella una comunidad que se constituye según el modelo de la primera comunidad cristiana (cf. Hch 2), especialmente en sus dones y carismas.

Si sólo recientemente se han presentado ensayos eclesiológicos, es posible, sin embargo, señalar algunos elementos que siempre se encuentran presentes en las asambleas pentecostales,[41] y que nos permiten 'educir' un modo de realizar la Iglesia,[42] a pesar de que éstos no se realicen en todas partes de manera uniforme, ni se encuentren fundados en una elaboración conceptual:

a) El reconocimiento de hecho del sacerdocio común de los fieles o, quizá mejor aún, del 'profetismo' de los fieles, como consecuencia del nuevo nacimiento en el Espíritu y de la experiencia de conversión. La comunidad se basa, pues, en una experiencia personal que suscita de modo inmediato una respuesta viva, manifestada en la participación activa en el culto de una comunidad celebrativa, pero que al mismo tiempo envía a anunciar el Evangelio. De acuerdo al modelo de la comunidad apostólica de los Hechos, la experiencia del Espíritu sin envío y anuncio es inconcebible.

b) La experiencia de una fraternidad evangélica que acoge, acompaña y estimula, yendo al encuentro de las situaciones de anonimato, marginación y soledad sufridas sobre todo en las grandes ciudades. Un tipo de comunidad que, por sus dimensiones, pero no solo, ha logrado cumplir lo que sigue siendo un desafío en muchas parroquias católicas.[43]

c) Los liderazgos y ministerios se reconocen y se viven de manera carismática, ya que se descubren pronto los 'carismas' personales que permiten a las personas no sólo encontrar su propio lugar, sino también ponerse al servicio de la misión desde su propia realidad. No hay liderazgo sino es como canalización de un carisma personal.[44]

d) Una progresiva diversificación del movimiento, según los diferentes contextos en que se ha desarrollado, que no ha sido programada, ni calculada y que, ciertamente, puede dar origen a escisiones. Ahora bien, incluso las divisiones internas se ven y se viven como oportunidades para que el Evangelio se anuncie en otros lugares y para que se integren nuevos miembros. Este es un signo del reconocimiento de la diversidad en la encarnación del Evangelio,[45] que sólo puede ocurrir cuando se deja espacio para la acción libre del Espíritu, a pesar de las tensiones humanas y de la necesidad de respetar los procesos de discernimiento.

e) Por último, la formación ‘continua’ de los adultos en un camino de discipulado, que tienen su centro de gravedad en la Palabra de Dios, subrayando la centralidad de Cristo, con una demostrada capacidad de mantener a los creyentes en el camino de su vida cristiana dando testimonio de los valores evangélicos. Esta formación, muy limitada en muchos aspectos, ya que no logra distanciarse de una lectura literal del texto bíblico, no deja de cuestionar los límites que, a juzgar por los resultados, presentan también muchas de las propuestas de formación permanente en el ámbito católico o, al menos, en los modos de implementación.

Al finalizar este apartado, tal vez sea oportuno hacer dos comentarios:

El primero de ellos se relaciona con lo que señalábamos al inicio acerca de los desafíos que se presentan como consecuencia de este tiempo de pandemia: ¿hasta qué punto los elementos señalados se seguirán realizando en las asambleas pentecostales? Y, en caso de realizarse, ¿qué nuevo perfil asumirán? Es una pregunta que queda abierta.

El segundo se refiere al camino que acabamos de seguir al procurar ‘educir’, desde una perspectiva católica, los elementos de Iglesia presentes en las asambleas pentecostales. Esta especie de vía ‘empírica’ es una opción metodológica seguida en los últimos años por algunos autores pentecostales al elaborar sus ensayos eclesiológicos, tomando como punto de partida la experiencia de las propias iglesias, y que consideran la única vía posible dadas las características del pentecostalismo.[46] Sin embargo, otros autores, sin obviar lo original de esa experiencia, han ensayado otra vía, esbozando elaboraciones teológicas más sistemáticas; un modo más cercano al que habitualmente ponemos en práctica para una inteligencia del misterio de la Iglesia. Esta segunda opción nos permite establecer más fácilmente vínculos desde un acercamiento estrictamente académico, y será el tema que nos ocupará en la última parte de esta presentación.

5. LOS PRIMEROS ENSAYOS TEOLÓGICOS DE UNA ECLESIOLOGÍA PENTECOSTAL

Para quienes observamos, o incluso convivimos con los pentecostales en nuestro propio medio, quizá sea importante un comentario antes de introducirnos en este apartado. Es evidente que los aportes teológicos a reseñar, como quizá otros, son pasos muy importantes en el camino de articulación de una eclesiología pentecostal. Sin embargo, es necesario reconocer el contexto en que fueron elaborados, y cómo se aplica a nuestro tema lo afirmado por M. Clark acerca de la teología académica pentecostal. En efecto, el citado autor percibe una disparidad entre aquello que se publica en el pentecostalismo numéricamente reducido y, según él, en gran parte moribundo y de bajo perfil público del Hemisferio Norte, y lo que se realiza en el pentecostalismo numéricamente más masivo, de rápido crecimiento, y de alto perfil público, como lo es el de la mayor parte del Sur global. Una disparidad que Clark articula de la siguiente manera:

a) «El Norte, donde probablemente reside ahora menos del 10% de los pentecostales, produce más del 90% de las investigaciones publicadas sobre el pentecostalismo;

b) Los graduados de doctorado en el Norte tienden a ser atraídos por la docencia y la investigación adicional; en el Sur por el liderazgo y el ministerio público;

c) Las sociedades teológicas están relativamente pobladas en el Norte; en el Sur son difíciles de establecer y mantener porque la investigación teológica en curso es un interés (u ocupación) menor de muchos graduados;

d) Los graduados en teología del Norte rara vez disfrutan de un perfil alto en sus denominaciones; en el Sur ocurre lo contrario;

e) Los seminarios y los ministerios de capacitación en el Sur utilizan publicaciones del Norte como su material principal, a pesar de que ese material a menudo tiene poca resonancia en la realidad cotidiana del propio contexto; esto presenta el peligro de que los ministros con formación académica en el Sur puedan experimentar la poca relevancia de sus estudios en el ámbito de su ministerio.» [47]

Es importante tener en cuenta esto al considerar cuál podría ser la efectiva incidencia en la realidad del pentecostalismo argentino, o del resto de América Latina, de los ensayos que presentaremos a continuación. Algo análogo a lo que sucede con la representación de los diferentes contextos en los diálogos teológicos

internacionales entre pentecostales y otros cristianos y, en consecuencia, el grado de representatividad de quienes participan en ellos. No es posible soslayar, pues, la tensión que caracteriza a toda teología pentecostal entre lo global y las concreciones locales.[48]

Si tuviéramos que adelantar algunos rasgos de los ensayos a comentar, así como de sus autores, éstos serían: se trata, en algunos casos, de enfoques que tienen como uno de sus propósitos lograr bases más sólidas para la estructuración de la iglesia local y la misión;[49] en otros, de ofrecer propuestas 'performativas' que procuran estructurar una eclesiología aún no plenamente desarrollada. En ese contexto se abordan temas relativos a las relaciones ecuménicas y los vínculos con el mundo.[50] Los autores, todos ellos pentecostales,[51] cuentan con una carrera académica y,[52] en mayor o menor medida, han participado en diálogos con otras tradiciones cristianas, lo que les ha permitido fundamentar más sólidamente su propia visión teológica al momento de dar razón de la misma en esos diálogos. Si cada uno de los autores tiene una propuesta, sin embargo, se reconoce en todos una actitud de apertura y conocimiento de lo que otros han afirmado previamente, para fundarse en ello o para cuestionarlo en algún punto.

Ofrezco a continuación una breve reseña de los autores elegidos:[53]

a) Steven J. Land[54] ha desarrollado una lectura de la tradición pentecostal a partir de la espiritualidad, que lo ha llevado a poner de relieve el modo en que los primeros pentecostales expresaron a través de esa espiritualidad su teología.[55] Uno de los rasgos característicos de la teología pentecostal, que Land caracteriza como una 'pasión por el Reino', ha sido cómo se ensamblan en ella ortodoxia (recta doctrina), ortopraxis (prácticas adecuadas) y ortopatía (afectos adecuados).[56] Este punto de partida, en una obra donde se aborda toda la experiencia pentecostal, ha contribuido a poner en el centro una visión de la iglesia local como 'comunidad misionera', formada por el Espíritu. Ella expresa un anhelo, dirigido hacia el futuro, un deseo del Espíritu Santo y de la venida de Cristo.[57] El 'todavía no' del Reino se anhela y experimenta 'ahora' a través de la justificación, la santificación y el bautismo en el Espíritu.[58] El autor integra estas experiencias en lo que llama 'afectos' cristianos que motivan a la acción y que están moldeados por las creencias y las prácticas bíblicas pentecostales. Los afectos que signaron la experiencia de las primeras iglesias pentecostales han sido, según Land, la gratitud, la compasión y el coraje, y se vinculan con la idea de una Iglesia cuyas características son la fe, la santidad y el poder.[59] Los afectos se unen entre sí, particularmente, en la experiencia de la oración y resultan en el testimonio, de ahí la naturaleza misionera de ese modo de ser Iglesia. Land encuentra el fundamento bíblico clave acerca de la Iglesia en 1 Cor 12, que ilustra la realidad vivida de la fe. Sin embargo, el autor presenta un enfoque de praxis narrativa tanto del acontecimiento de Pentecostés como de la tradición pentecostal, ya que aborda la Biblia junto con un acercamiento narrativo oral de los orígenes pentecostales, tal como éstos se han expresado en testimonios, cantos y diarios personales.[60] Si bien el autor dedica un espacio mayor a la vida de la asamblea local, no deja por eso de cuestionar la 'fragmentación eclesiológica' pentecostal,[61] instando a trabajar en una comprensión trinitaria de la obra de Dios en la historia y, por tanto, en un enfoque más holístico de la misión. Si en su comprensión de la espiritualidad Land es claramente deudor de J. Wesley, al abordar la perspectiva trinitaria, y la creación, parece serlo de J. Moltmann.[62]

b) Veli-Matti Kärkkäinen[63] despliega sus ideas eclesiológicas a partir de sus experiencias en el Espíritu que, llevándolo más allá del pentecostalismo, lo movieron a abrazar visiones ecuménicas más amplias que las propias de sus raíces.[64] Estas ideas se centran en la koinonía, tema adquirido en la mayoría de los diálogos teológicos en el ámbito ecuménico, y los dones del Espíritu otorgados a todo creyente. Para esto, como ha sido el caso en Land, Kärkkäinen busca apoyo en el corpus paulino, especialmente en las cartas a los Corintios y en Filipenses 2.[65] Para el autor, la mayor contribución pentecostal a la eclesiología se da en términos de una 'espiritualidad viva' y, por eso, allí se encuentra el punto de partida de su propuesta, señalando el vínculo entre el bautismo en el Espíritu y la koinonía, que vincula a toda vida en el Espíritu con la participación en las asambleas locales.[66] En esa línea, Kärkkäinen sostiene que el rasgo distintivo de esa eclesiología es una 'koinonía carismática', donde cada miembro de la comunidad participa a través de los charismata en

una *koinonía* profunda y sostenida.[67] Subyace en esta visión una perspectiva trinitaria que ve a la Palabra y al Espíritu trabajando por igual en la Trinidad pro nobis.[68] También hay una nueva valoración de los sacramentos como vínculo con la presencia carismática y los dones.[69] El autor, trascendiendo lo local, considera la obra del Espíritu que trabaja por la unidad y abre ventanas al mundo. Así, con opiniones propias sobre ciertos temas, Kärkkäinen desafía a los pentecostales a mirar más allá, tanto en perspectiva ecuménica como histórica. El hecho de haber participado en los diálogos con luteranos, reformados y católicos, en un país luterano con una significativa presencia ortodoxa, ha dado como resultado un sugerente modelo carismático de instituciones eclesíasticas (de abajo hacia arriba), que complementa el enfoque tradicional pentecostal sobre el carisma. En cuanto a fuentes, además de recurrir a los Padres de la Iglesia, el autor se remite a teólogos no pentecostales, sobre todo a K. Rahner, W. Pannenberg y J. Zizioulas, ya que su propósito no es tanto elaborar una eclesiología carismática cuanto recordar a las tradiciones cristianas clásicas el papel que representa el Espíritu Santo.[70]

c) Simon Chan había sido hasta 2020 el único autor,[71] entre los que aquí se presentan, en dedicar una obra íntegra a la Iglesia.[72] Chan desarrolla una eclesiología que tiene su núcleo en la experiencia del Dios trino en el ámbito del culto de alabanza pentecostal, si bien es capaz de colocar lo propio de esa experiencia en el marco de una espiritualidad cristiana más amplia. A través de las imágenes bíblicas de la Iglesia como ‘Pueblo de Dios’, ‘Cuerpo de Cristo’ y ‘Templo del Espíritu’, su preocupación es superar lo que ve como una tendencia pentecostal a adoptar un concepto sociológico muy débil de la Iglesia.[73] El autor, en contraste con la eclesiología de la Reforma radical, concibe el Cuerpo de Cristo en un sentido ontológico más que metafórico: la Iglesia precede a la conversión de cada uno de sus miembros; los cristianos se incorporan a un cuerpo que ya existe, y que no se constituye en asamblea a raíz de su conversión.[74] Por eso, Chan sostiene que es necesario pensar en términos de una pneumatología eclesial más que individual,[75] ya que la comunión con Dios no existe fuera de la comunión con los hermanos en la Iglesia. Su enfoque, crítico del concepto ‘voluntarista’ de Iglesia que percibe en ciertas organizaciones para-eclesíasticas y misioneras evangélicas, lo ha llevado a desarrollar una comprensión de la ontología de la Iglesia que se basa en una visión de ésta como fin de los propósitos de Dios, más que como un medio de esos propósitos para la creación. En su perspectiva, la creación está al servicio de la Iglesia.[76] La Iglesia es el ‘Cristo total’ y dado que Cristo es anterior al mundo, la Iglesia es una *koinonía*, una humanidad divina, creada por el Espíritu de Dios “antes de la creación del mundo” (Ef 1,4). Recurre a la visión de Cipriano, así como de Calvino, de la Iglesia como ‘madre’, lo que le permite establecer vínculos con la eclesiología católica. Así mismo, se centra en la Iglesia como una comunidad de ‘tradición de la verdad’, ya que es una extensión de Cristo que es la Verdad. Por el lugar que otorga al culto, Chan contempla la naturaleza fundamentalmente sacramental de la Iglesia, vinculándola de este modo a Cristo el ‘sacramento primordial’. Desde esta perspectiva, la Iglesia es una comunión porque sus miembros han sido incorporados al Cuerpo de Cristo por el bautismo y participan en la eucaristía, por eso el núcleo de la vida eclesial es la *koinonía* caracterizada por el *agape*. [77] La orientación misionera la concibe Chan a partir de la imagen ‘Templo del Espíritu Santo’, que ha constituido a los creyentes en Cuerpo de Cristo el día de Pentecostés, al embarcar a la Iglesia en la misión de Cristo.[78] En sus reflexiones, Chan asume las perspectivas escatológicas de J. Zizioulas, siendo deudor, sin embargo, de la tradición reformada alemana.

d) Amos Yong[79] ha esbozado una eclesiología a partir de la que considera la experiencia pentecostal clave del Espíritu de salvación, que triunfa sobre el pecado, la enfermedad y Satanás.[80] Se trata, pues, de un acercamiento que relaciona íntimamente soteriología y eclesiología, ya que la salvación incluye e incluso presupone la eclesiología.[81] El derramamiento pentecostal del Espíritu constituye la Iglesia y nos permite ver a ésta como la ‘comunión carismática del Espíritu’. Esto tiene sus raíces en los Hechos de los Apóstoles y en el don del Espíritu Santo. Dentro de los debates ecuménicos más amplios, Yong es particularmente consciente de que el pentecostalismo ha adoptado de modo acrítico formas propias de la eclesiología de las iglesias libres, centradas en la confesión personal de Cristo. Si bien valora esta adopción, admite también que es lo

que justifica las acusaciones de proselitismo que otros cristianos dirigen a los pentecostales, siendo necesario asumir un compromiso ecuménico. Yong busca ese compromiso en una reconsideración de las propiedades de la Iglesia presentes en el Credo de Nicea según lo ha interpretado el teólogo católico 'carismático' (¡sic!) Y. Congar. La Iglesia 'una católica' se realiza a través del don contextual compartido del Espíritu que trae diversidad. La unidad proviene de la obra reconciliadora del Espíritu a partir de esta base compartida, a través de la cual las congregaciones y denominaciones pueden unirse. La congregación de la Iglesia 'santa' es aquella que recibe el don escatológico de la santidad por el Espíritu y, por lo tanto, apartada para la obra del Reino. Una Iglesia 'apostólica' se ajusta al mensaje apostólico y recibe un mensaje a testificar cuando las personas se unen a la misión de Cristo por el Espíritu. Además de estas propiedades, Yong explora los encuentros sacramentales dentro de la Iglesia que se transforman a través de la Palabra y el Espíritu, es decir, de las Escrituras y proféticamente. Para él, el futuro de una eclesiología pentecostal estaría dado en el concebir a la Iglesia como una comunidad carismática en el Espíritu, que incluye bautismo, liturgia, predicación y Eucaristía. Entre los autores reseñados es el que más claramente recurre a los Padres de la Iglesia, sobre todo al momento de dar un fundamento trinitario a la Iglesia, utilizando la imagen de Ireneo de las 'dos manos del Padre',[82] que complementa con la interpretación de Agustín del 'amor mutuo'.[83]

En una reciente contribución, Yong esboza, desde un acercamiento fenomenológico del 'diversísimo' pentecostalismo, una eclesiología pneumatológica, que tiene en cuenta tres elementos presentes en la modalidad pentecostal de vida eclesial: la diversidad de sus formas, la naturaleza carismática de sus expresiones, y la orientación misionera de sus empeños. Un intento no sólo informado empíricamente sino que, según el autor, tiene además fuerza normativa.[84] Yong concluye desarrollando brevemente las oportunidades y los desafíos a enfrentar por parte de una eclesiología pentecostal y pneumatológica; o, en otros términos, explicitar el significado de la Iglesia como comunidad carismática y misionera en el Espíritu. Esto lo hace a través de tres series de cuestiones: La primera de ellas mira, en cierto modo, hacia el pasado, para comprender la relación entre la Iglesia y el antiguo Israel como Pueblo de Dios; aquí se plantea el tema de la Iglesia, la historia y la continua acción del Espíritu.[85] La segunda, en una perspectiva ecuménica, para comprender las dimensiones católica y sacramental de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, en la que explora la 'sacramentalidad' propia de la espiritualidad pentecostal tan rica en expresiones corpóreas.[86] Y la última, mirando hacia adelante, para clarificar cuál es la diferencia que aporta una perspectiva pneumatológica a la comprensión teológica del drama bíblico de la redención, sobre todo en aquello que se relaciona con la Iglesia como templo del Espíritu Santo, aspecto que abre la reflexión a las relaciones entre el Espíritu, la creación y Pentecostés.[87] El acercamiento de Yong no pretende ser exhaustivo, sin embargo, la interacción entre sus diversas líneas permite establecer un plan para posibles desarrollos de cara a una tradición teológica cristiana más amplia. Al concluir su aporte, el autor señala que si en la tradición reformada se habla de Ecclesia reformata semper reformanda, lo propio del movimiento pentecostal podría muy bien sugerir una eclesiología pneumatológica donde la Iglesia es renovada y está siempre renovándose. Y esta tarea no sólo significa la restauración de lo que los apóstoles hicieron, sino en seguir haciendo lo que ellos hicieron: adaptar su comprensión y práctica a la luz de las nuevas realidades del Resucitado.[88]

e) F. Macchia,[89] basado en un redescubierto énfasis en la experiencia del bautismo en el Espíritu,[90] ve allí la 'joya de la corona' distintiva del pentecostalismo, que aporta renovación personal, vida espiritual y misión y puede convertir a la Iglesia, en un mundo 'carente de gracia', en un signo de la gracia. Por eso, procura partir de una visión del bautismo en el Espíritu más amplia y expansiva que la habitual en espacios pentecostales, ya que se trataría de una metáfora capaz de abarcar mucho más de aquello que el testimonio del Nuevo Testamento parece expresar, siendo un punto de integración. El autor se funda, de modo particular, en el testimonio de Juan el Bautista, extendiendo el bautismo en el Espíritu como acto inaugural del Reino escatológico que viene antes de la Iglesia. Señala así dos movimientos a lo largo del Nuevo Testamento: desde María hasta Pentecostés se ve al Padre enviando al Hijo en el Espíritu; a partir de Pentecostés, al Espíritu derramado a través de Cristo para atraernos hacia al Padre.[91] Esta última es la clave que permite ver el

bautismo en el Espíritu como el medio para formar al pueblo de Dios como un Templo Sagrado y una ‘llama viva’ de testimonio, ya que el Espíritu, al ser derramado sobre ‘toda carne’, colma con amor desbordante ‘todo el universo’; es el cumplimiento divino y la transformación cósmica de toda la creación.[92] De este modo, el Espíritu proporciona una orientación hacia el mundo y, sin embargo, mantiene a la Iglesia como el centro de la obra de Dios.[93] Macchia retoma la perspectiva de Gregorio de Nisa, al ver a Cristo como el rey y al Espíritu como el Reino,[94] que se hace presente por la acción redentora de Dios. Junto a este énfasis se ubica una valoración de la ‘comunidad’, ya que la meta del Reino es la ‘unión con Dios’. Según el autor, lo que se tiene en mente al reconocerse el bautismo en el Espíritu es la presencia divina, que es mucho más que un simple reino ‘histórico-político’, y explica que el Reino y la Iglesia tengan ambos una ‘meta y dirección crística’.[95] Para afirmar el enraizamiento trinitario en la inauguración del Reino en el mundo, Macchia se basa en K. Barth,[96] así como interactúa con otras tradiciones al considerar las notas de la Iglesia bautizada por el Espíritu, en particular aquellas señaladas en el Símbolo niceno y la tradición reformada. Además, recoge los aportes de otros teólogos pentecostales, se remite a estudios sobre las fuentes bíblicas, y asume las contribuciones de varios teólogos de otras tradiciones cristianas,[97] y del estudio sobre la Iglesia de Fe y Constitución.[98] Finalmente, afirma que las notas pentecostales distintivas de la Iglesia son su naturaleza carismática y misionera, el evangelio quíntuple (Full Gospel) y el discipulado, y todas ellas culminan en la nota del amor.

En 2020 F. Macchia ha publicado su última obra, *The Spirit-Baptized Church: a Dogmatic Inquiry*,[99] fruto de quince años de investigación y reflexión en todos los ámbitos de la teología sistemática y es, según sus propias palabras, una *full blown ecclesiology*. [100] Ésta tiene como centro el acontecimiento de Pentecostés, y procura ser pentecostal y, al mismo tiempo, ecuménica, poniendo de relieve una Iglesia dinamizada por el Espíritu y abierta al mundo. Dejando de lado el aspecto ‘institucional’ de la Iglesia, así como el clásico Full Gospel pentecostal, Macchia asume como punto de partida el carácter fundante de las metáforas neotestamentarias acerca del bautismo en el Espíritu, el acontecimiento pentecostal (Hech 2), y la interpretación y vivencia de los mismos en la tradición pentecostal.[101] Un modo de señalar que en la Iglesia todo comienza y se desarrolla a partir de la sobreabundante fuente del amor divino. Sobre ese fundamento, la reflexión se presenta en cuatro capítulos, en los que el autor trata sucesivamente de la metáfora de la Iglesia como bautizada por el Espíritu, la elección de la Iglesia, la Iglesia peregrina, y el testimonio de la Iglesia.

‘La Iglesia bautizada por el Espíritu’ es una metáfora a la cual, como hemos visto, Macchia había recurrido en obras previas, pero que aquí desarrolla con mayor claridad. Es una metáfora expansiva y escatológica que permite abarcar todos los aspectos de la eclesiología, culminando cuando todo sea absorbido por la vida (cf. 2 Co 5,4). Esto ofrece un factor integrador positivo en la eclesiología que sería un rasgo pentecostal distintivo. De este modo, se busca trazar un camino diferente, pero inclusivo, al propio de los evangélicos, al de las tradiciones sacramentales e, incluso al de los mismos pentecostales. En efecto, para los evangélicos, el bautismo en el Espíritu se produce en la iniciación cristiana por la fe; para las tradiciones sacramentales, se vincula con el bautismo en agua; y, para los pentecostales, es una habilitación posterior a la conversión para la misión. Ahora bien, tratar el bautismo en el Espíritu desde una perspectiva escatológica ofrece una forma de fundamentar juntos la iniciación, el bautismo en agua y la misión en la efusión de vida de Dios, porque ese bautismo conduce a una comunión trinitaria (*koinonía*) que inspira una vocación a seguir ‘desbordándose’ hacia los demás, invitándolos a la comunión. Es una forma dinámica de la *koinonía*, cuyo punto central es la comprensión del Espíritu como Espíritu de comunión con la humanidad, recipiente de este Espíritu.[102] De allí que la persona sea eclesial, arraigada en la comunión con Dios y abierta hacia los demás en el amor cruciforme. De este modo no sólo se valora la persona sino que, al mismo tiempo, se expresa una resistencia ante el individualismo,[103] gracias a la instrumentalidad vital de la Iglesia en la salvación que nos ha sido otorgada por Cristo.

A continuación, Macchia aborda la elección de la Iglesia, un tema no habitual en la visión pentecostal, que abre horizontes para comprender la misión de la Iglesia e, incluso, la relación de ésta con Israel.[104]

Con bases en la teología trinitaria de K. Barth, y elementos tomados de O. Weber y S. McDonald, el autor presenta una teología de la elección centrada en la cristología, realizada pneumatológicamente y mediada eclesialmente, de modo tal que «participamos en la elección de Cristo participando en la elección de la Iglesia».[105]

En un tercer momento, Macchia recurre a la idea de la 'Iglesia peregrina' para describir una Iglesia 'en camino' hacia el reino venidero. Unida a Cristo, la Iglesia vive de la efusión y la incorporación de la obra del Espíritu como 'signo e instrumento eficaz' del reino de Dios en el mundo;[106] el reino liberador de justicia de Dios al que se dedica la Iglesia y que, al estar centrada en ese reino, le impide ser introvertida e idealista. En este ámbito, el autor reflexiona sobre las imágenes bíblicas de la Iglesia como 'campo de Dios', 'Cuerpo de Cristo', 'Templo del Espíritu' y 'ejército de Dios' y, a partir de ellas, aborda temas relativos al liderazgo, la comunidad humana, el sacerdocio y el combate espiritual.[107] Macchia pasa luego al desarrollo de las cuatro notas del Símbolo, con las tensiones que se dan entre Iglesia visible e invisible y las preocupaciones de la santidad, la gracia y la sucesión apostólica; notas que considera como un don y, a la vez, un desafío.

Finalmente, Macchia se aboca a la Iglesia como dotada de carisma en su testimonio en el mundo. La atención se centra así en el papel de la Iglesia como instrumento de la presencia y la obra de Dios, mediada por el Espíritu. De hecho, el autor demuestra que la respuesta definitiva al bautismo en el Espíritu y a la incorporación a la Iglesia debe ser un método misionológico por el que la salvación sea mediada en el mundo.[108] De ello se desprende naturalmente la consideración de cómo se realiza esta mediación de Dios en la vida interior de la Iglesia. Es el momento de tratar, pues, los temas referentes a la mediación, la liturgia, la inclusión, la Palabra y el lugar de la Escritura en la vida de la Iglesia, los sacramentos, los dones espirituales y la vocación, siendo la gracia la función principal de la Iglesia, tanto en la palabra como en los sacramentos. Si el enfoque es protestante y pentecostal, éste se articula de tal modo que deja vislumbrar su apreciación por la visión católica.[109] Y de aquí una posible promesa.

En efecto, la obra de Macchia es innovadora y si su publicación supone un valioso aporte al desarrollo de la teología pentecostal, su enfoque, orientado hacia el exterior, interactúa con perspectivas ajenas a esa teología. A lo largo de toda la obra se percibe la recepción de los aportes de los diálogos teológicos entablados con otras tradiciones, sobre todo en la comprensión de la doctrina y la misión del Espíritu Santo, sin dejar de lado aquello en lo que el autor se ve deudor de K. Barth, D. Bonhoeffer, W. Pannenberg, y J. Moltmann. El resultado es una eclesiología enmarcada en el ámbito de las eclesiologías de la comunión, que abre nuevos canales de comunicación ecuménica y a un verdadero 'intercambio de dones', ya que, si por un lado se percibe cómo una tradición 'llena del Espíritu' podría hacer su aporte a la teología católica o a la de otras tradiciones cristianas, por otro, ante tan clara expresión de una 'recepción' de perspectivas ecuménicas por parte de Macchia, es prometedor pensar cómo esas mismas perspectivas podrían ir informando más ampliamente la vida y la reflexión teológica pentecostales.

CONCLUSIÓN

Luego del camino recorrido debemos esbozar algunas conclusiones que retomen lo señalado en la introducción, tanto en lo relativo al estado de los estudios teológicos sobre el pentecostalismo, cuanto a lo referente al propósito de aportar elementos para una respuesta, al menos tangencial, a los desafíos que enfrenta la Iglesia católica. Para esto último, creo que no es posible prescindir de un 'aprendizaje' eclesiológico-pastoral, que preste la debida atención al modo en que los pentecostales realizan la Iglesia. Más allá de las conclusiones a las que haya llegado cada lector, objetivo de toda contribución académica, se me ocurren cinco reflexiones:

1) La complejidad del fenómeno pentecostal exige necesariamente un abordaje interdisciplinar.[110] Un único acercamiento, como toda simplificación, jamás permitirá captar con precisión esa realidad y, menos aún, evaluar todos los aspectos a tener en cuenta al buscar respuestas a los desafíos que presenta. Por eso

los estudios realizados en los ámbitos de las ciencias humanas y sociales nos ayudan a conocer mejor la idiosincrasia y las dinámicas de desarrollo y evolución de los grupos pentecostales.[111] Sin embargo, ese acercamiento no puede suplir una valoración propiamente teológica y, más específicamente, eclesiológica de la misma realidad,[112] ya que la teología no puede permanecer en la sola descripción del fenómeno, sino que debe efectuar una verdadera ‘inteligencia de y en la fe’. Por otra parte, este paso lo exige la aplicación de las líneas trazadas por el Concilio Vaticano II, ya que ha reconocido en las otras iglesias y comunidades eclesiales elementos de «santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica».[113] ¿Es posible, pues, no cuestionarse sobre la presencia pentecostal en nuestro país, cuando ellos representan entre el 80 y el 90 % de los cristianos no católicos? Y, ¿es posible hacerlo sin valorar los elementos genuinamente cristianos y eclesiales de su vida personal y comunitaria?

2) Es cierto que todo intento de acercamiento eclesiológico al pentecostalismo, desde una perspectiva católica, pone de manifiesto la profunda asimetría que existe entre ambas tradiciones. Sin embargo, esto nos recuerda dos cosas: En primer lugar, que todo diálogo teológico sobre la Iglesia enfrenta una disimetría entre las diferentes tradiciones confesionales, no sólo por las divergencias que aún son temas de estudio conjunto.[114] Ahora bien, una de las mayores disimetrías –he hablado en este caso de asimetría-, es la existente entre la eclesiología católica y la de aquellas tradiciones cristianas que, acentuando la prioridad de la confesión de fe personal, han relativizado el hecho sacramental. ¿Cómo establecer un diálogo con ellas? Quizá el camino a seguir sea el que señalara H. Legrand en otro contexto: limitarse a tratar la Iglesia como medio de salvación en detrimento de su realidad como comunión de salvación, conduce a la pérdida de contacto con las iglesias reales.[115] Y este es el segundo elemento a tener en cuenta: La Iglesia no puede abordarse de modo adecuado sólo en términos dogmáticos, ya que ella es indisociablemente una realidad social. Por eso la doctrina da cuenta de la vida de la Iglesia sólo parcialmente. En consecuencia, no se debería identificar la Iglesia con la eclesiología, ya que esa identificación encierra peligros a nivel intelectual y práctico. Ante todo porque no todas las divisiones entre cristianos han sido el resultado de divergencias doctrinales, o no todos los que han abandonado la Iglesia católica para incorporarse a otra comunidad cristiana lo han hecho por una apostasía, ya que otros factores han tenido un peso decisivo. ¿Qué ocurre con aquellos que, en la Iglesia católica concreta, nunca fueron plenamente acogidos, catequizados, o atendidos pastoralmente del modo más apropiado a su propia condición? Y, luego, porque no todas las tradiciones cristianas han llegado a un mismo grado de elaboración conceptual en su visión de la Iglesia. Los católicos somos conscientes del camino recorrido en la teología tardo-medieval hasta llegar a la elaboración de los primeros trazos de un tratado sobre la Iglesia. Por eso, sin minimizar las divergencias doctrinales, es necesario priorizar la Iglesia real, vivida, sobre toda eclesiología, y considerar su incidencia social y su capacidad de anunciar hoy el misterio de salvación, deteniéndonos no sólo en su pasado fundante sino también en su presente y su futuro.[116] Este es quizá el único modo realista que se nos ofrece hoy para abordar la ‘eclesiología pentecostal’.

3) La gran diversidad de grupos pentecostales, fruto de la experiencia vivida y no de la diversidad de doctrinas formuladas, a lo que se suman las tensiones entre lo global y lo local, hacen más manifiesta la inexistencia de una eclesiología pentecostal única, homogénea, dominante. Alcanzarla no parece ser una meta que se avizora en el horizonte, o incluso que sea percibida como una urgencia por los pentecostales. Los ensayos que hemos presentado son valiosos, sin embargo, por el momento sólo representan a sus autores y a su círculo de irradiación en ámbitos académicos; un elemento más de la señalada asimetría. Ahora bien, esto indica que sigue vigente lo señalado en su momento acerca del carácter ‘transicional’ de la realización de la Iglesia en el movimiento pentecostal, de su gran capacidad de cambio y de modificar su auto-comprensión. No podemos profetizar cómo será la evolución futura y de qué modo los pentecostales en Argentina responderán a los desafíos a los que aludíamos en la introducción. Pero lo cierto es que aquí se da eso que todos sabemos y que, sin embargo, nos cuesta tanto aplicar: No podemos cambiar a los demás, sólo podemos cambiarnos a nosotros mismos. Y esto nos abre a otra conclusión

4) Como católicos, de acuerdo a nuestra realidad, estamos acostumbrados a medir la realidad social, política, económica y cultural de nuestro país o de nuestro continente. Pero no siempre nos dejamos medir por otros, y que nos sea planteada la pregunta acerca de qué llamadas a una 'conversión' nos vienen dirigidas por los cambios, las evoluciones y las rupturas propias del tiempo que nos toca vivir, y que quizá cuestionan aspectos de la realización de la Iglesia que de suyo son mudables. Ahora bien, si esas llamadas pueden provenir de diversos ámbitos, es algo más acuciante cuando nos vienen dirigidas por aquellos que han descubierto al Cristo que predicamos en una comunidad diversa de la Iglesia católica o, incluso, al hacer abandono de ella. No podemos entonces eludir algunas preguntas: ¿Por qué se fueron los que se fueron? ¿Qué encontraron en esos grupos que los han conservado en su fe en Cristo y con la disposición a dar un testimonio público de él? Si una lectura de la emergencia y expansión del pentecostalismo en el Hemisferio Norte sostiene que se trata de un signo del fin de la 'cristiandad', y de la crisis de las iglesias ante el fin del mundo tal como éste se configuró en la modernidad, con su tendencia a identificar Iglesia-nación-estado,[117] ¿no sucede algo, de modo análogo, entre nosotros, si prestamos una mayor atención al creciente pluralismo religioso, a la emergencia de nuevos actores, y a la progresiva desidentificación, total o parcial, de muchos católicos con la Iglesia? ¿Es suficiente, pues, quedarnos en la valoración dogmática negativa de las iglesias pentecostales o debemos dar el paso que nos permita reconocer en ellas una 'realidad eclesial' viva, y ver qué nos puede enseñar?

5) Y, finalmente, una última reflexión, pensando más en el ámbito estrictamente académico. Si el panorama es el que acabo de presentar y el camino posible es el señalado en las conclusiones previas, ¿no significaría esto resignar en gran parte lo propio de la tarea teológica? Creo que no, sino que, por el contrario, es el mejor incentivo para realizar una teología 'performativa', capaz de señalar, desde la inteligencia de la fe, los caminos de una pastoral renovada, también ella 'performativa' que, lejos de circunscribirse a 'administrar' la realidad dada, o de pensar sólo en cambios de estructura, sea capaz de reconocer, acoger y potenciar en todo bautizado el don y la acción del Espíritu. Sé que esto no es nada nuevo respecto a lo que ya dicen muchos documentos de la Iglesia y ha sido formulado en tantos proyectos pastorales, sin embargo, una pregunta permanece: ¿por qué cuesta tanto traducirlos en vida?

NOTAS

[1] Para una presentación actualizada de esos estudios, cf. Nicolás Esteban Panotto, *Sujetos creyentes e identidades políticas. Un estudio sobre espacios eclesiales pentecostales en Argentina como comunidades políticas* (Tesis doctoral en Ciencias Sociales, FLACSO, Argentina, 2019), 81-89, <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/15583/2/TFLACSO-2018NEP.pdf>

[2] Cf. Jorge A. Scampini, «Pentecostales y católicos: Hacia un 'intercambio de dones' para un anuncio renovado del Evangelio», en *La Reforma y las reformas en la Iglesia*. Ed. por Antonio Spadaro y Carlos M. Galli (Maliaño: Sal terrae: 2016), 475-493

[3] Cf. *Evangelii gaudium* 25-32.

[4] Cf. Jorge A. Scampini, *The Ecclesiology and Vision of the Unity of Christians of Evangelicals, Pentecostals and Charismatics, and Their Challenges for the Catholic Vision*. Texto inédito presentado en la Plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Roma, 26 de septiembre de 2018); y, a nivel de divulgación, id., «La presencia pentecostal en Argentina. Entre el 'mito' y una realidad no asumida», *Vida Pastoral* 60, N° 379 (2019): 11-20; Id., «El anuncio/proclamación del kerygma en el pentecostalismo», en *La inculturación del Kerygma. Algunos caminos*. Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires: Oficina del Libro, 2019), 61-83.

[5] Origen que se cuestiona actualmente, especialmente en la así llamada Birmingham School, ya que manifestaciones carismáticas, bajo la real o aparente acción del Espíritu, se habrían dado con anterioridad en otros lugares; cf. Amos Yong, «Pentecostal Ecclesiologies», en *The Oxford Handbook of Ecclesiology*. Ed. por Paul Avis (Oxford: Oxford University Press, 2018), 337. Ver, además, Vinson Synan, «Pentecostalism», en *Evangelical Dictionary of Theology*. Ed. por Walter A. Elwell (Grand Rapids MI: Baker Academic, 20012), 895; Stanley M. Burgess y Edward M. Van Der Maas (eds.), *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), XVII; 337.

[6] Cf. Vinson Synan, «Pentecostalism», en *Evangelical Dictionary of Theology*, 895-899; Peter Hocken, «Pentecostals», en *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Ed. por Nicholas Lossky et al. (Geneva: WCC, 2002), 900-902.

[7] Cf. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Metuchen, NJ & London: The Scarecrow Press, 1987), 67, 73-79, 90-94.

[8] El influjo del movimiento santidad ha seguido presente hasta hoy en algunas iglesias pentecostales como, por ejemplo, la Pentecostal Holiness Church, la Church of God in Christ, la Church of God (Cleveland, Tennessee), la Apostolic Faith (Portland, Oregon), la United Holy Church, y la Pentecostal Free-Will Baptist Church.

[9] Ha sido el caso de la Pentecostal Church of God, la International Church of the Foursquare Gospel y la Open Bible Standard Church.

[10] Como por ejemplo, las Pentecostal Assemblies of the World y la United Pentecostal Church, de la que los primeros misioneros llegaron a Argentina en 1967, y son el origen de la Iglesia Pentecostal Unida de Argentina; cf. David D. Bundy, «Argentina», en *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, 25.

[11] Daniel Míguez, «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», *Anuario IEHS* 17 (2002): 163.

[12] Es el dato que proporciona Norberto Saracco en su tesis *Argentine Pentecostalism: A Study of its History, Theology and Mission* (U. de Birmingham, 1989), al que se remite Arnoldo Canclini, 400 años de protestantismo argentino (Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 2004), 265. La obra de N. Saracco ha sido publicada luego en castellano; cf. Id., *Pentecostalismo Argentino, origen, teología y misión* (Buenos Aires: ASIT, 2014).

[13] Así lo hace David D. Bundy, cf. Id., «Argentina», en *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, 23. Sin embargo, el dato que proporciona Bundy no coincide con el testimonio de la propia Wood en su diario personal, quien relata que su llegada a nuestro país tuvo lugar el 15 de enero de 1910; cf. Seth N. Zielicke, «The Role of American Evangelist Tommy Hicks in the Development of Argentine Pentecostalism», en *Global Pentecostal Movements: Migration, Mission, and Public Religion*. Ed. por Michael Wilkinson (Leiden-Boston: Brill, 2012), 135.

[14] Cf. Daniel Míguez, «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», 170; 172.

[15] En este caso seguimos la lectura de D. Míguez, cuya intención no ha sido establecer modelos rígidos y exclusivos, capaces de abarcar todas las experiencias misioneras pentecostales en nuestro país; cf. «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», 172ss.

[16] Así fue como se expandieron entre inmigrantes italianos las Asambleas Cristianas, de cuyo núcleo inicial han surgido la Asamblea Cristiana Evangélica (S.M. del Carril 5078, Buenos Aires), la Asamblea Cristiana Dios es Amor (ciudad de Santa Fe), la Iglesia Cristiana Bíblica (Bermúdez 3071, Buenos Aires), y la Congregación Cristiana en la Argentina (Villa Lynch).

[17] Muchos de estos grupos, sobre todo de origen canadiense y americano, a fin de cumplir más fácilmente las exigencias legales de Argentina, se constituyeron en 1947 como la Unión de las Asambleas de Dios.

[18] 'Asamblea' en singular, cuya sede más importante ha sido la situada en Juan B. Alberdi 2260 (Buenos Aires), y debe distinguirse de las Asambleas de Dios en plural, mencionadas en la nota previa.

[19] Cf. César R. Ceriani Cernadas, «La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945», *Memoria Americana* 19 (2011): 121-145; César R. Ceriani Cernadas y Víctor H. Lavazza, «Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco argentino (1935-1962)», *Boletín Americanista* LXIII (2013): 149-151.

[20] Cf. Luis Orellana Urtubia, Nicolás Panotto y Zicri Orellana Rojas, «El Pentecostalismo chileno en Argentina: El trabajo misionero de Elías López en Mendoza», *Intus-Legere Historia* 12 (2018): 312-340.

[21] Cf. Juan C. Radovich, «El pentecostalismo entre los mapuches del Neuquén», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XVI (N.S.) (1983): 121-132; Brígida N. Baeza, «El caso de migrantes chilenos evangélicos y la expansión del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia», *Revista Cultura y Religión* 6 (2012): 1-17.

[22] Cf. Daniel Míguez, «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», 179s.

[23] Para tener una idea del crecimiento más vertiginoso de los últimos cuarenta años, tal vez valga la pena señalar que hacia fines de los años cincuenta, la Unión de las Asambleas de Dios, el grupo pentecostal con mayor expansión territorial, contaba con 3000 miembros, 2000 adherentes y 100 congregaciones. En 1957, la Unión estableció la primera emisora radial cotidiana en Buenos Aires, ejemplo que siguieron muy rápidamente otras denominaciones.

[24] Cf. Seth N. Zielicke. «The Role of American Evangelist Tommy Hicks in the Development of Argentine Pentecostalism», en *Global Pentecostal Movements: Migration, Mission, and Public Religion*, 135-152.

[25] Sin embargo, en ese momento apenas fue objeto de un estudio profundo y, a nivel pastoral, solo se lo consideraba una amenaza, bajo el rótulo genérico de 'sectas', sin la menor capacidad de plantearse la pregunta relativa a las razones por las que muchos católicos adherían a esos grupos. Como ejemplo, por lo poco matizado de sus expresiones, ver Documento de Santo Domingo (1992), nn. 138-139, 145.

[26] Cf. Daniel Míguez, «El protestantismo popular en Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX», 194.

[27] 'Denominación' es un término que ha sido utilizado sobre todo en los ámbitos de la sociología y la historia, sin un contenido teológico preciso, para expresar las estructuras religiosas y la diversidad de iglesias, en un contexto, como el americano, caracterizado por el pluralismo, la presencia de iglesias no 'establecidas', la tolerancia y la libertad religiosa. En teología se ha dado una tendencia, que hoy algunos cuestionan, de ver el lado negativo de ese fenómeno, y se habla de 'denominacionalismo'. El término 'denominación' es ajeno al vocabulario teológico de católicos y ortodoxos; cf. Russell R. Richey, «Denominationalism», en *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 294-296; Barry A. Ensign-George, «Denomination as Ecclesiological Category: Sketching an Assessment», en *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*. Ed. por Paul M. Collins y Barry A. Ensign-George (New York-London: T&T Clark, 2011), 1.

[28] Las Asambleas de Dios, la denominación pentecostal más numerosa y extendida a nivel mundial, ha operado con una forma de gobierno presbiteriana o representativa. Otras iglesias pentecostales clásicas tienen formas de gobierno eclesial más episcopales, como por ejemplo, la Church of God (Cleveland).

[29] Cf. Wolfgang Vondey, «The Unity and Diversity of Pentecostal Theology. A Brief Account for the Ecumenical Community in the West», *Ecclesiology* 10 (2014): 87ss, doi: 10.1163/17455316-01001006; Amos Yong, «Pentecostal Ecclesiologies», en *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, 335, 339-340.

[30] Cf. Peter Hocken, «Church, Theology of the», en *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, 544-551. Se reproduce prácticamente el mismo texto publicado en la primera edición; cf. Peter Hocken, «Church, Theology of the», en *Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*. Ed. por Stanley M. Burgess y Gary B. McGee (Grand Rapids, MI: Zondervan: 1990), 211-218.

[31] Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, «Guest Editorial: Pentecostal ecclesiology – does it exist?», *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011): 248-255, doi: 10.1080/1474225X.2011.596801.

[32] Para una interpretación de la evolución conocida en las iglesias pentecostales y las posibles razones, cf. Wolfgang Vondey, «The Denomination in Classical and Global Pentecostal Ecclesiology: A Historical and Theological Contribution», en *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*, 99-116.

[33] Cf. *Ibid.*, 99.

[34] Cf. *Ibid.*, 101

[35] La explicación de W. Vondey es que el pentecostalismo, como rechazo de las estructuras eclesiales dominantes, es un signo de la crisis de la 'cristiandad' que ha conllevado a una crisis del 'cristianismo', tal como éste se configuró en el mundo noratlántico a partir de la Reforma, y que cuestiona el perfil de las iglesias en la historia y la sociedad; cf. Wolfgang Vondey, *Beyond Pentecostalism. The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 141ss.

[36] Cf. Wolfgang Vondey, «The Unity and Diversity of Pentecostal Theology. A Brief Account for the Ecumenical Community in the West», 89.

[37] Cf. Wolfgang Vondey, *Beyond Pentecostalism. The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda*, 154ss.

[38] Este quinto elemento fue agregado por los así llamados Holiness Pentecostals creyentes.

[39] Diferentes autores, a partir del Foursquare o Full Gospel, han ensayado una ecuación entre Cristo y la Iglesia, viendo allí los rasgos que debería asumir la comunidad cristiana, compatibles con diversas formas de organización eclesial; cf. Amos Yong, «Pentecostal Ecclesiologies», en *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, 345.

[40] Los pentecostales creen comúnmente que la única Iglesia se compone por aquellos que han sido regenerados en Cristo por el arrepentimiento y la fe. Esto lo afirman explícitamente algunas declaraciones confesionales como, por ejemplo, las de las Asambleas de Dios y de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular; cf. Peter Hocken, «Church, Theology of the», en *The New International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, 544.

[41] Se trata de elementos que no son ajenos a la visión católica de la Iglesia, si bien en el caso pentecostal se integran en un marco diferente, y ésta puede ser una de las razones por las que los católicos no siempre hemos sabido ponerlos de relieve o potenciarlos.

[42] Este acercamiento se relaciona con la cuestión relativa al método en eclesiología, sobre todo en las familias confesionales que no afirman con tanta contundencia una tradición normativa: ¿la eclesiología debe elaborarse a partir de las categorías ofrecidas por la Sagrada Escritura, la historia de la Iglesia o la teología contemporánea, o debería ocuparse, empíricamente, de categorías concretas surgidas hoy a partir de las comunidades reales?; cf. Shane Clifton, «Pentecostal Ecclesiology: A Methodological Proposal for a Diverse Movement», *Journal of Pentecostal Theology* 15 (2007): 213-232, doi: 10.1177/0%6736907076339; Mark J. Cartledge, «Renewal Ecclesiology in Empirical Perspective», *Pneuma* 36 (2014): 5-24, doi: 10.1163/15700747-13360101.

[43] Según la lectura de la realidad parroquial de un reciente documento vaticano, donde se sostiene que las parroquias deberían experimentar una ‘conversión pastoral’; cf. Congregación para el Clero, Instrucción La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia (20.07.2020), nn. 14-26, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/07/20/inst.html>

[44] Es cierto que no todo surge espontáneamente de la congregación, ya que no es posible relativizar el papel representado por un liderazgo fuerte de parte del pastor. Sin embargo, me pregunto si en nuestro contexto ese estilo de liderazgo no se debe más bien a un componente cultural, por la idiosincrasia de los pueblos latinoamericanos, que a una realización sui generis de la tradición eclesiológica protestante.

[45] Como católico, no me atrevo a calificar toda diversidad como ‘legítima’.

[46] Cf. Dale M. Coulter, «The Development of Ecclesiology in the Church of God (Cleveland, TN): A Forgotten Contribution?», *Pneuma* 29 (2007): 58-85, doi: 10.1163/157007407X178247; Shane Clifton, *Pentecostal Churches in Transition: Analysing the Development of the Assemblies of God in Australia* (Leiden - Boston: Brill, 2009); Wonsuk Ma, «Two Tales of Emerging Ecclesiology in Asia: An Inquiry into Theological Shaping», en *The Church from Every Tribe and Tongue: Ecclesiology*. Ed. por Gene L. Green, Stephen T. Pardue y Khiok-Khng Yeo (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018), 53-73.

[47] Matthew Clark, «Pentecostal Ecclesiology: a view from the Global South», *Transformation* 30 (2013): 47, doi: 10.1177/0265378812468410 [La traducción es nuestra]; cf., además, Wolfgang Vondey, «The Unity and Diversity of Pentecostal Theology. A Brief Account for the Ecumenical Community in the West», 91.

[48] Para un esclarecedor estado de la cuestión, cf. Allan H. Anderson, «Pentecostal theology as a global challenge: Contextual theological constructions», en *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*. Ed. por Wolfgang Vondey (London-New York: Routledge, 2020), 18-28.

[49] Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, «Guest Editorial: Pentecostal ecclesiology – does it exist?», 251.

[50] Cf. Peter Althouse, «Towards a pentecostal ecclesiology: Participation in the missional life of the triune God», *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2009): 236-245, doi: 10.1163/096673609X12469601162079.

[51] Es la especificidad de lo pentecostal la que me ha llevado a elegir las obras a reseñar, excluyendo otras, muy valiosas, pero elaboradas por no pentecostales o desde una perspectiva carismática más amplia. Dos ejemplos claros serían: Miroslav Volf (*After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), quien se basa en la eclesiología de las iglesias libres, y cuya obra es más ‘carismática’ en sentido amplio que propiamente pentecostal; y Andy Lord (*Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*, Leiden-Boston: Brill, 2012), teólogo anglicano, que esboza desde su opción ‘carismática’ una eclesiología pentecostal.

[52] Cf. Christopher A. Stephenson, «Pentecôtisme, théologie universitaire et œcuménisme. Une introduction interprétative», *Istina* 57 (2012): 367-371.

[53] Para este itinerario es muy valiosa la lectura de Andy Lord, «Pentecostal Ecclesiology», cf. id., *Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*, 63-88; y, recientemente, id., «Ecclesiology: Spirit-shaped fellowships of gospel mission», en *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*, 290-300.

[54] Steven J. Land (1946-), teólogo americano, obtuvo su Doctorado en la Emory University. Ha sido profesor y Presidente del Theological Pentecostal Seminary, Church of God (Cleveland, Tennessee), miembro de la Society of Pentecostal Studies, y participante en algunas sesiones de la cuarta fase del diálogo católico-pentecostal (1993 y 1994). Para una síntesis de su teología puede verse Christopher A. Stephenson, *Types of Pentecostal Theology. Method, System, Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 2012), cap. 2: «Systematic Theology and Christian Spirituality: Steven J. Land and Simon K. H. Chan», 29-41.

[55] Cf. Steven J. Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1993). El tema eclesiológico está presente en toda la obra, aunque los temas más específicos se desarrollan en el capítulo 3: «Pentecostal Theology as Missionary Fellowship: An Affective Integration».

[56] Cf. *Ibid.*, 13, 41-46, 132-33.

[57] Cf. *Ibid.*, 66.

[58] Cf. *Ibid.*, 82.

[59] Cf. *Ibid.*, 71-81, 138-139.

[60] Cf. *Ibid.*, 33s.

[61] Cf. *Ibid.*, 193, 221-222.

[62] Land se remite claramente a dos obras de Jürgen Moltmann en sus respectivas ediciones en inglés: *The Church in the Power of the Spirit* (New York: Harper & Row, 1977); *The Trinity and the Kingdom* (New York: Harper & Row, 1981); cf. *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*, 31, 32, 56, 62, 196, 197, 198, 200.

[63] Veli-Matti Kärkkäinen (1958-), teólogo finlandés, ministro ordenado luterano hasta su afiliación a la Full Gospel Church (Finlandia). Obtuvo el Doctorado y la habilitación en la Universidad de Helsinki. Es Profesor de Teología sistemática en el Fuller Theological Seminary, Pasadena (California), y de Ecumenismo en la Universidad de Helsinki. Ha participado en calidad de miembro o de invitado en los diálogos con las iglesias reformadas (1997-2000, 2006; 2011-2015), luteranas (2009-2010, 2016 hasta el presente), y católica (2012).

[64] Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002); id., *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission* (Lanham, MD: University Press of America, 2002), 100-103; Id., «The church as the fellowship of persons: An emerging pentecostal ecclesiology of koinonia», *PentecoStudies* 6 (2007): 1-15, <https://www.glopent.net/pentecostudies/online-back-issues/2007/karkkainen-2007.pdf/view>.

[65] Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, *Toward a Pneumatological Theology*, 100-103, 116.

[66] Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, «The Church as the Fellowship of Persons: An Emerging Pentecostal Ecclesiology of Koinonia», 1-15.

[67] Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, «Church as Charismatic Fellowship: Ecclesiological Reflections from the Pentecostal-Roman Catholic Dialogue», *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2001): 100-121, doi: 10.1163/17455251-00901006.

[68] Cf. Veli-Matti Kärkkäinen, *Toward a Pneumatological Theology*, 108.

[69] Cf. *Ibid.*, 76, 95.

[70] Cf. Mark J. Cartledge, «Renewal Ecclesiology in Empirical Perspective», 9.

[71] Simon Chan, teólogo singapurense, es ministro ordenado de las Asambleas de Dios en Singapur. Obtuvo su Doctorado en Cambridge, y ha sido Profesor de Teología sistemática en el Trinity Theological College (Singapur), donde ha permanecido después de su retiro con una dedicación part-time como conferencista y editor del *Asia Journal of Theology*. Para una síntesis de su pensamiento teológico puede verse Christopher A. Stephenson, *Types of Pentecostal Theology. Method, System, Spirit*, capítulo 2: «Systematic Theology and Christian Spirituality: Steven J. Land and Simon K. H. Chan», 41-58.

[72] Cf. Simon Chan, *Liturgical Theology: The Church as Worshipping Community* (Downers Groves, IL: InterVarsity Press, 2006). Esta obra fue precedida por otra: *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2003), que contenía ya un capítulo eclesiológico, el cual se publicó más tarde aparte: cf. Simon Chan, «Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology», *Pneuma*, 22 (2000): 177-208, doi: 10.1163/157007400x00123. Por último, S. Chan publicó *Pentecostal Ecclesiology: An Essay on the Development of Doctrine* (Sheffield, UK: Deo Publishing, 2011).

[73] Cf. Simon Chan, «Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology», 178; Id., *Liturgical Theology: The Church as a Worshipping Community*, 12–13.

[74] Cf. Simon Chan, *Liturgical Theology*, 21-40.

[75] Cf. Simon Chan, «Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology», 180.

[76] Cf. *Ibid.*, 207.

[77] Cf. Simon Chan, *Liturgical Theology: The Church as a Worshipping Community*, 27-29.

[78] Cf. *Ibid.*, 34, 40.

[79] Amos Yong (1965-), teólogo malayo americano, obtuvo su Doctorado en la Universidad de Boston. Es Decano, Profesor de Teología y Misión, y Director del Center for Missiological Research en el Fuller Theological Seminary, Pasadena (California). Es en la actualidad el autor pentecostal más prolífico y sistemático, de lo que da testimonio la obra colectiva dedicada a estudiar las diversas facetas de su producción teológica; cf. Wolfgang Vondey y Martin W. Mittelstadt (eds.), *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship. Passion for the Spirit* (Leiden-Boston: Brill, 2013). Para una síntesis de su pensamiento teológico puede verse Christopher A. Stephenson, *Types of Pentecostal Theology. Method*, cap. 4: «Systematic Theology as Philosophical and Fundamental Theology in Pneumatological Perspective: Amos Yong», 83-110.

[80] Cf. Amos Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 31.

[81] Se trata de una visión no habitual en la eclesiología de las iglesias libres, exponentes de la Reforma radical, cf. *Ibid.*, 122-166.

[82] *Adversus Haereses*, 4, Prefacio 4; cf. Amos Yong, *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002), 61.

[83] *De Trinitate XV*, cap. 17, 29, cf. *Ibid.*, 114.

[84] Cf. Amos Yong, «Pentecostal Ecclesiologies», en *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, 344-352.

[85] Cf. *Ibid.*, 349s.

[86] Cf. *Ibid.*, 350s.

[87] Cf. *Ibid.*, 351s.

[88] Cf. *Ibid.*, 352 s

[89] Frank D. Macchia (1952-), teólogo americano, miembro de las Asambleas de Dios. Obtuvo su Doctorado en la Universidad de Basilea (Suiza), y es Profesor de Teología en la Vanguard University, Costa Mesa (California) y Director asociado del Centre of Pentecostal and Charismatic Studies en la Bangor University (Gales). Ha sido miembro de la comisión de diálogo con las iglesias reformadas (1996-2000). Las más recientes de sus obras son: *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006); *Justified in the Spirit: Creation, Redemption, and the Triune God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010); *Jesus the Spirit Baptizer: Christology in Light of Pentecost* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018). Sobre su visión eclesiológica se puede ver también Frank D. Macchia, «The Spirit-Baptized Church», *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011): 256–68, doi: 10.1080/1474225X.2011.628510. Para una síntesis de su teología, ver Christopher A. Stephenson, *Types of Pentecostal Theology. Method*, capítulo 3: «Systematic Theology and The Kingdom of God: Frank D. Macchia», 59-81.

[90] Cf. Frank D. Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*, especialmente el capítulo 5: «Signs of Grace in a graceless World: Towards a Spirit-baptized Ecclesiology».

[91] Cf. *Ibid.*, 117.

[92]Cf. Ibid., 63, 117.

[93] Cf. Ibid., 156

[94] Se trata de Gregorio de Nisa, De Oratione Dominica III; cf. Ibid, 89.

[95]Cf. Ibid., 106.

[96]Cf. Ibid., 120-127.

[97]Evangélicos: L. Newbigin, G. Wainright, J. Moltmann, D. Bonhoeffer; O. Cullmann, J. Hick, H. Cox, P. Tillich, E. Brunner; católicos: W. Kasper, H. Küng, Y. Congar, M. de Certeau, M. Schmaus; y ortodoxo, J. Zizioulas.

[98]En el estadio en que éste se hallaba al momento de publicarse la obra citada; cf. Faith and Order, The Nature and Purpose of the Church. A Stage on the way to a common statement (Geneva: WCC, 1998).

[99] Cf. Frank D. Macchia, The Spirit-Baptized Church: a Dogmatic Inquiry (London, UK: T&T Clark, 2020).

[100]‘Una eclesiología hecha y derecha’, Ibid., Preface, ix

[101]Cf. Ibid., 5, 13.

[102]Cf. Ibid., 56-57.

[103]Según Macchia, el evangelismo y la tradición de la Iglesia libre en general han sucumbido ante una eclesiología individualista e incluso orientada al mercado (cf. Ibid., 54).

[104]Cf. Ibid., 78.

[105]Ibid., 99.

[106] Cf. Ibid., 105.

[107] La elección de estas imágenes no es arbitraria, ya que cada una de ellas apunta a temas muy queridos por los pentecostales: la cosecha abundante, la interdependencia del cuerpo, el culto y la alabanza, y el combate espiritual.

[108] Cf. Ibid., 165-168

[109]De hecho, Macchia argumenta que el término católico «quizás debería volver a entrar en el vocabulario de aquellos que no están acostumbrados a usarlo» (ibid., 144).

[110]Como parece requerirlo también la eclesiología católica; cf. Hervé Legrand, «Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de Lumen Gentium 8: "l'Église, réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin"», Science et Esprit 59 (2007): 333-349

[111] n los últimos años han sido publicadas algunas tesis, signos del interés por el tema. En el exterior, se pueden mencionar: Wilma Wells Davies, The embattled but empowered community: Comparing understandings in Argentinean popular and Pentecostal cosmologies (Leiden-Boston: Brill, 2001); Hans Geir Aasmundsen, Pentecostalism, Globalisation and Society in Contemporary Argentina (Stockholm: Elanders, 2013); Jens Koehrsen, Middle Class Pentecostalism in Argentina. Inappropriate Spirits (Leiden-Boston: Brill, 2016). Y, en nuestro país, la ya mencionada en nota 1: Nicolás Esteban Panotto, Sujetos creyentes e identidades políticas. Un estudio sobre espacios eclesiales pentecostales en Argentina como comunidades políticas (Tesis doctoral en Ciencias Sociales, FLACSO, Argentina, 2019).

[112]Cf. Wolfgang Vondey, «The Presence of the Spirit in the Academy: Pentecostal and Charismatic Studies as an Interdisciplinary Concern», PentecoStudies 16 (2017): 85-116, doi: x.doi.org/10.1558/ptcs.30329.

[113] LG 8

[114]Cf. Hervé Legrand, «Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices?», en La passion de la grâce: Mélanges offerts à André Birmelé. Dir. por Michel Deneken y Élisabeth Parmentier (Genève: Labor et Fides, 2014), 189-204.

[115] Cf. Ibid., 200.

[116] Cf. *Ibid.*, 204.

[117] Cf. Wolfgang Vondey, *Beyond Pentecostalism. The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda*, 141ss.