

El profetismo en la historia

EET Aula Abierta 2010

Jonathan Nelson, Coordinador Académico EET

En 1525 Huldrych Zwingli (Ulrico Zuinglio) estableció en Zurich los *Prophezei*, o escuelas de profetas. Por supuesto, este concepto se remontaba al AT, a la práctica de Elías y Eliseo descrita en 2 Reyes capítulo cuatro. En el caso de Zurich, los "profetas" eran simplemente los aspirantes al ministerio, que tendrían la responsabilidad de formar al pueblo en las cosas de Dios mediante la predicación sana de la Biblia. Asistían a conferencias diarias (exceptuando los viernes y domingo) donde maestros como Myconio, Pellican y Bibliander explicaban pasajes de las Sagradas Escrituras. Los alumnos fueron instruidos además en los idiomas originales. El aprendizaje no era meramente teórico, pues los alumnos ensayaban sus prédicas en la iglesia mayor de la ciudad.

Zwingli, en su oración de apertura de los *Prophezei*, el 19 de junio, 1525, expresó la meta de la escuela de profetas: que de ella naciera la exposición de la Biblia pura y santa, y la puesta en práctica de la misma:

"O Dios todopoderoso, eterno y grande en misericordia, cuya palabra es luz para nuestros pies y alumbramiento para nuestro camino: Abre e ilumina nuestros corazones de tal manera que podamos entender tu santa Palabra en su pureza y santidad, y que llevemos a cabo aquellas cosas que hayamos entendido rectamente, para que de ninguna manera ofendamos a tu Majestad; por Jesucristo nuestro Señor, Amén." (citada en J. H. Yoder, *Preface to Theology*, p. 6)

Eventualmente, de estos estudios bíblicos nació la Universidad de Zurich. A corto plazo, uno de los resultados más importantes fue la publicación en 1531 de la Biblia en idioma del pueblo, fruto de la labor de traducción y exposición hecha en las clases de los *Prophezei*. En general, con el correr del tiempo la escuela de profetas iba subsanando la ignorancia atroz del clero del cantón de Zurich. Los graduados de los *Prophezei* eran apreciados por su conocimiento bíblico. Su influencia se extendió a otras ciudades y aun a otros países.

En Ginebra, en 1536, Calvino comenzó a celebrar estudios bíblicos semanales (los viernes en la mañana) llamadas *congrégations*. Servían para instruir a los predicadores de la ciudad, aunque otros también podían asistir. Las conferencias bíblicas se hacían en francés, no en latín, y era inevitable que de ellas surgieran discusiones populares

sobre doctrina e incluso controversias teológicas. Claramente, estas *congrégations* estaban inspiradas en los *Prophezei* de Zurich y proseguían el mismo fin: la preparación del clero para que predicara rectamente la Palabra de Dios. (Wulfert de Greef, "Calvin's writings", en *Cambridge Companion to John Calvin*, 45-46).

En Inglaterra surgieron *prophesyings* después del establecimiento definitivo de la Reforma protestante bajo la reina Isabel. Muchos ingleses se habían exiliado en Suiza durante el reinado de María (católica, hija de Catalina de Aragón), y cuando regresaron a su país después de la muerte de ésta en 1558, establecieron prácticas que habían aprendido en Zurich y Ginebra. En los *prophesyings* ingleses los aspirantes al pastorado practicaban la exégesis y la homilética bajo la tutela de predicadores más experimentados. El público asistía y presenciaba los ensayos de los expositores. Esta práctica se diseminó ampliamente, y los obispos anglicanos la apoyaban. Sin embargo, la reina Isabel, oficialmente protestante pero opuesta a demasiada innovación (y los suizos tenían fama de radicalismo), ordenó que se suprimieran esas reuniones. El arzobispo de Canterbury, Edmund Grindal, rehusó poner fin a una práctica tan útil, y como consecuencia fue arrestado. La Reina prohibió los *prophesyings* en un circular real. Sin embargo, después de un período de conformidad, los anglicanos empezaron de nuevo a celebrar su versión de los *Prophezei*, cambiado el nombre a *exercises* ('ejercicios'). La Reina o no se dio cuenta o no los hizo caso. (D. MacCulloch, *Reformation*, p 384).

Los *Prophezei* suizos e ingleses proveen un ejemplo importante de un concepto de la profecía bastante arraigado en nuestra cultura evangélica --siendo, como es, hija de la Reforma protestante--: que la profecía es esencialmente la predicación de la Palabra de Dios en su totalidad, expuesta con pureza y rectitud, y aplicada a la situación práctica de los oyentes. La figura del profeta es vista como equivalente a la del predicador: no a algún predicador especialmente dotado, sino a todo predicador que expone la Biblia sanamente. Igualmente, el mensaje de profecía es la Biblia en su totalidad, el "consejo completo" de Dios, no solamente los pasajes escatológicos y apocalípticos.

El profetismo en los primeros siglos: La *Didajé* y Montano

La reacción negativa de la reina Isabel de Inglaterra ante la formación de "profetas" para la Iglesia nos advierte que, para muchos, el mero uso del término "profetizar" resulta sospechoso. Desde los tiempos de los Montanistas en el siglo segundo, la Iglesia cristiana tendía a asociar la profecía cristiana con el entusiasmo e incluso con

las sectas y herejías.

Montano, fundador del grupo que lleva su nombre, inició su carrera en un ámbito cristiano en que el profeta era una figura aceptada y respetada. Montano fue convertido al cristianismo en torno a 155 d. de J. C. Empezó a practicar la profecía juntamente con dos seguidores, Prisca y Maximila. El historiador Justo González observa que:

“Esto no era extraño en modo alguno, pues en diversas regiones había aún la costumbre de permitir las profecías por parte de personas inspiradas.” (*Hist. del pensamiento cristiano*, I, 139).

El documento primitivo llamado la *Didajé*, que probablemente es anterior a la época de Montano, menciona con aprobación a los profetas como figuras itinerantes, semejantes a los apóstoles. No es seguro que Montano conociere la *Didajé*, pero sin duda estaba familiarizado con normas como las que se describen allí:

“11.1. Así, pues, al que viniere a vosotros y os enseñare todo lo antedicho [la vida que agrada a Dios, la oración según el Padre Nuestro, el resumen de la fe], recibidle.

“11.2. Mas si, extraviado el maestro mismo, os enseñare otra doctrina para vuestra disolución, no la recibáis. Al que enseñare, en cambio, para aumentar la justicia y el conocimiento del Señor, recibidle como al Señor.

“11.3. Respecto de los apóstoles y profetas, procederéis conforme a la doctrina del Evangelio.

“11.4. Todo apóstol que venga a vosotros, sea recibido como el Señor. ...

“11.7. No examinéis ni juzguéis a ningún profeta que habla en el Espíritu, porque todo pecado se perdonará, pero este pecado no se perdonará.

“11.8. Sin embargo, no todo el que habla en el Espíritu es profeta, sino el que tuviere las costumbres del Señor. Así, pues, por sus costumbres se conocerá el verdadero y falso profeta.

“11.9. Todo profeta que en el Espíritu manda poner una mesa, no come de ella; en caso contrario, es un falso profeta.

“11.10. Y si un profeta enseña la verdad, pero no cumple lo que enseña, es un falso profeta. ...

“11.12. Mas el que dijere en el Espíritu: Dame dinero y otras cosas, no le escuchéis; mas si dijere que se dé para otros necesitados, que nadie le juzgue. ...

“13.1. Todo profeta verdadero, que quiera establecerse entre vosotros, es digno de su sustento.

“13.2. Igualmente, el maestro verdadero merece también, como el trabajador, que le alimentéis.”

Está claro que el profeta era una figura distinta a la del maestro o del apóstol, pero parecida a ambos. Era un ministro itinerante que hablaba en el Espíritu. Sus enseñanzas debían ser juzgadas según dos reglas: la regla de consistencia con la verdad acerca de Cristo enseñada en todas las iglesias, y la regla de la vida consecuente con la verdad.

Montano empezó a ejercer su don de profecía en este contexto. González comenta que:

“lo que resultaba novedoso era el contenido de las profecías de Montano y sus dos compañeras, según las cuales había comenzado ahora una nueva dispensación, establecida con la nueva revelación dada por el Espíritu a Montano, Prisca y Maximila. Esta nueva revelación no contradecía a la que había sido dada en Jesucristo --al menos, así decían los montanistas-- sino que la superaba en el rigor de su ética y en ciertos detalles escatológicos.

La ética montanista era decididamente rigurosa. [...] Esta ética se basaba en una aguda expectación escatológica. Según Montano y sus dos profetisas, en ellos terminaría la era de la revelación, e inmediatamente después vendría el fin del mundo. La Nueva Jerusalén sería establecida en la aldea de Papuza en Frigia, y hacia ella se dirigieron muchos montanistas, con el propósito de presenciar los acontecimientos del día final.” (*Hist. del pensamiento cristiano*, I, 139-40).

Tanto el elemento apocalíptico, elaborado con una precisión sorprendente, como también la amenaza que representaba el Montanismo para la finalidad de la revelación bíblica, hicieron que la Iglesia se opusiera al movimiento. El fenómeno del Montanismo asestó el golpe de muerte al papel que los profetas jugaban antiguamente en la Iglesia; primeramente porque Montano y sus profetisas, lejos de alentar el don de la profecía en sus seguidores, más bien enseñaban que ellos tres eran los últimos profetas; y en segundo lugar, porque la Iglesia, viendo ese resultado desagradable del ejercicio de la profecía, dejó que este don se fuese apagando.

Profetismo apocalíptico medieval y anabaptista

La desaprobación de la Iglesia no hizo que la profecía al estilo de Montano desapareciera por completo. Profetas cuyos mensajes contenían elementos apocalípticos seguían apareciendo a lo largo de la Edad Media. Por ejemplo, en el año 847 una profetisa llamada Thiota apareció en Mainz (Alemania). Tuvo que parecer ante

los obispos:

“puesto que había declarado que conocía la fecha definitiva del fin del mundo, y otras cosas que solo Dios conoce, como si hubiesen sido reveladas divinamente a ella. Como resultado, mucha gente del vulgo [...] acudía a ella con regalos y pedía que ella orase por ellos; y lo que es peor, hombres que habían hecho votos sagrados la seguían, no haciendo caso a la enseñanza de la Iglesia.” (Peter Brown, *The Rise of Western Christendom*, p 450).

Las esperanzas escatológicas y las profecías extáticas daban impulso a fenómenos importantes como las Cruzadas, y la persecución --esporádica pero espeluznante--, de los judíos. La retoma y posesión de Jerusalén por los cristianos, por una parte, y la purificación de los reinos europeos de la “cizaña” judía, por otra, eran vistas como precursores necesarios de la culminación de todas las cosas. Cuando los soldados de la primera Cruzada conquistaron Jerusalén, a pesar de tenerlo todo en contra, la cristiandad medieval lo vio como una confirmación de la justicia de su causa de avanzar “el Reino de Dios” por medio de la fuerza.

En España, la expulsión de los judíos en 1492 por los Reyes Católicos fue motivada en parte por la expectativa de que Fernando de Aragón llegase a ocupar el trono mundial en Jerusalén, anticipando así el establecimiento del reino milenial de Cristo. El éxito que los Reyes Católicos tuvieron en España --la conquista de Granada, la purificación del pueblo mediante la Inquisición y la expulsión de los judíos-- y en las Indias, fue visto como una confirmación de su elección. Por supuesto, los judíos sefardíes, que también aguardaban expectativas mileniales, interpretaban los eventos de otra manera. Estos representaban más bien los dolores de parto del Mesías y el inicio de la vuelta de los exiliados a la Tierra Santa. En un documento encontrado en una sinagoga destruida de Cataluña, con fecha anterior a la expulsión, un rabino contemporáneo halló que:

“Se dice en él que el año 235 del sexto milenio (=1475) se alzaría en España una osa llena de ojos, se refiere a la malvada reina Isabel, y que entonces los expulsados conversos serían llevados a dar culto a otros dioses. [...] Habla además de los decretos perjudiciales que serían promulgados contra el pueblo santo, tales que ni su simple relato podría creerse. [...] Y sabrán que ellos son los dolores del parto del Mesías. Y esto se prolongará hasta el tiempo de la reunión de los dispersos, 45 años, y al comienzo de esto los judíos serán expulsados de los lugares donde habitan hacia el destierro.” (Citado por Yitzhak Baer, *Hist. de los judíos en la España cristiana*, 2a parte, p. 861-62, nota 72).

Por su parte, el movimiento evangélico del Siglo XVI no carecía de profetas apocalípticos. Lo que quizá sorprenda es que es posible trazar una línea desde Zurich,

con sus *Prophezei* bien ordenados, hasta muchas de las expresiones carismáticas y milenias del profetismo evangélico. En los alrededores de Zurich surgió el movimiento anabaptista, nutriéndose del mismo espíritu que dio impulso a los *Prophezei*. Los primeros anabaptistas fueron seguidores de Zwingli, y su movimiento nació de los estudios bíblicos fomentados por la reforma zuingliana. Se separaron de la reforma estatal debido a su interpretación diferente de pasajes relacionados con la eclesiología, la iglesia y el estado, y el bautismo. A diferencia de la fe reformada de Zurich, el anabaptismo en pocos casos tuvo (ni quiso tener) alguna organización más que la asociación libre de hermanos bajo la autoridad de la Biblia. En ese ambiente poco estructurado surgieron una gama de predicadores que reivindicaban para sí la autoridad máxima de interpretación bíblica, especialmente en materia escatológica.

Recordemos que la mayoría de los participantes en la Reforma protestante del Siglo XVI creían que el mundo estaba a punto de ser destruido, y que ellos vivían en los últimos días. Lutero, cuando presenció la revuelta de los campesinos en 1525, escribió:

“Considero también que el diablo siente que se acerca el día del juicio, ya que emprende hazañas tan inauditas, como si dijera: se trata de las últimas, sean, pues, las peores. Quiere abrir los infiernos para que se hunda la tierra: ¡Que Dios no se lo permita!”

Los revolucionarios, por su parte, eran conscientes de que sus acciones “revolvían la olla” de la historia. Aguardaban la esperanza de que, por medio del creciente caos y desorden, Dios inauguraría una nueva era en que el mundo volvería a sus primeros principios, según los cuales “todas las cosas fueron creadas libres y comunes”. (M. Lutero, *Contra las bandas rapaces y asesinas de los campesinos*, 1525).

Sin duda, el caso más notorio del profetismo apocalíptico en tiempos de la Reforma fue el de la ciudad de Münster. Esta historia comenzó con el predicador anabaptista Melchior Hoffman, uno de los pocos anabaptistas que estaba a favor de la colaboración con los magistrados seculares en el establecimiento y defensa de la sociedad pura cristiana. Hoffman comenzó a bautizar en Emden (al noroeste de Alemania) en 1530. Los que fueron bautizados se organizaban bajo la dirección de laicos y se relacionaban mediante «mensajeros apostólicos» itinerantes. El movimiento no era mayormente pacifista, pues en más de una ocasión algunos anabaptistas intentaron tomar control de una u otra ciudad acudiendo a la violencia.

La predicación de Hoffman era de fuerte tendencia apocalíptica. Enseñaba que Cristo regresaría a juzgar el mundo en 1533, y que la Nueva Jerusalén se establecería en

Estrasburgo. Esta creencia ayudaba a dar sentido al sufrimiento y a hacer que los creyentes aguardasen la esperanza de victoria dentro de pocos meses. Por lo tanto, las congregaciones tenían una función temporal. Eran refugios para los fieles hasta que el Señor regresara.

Obviamente, la expectativa de la segunda venida de Cristo se desvaneció para los seguidores de Hoffman después de 1533. Las riendas del movimiento fueron tomadas por un discípulo suyo llamado Jan Matthijs. Desde entonces el cuadro cambió radicalmente, puesto que Matthijs rechazó toda cooperación con los magistrados holandeses. Anunció que desde entonces la Nueva Jerusalén sería Münster. Los creyentes tenían que defenderla con la espada y matar a los «impíos» (= luteranos y católicos). Los anabaptistas se apoderaron de la ciudad en febrero de 1534. Esto parecía confirmar las profecías de Matthijs. Desde entonces hubo una gran expectativa de que el juicio de Dios vendría sobre el mundo dentro de pocas semanas, y que sólo en Münster los creyentes podrían estar a salvo. Según uno de los “apóstoles” involucrados:

Münster es la ciudad del Señor y la nueva Jerusalén, donde el Señor preservará a su pueblo, y donde todos tendrán lo que necesiten.

Cuando los «mensajeros apostólicos» visitaron las congregaciones del norte de Holanda convocaron a todos los fieles a congregarse en Münster en marzo de 1534, para así crear la comunidad perfecta en la tierra, miles de anabaptistas de la zona acudieron a ella.

Notamos que estos anabaptistas de Münster, al igual que Zwingli --y más tarde, los puritanos de norte América--, sostenían una especie de ciudad-estado monolítico, purificada por la palabra de Dios, cuyos habitantes debían ser creyentes sin excepción. En este sentido Münster se asemejaba a Zurich. Pero la diferencia clara es que Zuinglio --también los puritanos, en mayor o menor grado-- conocía muy bien la naturaleza pecaminosa del ser humano, y reconocía que la «sociedad cristiana» nunca sería más que una cosa imperfecta en la que seguiría creciendo «la cizaña» hasta el día del juicio. Los de Münster soñaban con una comunidad que podía alcanzar a la perfección.

Aquí cabe mencionar un detalle curioso de la cristología de Hoffman que influyó directamente en el triste desenlace del incidente de Münster. Hoffman sostenía:

“que Cristo se trajo su cuerpo desde el cielo, de tal manera que no tomó nada de la sustancia

de María, sino que pasó por ella 'como agua por un caño'. [...] Hofmann afirma de manera muy categórica en su primer artículo 'que el Verbo Eterno de Dios no tomó nuestra naturaleza y carne de la Virgen María, sino que él mismo se hizo carne (Juan 1:14), lo cual quiere decir que nuestro Señor Jesucristo tiene una sola naturaleza, y no dos'." (G. H. Williams, *Reforma radical*, p 366-67).

Esto suele llamarse la doctrina de "la carne celestial" de Cristo.

"La significación ideológica o religioso-política de la doctrina hofmanniana de la carne celestial de Cristo aparece con toda claridad en el hecho de que unas medallas acuñadas en Münster y otros documentos llevaban grabada o impresa la siguiente frase: 'El Verbo se ha hecho carne y habita en nosotros: un Dios, una fe, un bautismo'. Los munsteritas creían que lo divino estaba con ellos, y la amalgama que hacían de la iglesia y del estado en una sola república, santa, comunal y poligámica, tenía su sanción en la naturaleza misma de Cristo." (Williams, p 411).

Los representantes de Münster que salieron a predicar y a reclutar en noviembre de 1534 llevaban "insignias de identificación hechas de cobre (con el lema 'El Verbo se hace carne')". (Williams, p 415). Es notable el verbo en tiempo presente. Dios estaba presente en el proceso histórico de Münster, en la separación de un pueblo santo y los preparatorios para la venida de Cristo mediante la resistencia y la destrucción de los malvados.

Nunca sabremos hasta qué punto hubiera sido posible la perfección de la comunidad santa de Münster, porque la ciudad fue asediada por su obispo (previamente expulsado por Matthijs), con la ayuda de tropas luteranas y católicas. Cayó el 24 de junio de 1535, y Matthijs y los demás líderes fueron torturados y muertos.

El episodio de Münster confirmó los prejuicios de muchos cristianos europeos, protestantes y católicos, que desde mucho antes ya creían que todos los anabaptistas procuraban el caos y la rebelión. Corría el rumor de que en la ciudad se había practicado el comunismo y la destrucción de propiedades, como también la poligamia, aunque en realidad ésta última se limitó a unos pocos líderes, y no hubo destrucción de propiedades. Münster fue, a fin de cuentas, no tanto una amenaza al orden público, sino una tragedia desatada por la inocencia y el profetismo apocalípticos de los revolucionarios, por un lado, y por las sospechas y el odio de la sociedad mayoritaria, por el otro.

El Siglo XX: Teología de la liberación. Profetas neo-carismáticos

Resumiendo lo que hemos visto: la historia de la Iglesia muestra dos grandes corrientes proféticas. Una sigue el modelo de los *Prophezei*: se caracteriza por el orden; tiende hacia lo intelectual; valora la totalidad de las Escrituras como materia de profecía; enfatiza el conocimiento y la formación bíblicas, y en el mejor de los casos entiende también que la aplicación práctica de la Palabra a la vida de los oyentes forma parte integral del acto profético. La otra es extática; enfatiza la inspiración y la espontaneidad, y valora en particular los mensajes escatológicos y apocalípticos de la Escritura; la aplicación práctica de su mensaje es para el individuo o el grupo pequeño de fieles, pues el orden secular ha de ser destruido pronto. La primera es más compatible con las expresiones institucionales de la fe cristiana; colabora con ellas y las nutre, aunque también puede tomar posturas críticas frente a ellas. La segunda tiende a ser individualista; caracteriza a los profetas itinerantes y a pequeños grupos reunidos en torno a una figura con autoridad especial basada sobre sus dones carismáticos.

El Siglo XX presenció el surgimiento de expresiones frescas de estas dos corrientes, especialmente en el “Tercer Mundo”. Justo González comenta que:

“En América Latina, el tema más urgente ha sido la justicia social y económica, y varios teólogos han tratado de entender el carácter de la opresión existente a base de métodos de análisis desarrollados inicialmente por Marx y sus seguidores.” (*Hist. del pensamiento cristiano*, III, 484).

La Teología de la Liberación, nacida en Latinoamérica durante la segunda mitad de la década de los 60 (particularmente en la Conferencia de Obispos de Medellín en 1968), realzaba la predicación profética. Los profetas de la liberación aplicaban la Biblia a los oyentes y su situación, criticando los sistemas de opresión sociales que vivía el pueblo. Se inspiraba en particular en la historia del Éxodo, ciertos profetas del AT como Amós, el mensaje del Reino en los Evangelios, los primeros capítulos de los Hechos donde se destaca el comunismo de la iglesia primitiva, la epístola de Santiago, y las imágenes de lucha en el Apocalipsis.

Según Leonardo y Clodovis Boff, el “hombre profético” es el que:

“Con lucidez crítica denuncia los mecanismos creadores de opresión, detecta los intereses ocultos que se esconden tras los proyectos de los grupos dominantes, anuncia con palabras y con prácticas el ideal de una sociedad de hermanos y de iguales y no negocia jamás con la verdad.” (*Cómo hacer teología de la liberación*, p 111).

Con algunos matices esto podría servir para describir a un predicador calvinista de Londres, La Rochelle o Massachusetts en la centuria después de la Reforma protestante, cuya meta era cambiar la sociedad según las normas bíblicas, y “no negociar jamás con la verdad”. Ambos desean que los profetas apliquen la Escritura críticamente a la realidad de los oyentes. Ciertamente es que esta teología comparte con la corriente extática un elemento apocalíptico, en su caso tomado de la escatología marxista, pero en absoluto es individualista o extática. En todo caso, la expectativa escatológica caracterizaba a la Reforma protestante en general, no solo a los profetas itinerantes del anabaptismo.

Sin embargo, en un sentido clave, la Teología de la Liberación representa una forma nueva de llevar a cabo el rol tradicional del profeta que busca aplicar la Palabra a la situación actual de sus oyentes. La diferencia entre Ginebra y Medellín (si se quiere), se radica en que, para los calvinistas, todos los oyentes --pueblo y gobernantes; las clases baja, media y alta; siervos y opresores-- estaban igualmente bajo la justicia de Dios y debían someterse sin distinción a la Palabra. En cambio, el rol del profeta de la Liberación no es corregir las faltas del pueblo llano o instarlos al arrepentimiento y a la santidad, puesto que los pobres son los justos a la vista de Dios. Más bien, su rol es animar al pueblo con el mensaje de liberación, denunciando a los opresores y anunciando el futuro de la “humanidad de liberados”. La “teología desde la praxis” no corrige y redarguye a todos los oyentes sin distinción desde el púlpito. Más bien, la Palabra se aplica en diálogo con los oyentes oprimidos y su situación social, y se dirige hacia la clase opresora.

En fin, me parece que la forma de proceder de los teólogos de la liberación --aunque no su mensaje-- se asemeja a los *Prophezei* tal como se expresaban en la Ginebra de Calvino, y en la Inglaterra y sus colonias de los Puritanos, con sus estudios bíblicos (“comunidades eclesiales de base”), fuerte crítica de los pecados de la sociedad, y también con su confianza en el poder del estado (socialista-marxista, en el caso de los liberacionistas) para ayudar a los profetas a llevar a cabo su misión. Pero el mensaje es distinto: primero, porque, al igual que los anabaptistas de Münster, los teólogos de la Liberación fusionan lo divino y lo histórico. El “Dios con nosotros” es, no ya la persona de Jesucristo con sus dos naturalezas, sino la voluntad divina que se hace presente y visible en los procesos históricos. Según la Teología de la Liberación, Dios y la historia son una misma cosa. Segundo, es distinto en la amplitud de su aplicación, puesto que hace una diferencia entre los oyentes justos (= pobres oprimidos) que comparten el rol profético con el predicador y le ayudan en su tarea hermenéutica, por un lado; y por el

otro los injustos (= ricos opresores) a quienes va dirigida el mensaje de justa condena.

Por último en el panorama del profetismo, no podemos dejar de tomar nota de la corriente neo-carismática que está manifestándose sobre todo en las Américas. Ya son miles los supuestos “profetas y apóstoles” que comunican la voz y la voluntad de Dios a sus seguidores. Sólo la “Coalición Internacional de Apóstoles”, fundada y dirigida por Pedro Wagner, quien ostenta el título de *Presiding Apostle*, tiene a unos 500 “apóstoles” como miembros. Hay muchas más organizaciones e iglesias de este tipo.

La predicación de los profetas y apóstoles neo-carismáticos se centra en parte sobre temas tradicionales pentecostales como el bautismo en el Espíritu Santo y la andadura en él. Pero sus enfoques distintivos son dos: la prosperidad en todos sus sentidos como manifestación de la bendición de Dios, y la guerra espiritual. Así, por ejemplo, la Coalición Internacional de Apóstoles alberga, en Colorado Springs (pequeña ciudad del oeste de EEUU conocida vulgarmente como “el Vaticano protestante”) un centro para la “cartografía espiritual”, o sea, mapeo de los demonios de todo el mundo. Pedro Wagner describe este Centro Mundial de Oración como “el Pentágono de la guerra espiritual”. La “inteligencia” sobre los demonios territoriales --quiénes son, cómo se llaman, cómo se organizan, qué autoridades ejercen-- permite que se dirija contra ellos el arma de la oración estratégica. Así, por ejemplo, una profetisa mexicana neo-carismática reivindica para su ministerio “la apertura de la ventana 10/40” a raíz de su “peregrinaje de oración” hasta la cima del Monte Everest en 1997.

Juan Stam, teólogo veterano afincado en Costa Rica (con simpatías liberacionistas, dicho sea de paso), relata un ejemplo reciente de profecía neo-carismática, caracterizada por un entusiasmo exagerado, que tuvo un desenlace ridículo y triste. Ilustra el atrevimiento de este estilo de profecía. Pedro Wagner viajó a la Florida en 2008 para confirmar la autoridad apostólica de un tal Todd Bentley. Wagner declaró que “Este acto representa una poderosa transacción en el mundo invisible.” Entre otras profecías, decretó a Bentley que:

“Una nueva fuerza espiritual correrá por este ministerio. Una nueva fuerza vital penetrará este mover de Dios. Dios derramará un nivel más alto de discernimiento para distinguir entre verdad y error.”

Un mes y medio más tarde, cuenta Stam, los esposos Bentley:

“anunciaron su separación, con base en ‘relaciones incorrectas’ de él con una mujer de su

equipo, 'que iban más allá de abrazos y besos'. Surgieron también informes de sus borracheras."

Stam observa que las supuestas profecías de Wagner "eran simplemente fantasías irreales" y comenta con humor mordaz que:

"Según el Antiguo Testamento, si un profeta predice algo que no se realiza, debe morir apedreado. Cuando los profetas hablan en nombre de Dios, no existe 'margen de error'." (Blog de Juan Stam, 1 de nov. 2008, www.ticosnet.com)

Según los neo-carismáticos, el don de la profecía tiene el potencial de extenderse, a todos los cristianos. Cada creyente puede "declarar" o "confesar" las cosas que él o ella quiere que sucedan en su vida. Quizá sea por esto que el movimiento conceda a las autoridades espirituales --los predicadores de mayor influencia-- el título de "apóstol". (Incluso, últimamente empiezan a aparecer los "super-apóstoles".) Uno de los "apóstoles" más conocidos aconseja a sus seguidores que el éxito en la vida depende de lo que cada uno profetice o confiese con su boca:

Si habla continuamente palabras negativas de temor, duda y desánimo, usted está dirigiendo el curso de su vida hacia el desaliento y la derrota. Si constantemente habla de sus problemas, enfermedades, carencia de dinero; usted continuará viviendo con sus problemas... Sin embargo, si usted toma el control de su lengua, se deshace de toda duda e incredulidad de su corazón y mente y empieza a llenar su boca de palabras llenas de fe y de la Palabra de Dios todopoderosa y empieza a confesarla, usted dirigirá el curso de su vida a vivir en victoria". (Morris Cerullo, *La batalla de la lengua*).

Al igual que la Teología de la Liberación, el mensaje de este profetismo está centrado en la guerra contra los poderes malignos, sobre los cuales los cristianos pueden obtener la victoria. La diferencia clave entre los dos movimientos es que los neo-carismáticos perciben a los enemigos como entidades demoníacos espirituales, mientras que los liberacionistas los interpretan como estructuras de poder opresoras.

Pero en ambos casos, la victoria se percibe en términos materiales en el mundo real. Para los liberacionistas, la victoria se manifiesta en términos comunitarios: sería el triunfo de la sociedad justa, la comunidad de bienes y la igualdad absoluta entre las personas. Para los neo-carismáticos, la victoria se manifiesta en términos del individuo, sobre todo en la prosperidad material de la persona, y el bienestar emocional (la liberación de adicciones y trastornos psicológicos, etcétera), la salud física y la vida espiritual victoriosa. Dadas las semejanzas materialistas entre las dos corrientes

proféticas (a pesar de las diferencias), y el hecho de que compiten por la lealtad de las mismas gentes, mayormente los pobres de América Latina, no nos debe sorprender que exista una enemistad profunda entre ellas. Los neo-carismáticos tachan a la Teología de la Liberación de demoníaca e infernal, y los liberacionistas acusan a los apóstoles de la prosperidad de ser “profetas del capitalismo”.

* * *

Hasta aquí nuestra pequeña reseña del profetismo histórico. La historia parece proveer más ejemplos malos que buenos, y es así con el tema de la profecía. Pero de los ejemplos negativos también se aprenden cosas. Vemos lo que debemos evitar, y cómo hacer las cosas con cautela y humildad.

Para terminar, quisiera sugerir algunos puntos de reflexión.

¿Debemos seguir la línea de Zurich y Ginebra, e interpretar la profecía como equivalente a la exposición de la Palabra? ¿Es profecía solamente cuando es aplicada a la situación de los oyentes?

¿El profeta debe dirigir sus críticas a los de la iglesias o a los de afuera?

¿Es la profecía un don del Espíritu Santo? Si lo es, entonces ¿es posible adquirirlo mediante el estudio?

Si es un don carismático, ¿aceptamos que tiene, o puede tener, un elemento extático?

¿Admitimos elementos predictivos? ¿Estos son normativos o ocasionales?

Si admitimos elementos extáticos, ¿no abrimos la puerta a una gama de posibles errores, decepciones o engaños?

¿Qué papel deben jugar las pruebas de veracidad y falsedad del profeta?

Jonathan Nelson.

Zaragoza, junio del 2010.

El profetismo en la historia - Jonathan Nelson - 26-06-2010