

CAP 1

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Una perspectiva pentecostal

Editado por
Stanley M. Horton

EDICIÓN AMPLIADA

Capítulo 1

El fondo histórico

Gary B. McGee

Alguien hizo notar una vez que el pentecostalismo es una experiencia en busca de una teología, como si al movimiento le faltaran raíces en cuanto a interpretación bíblica y doctrina cristiana. Sin embargo, las investigaciones realizadas sobre el desarrollo histórico y teológico de las creencias pentecostales han revelado una compleja tradición teológica. Ésta lleva en sí fuertes puntos en común con las doctrinas evangélicas, al mismo tiempo que da testimonio a favor de verdades acerca de la obra del Espíritu Santo en la vida y misión de la Iglesia descuidadas durante largo tiempo.

Por consiguiente, para comenzar con el fondo teológico del pentecostalismo, este capítulo se centra en el crecimiento de la teología de las Asambleas de Dios desde que fuera fundada dicha organización en 1914. Los factores que se han tenido en cuenta son las preocupaciones más importantes, las personalidades que han influido, la literatura más significativa y los diversos medios utilizados para conservar la doctrina.

1.1 LA CONTINUIDAD DE LOS CARISMAS

A lo largo de toda la historia de la cristiandad, siempre ha habido personas que han buscado “algo más” en su peregrinaje espiritual, lo que las ha impulsado en ocasiones a explorar el significado del bautismo en el Espíritu y de los dones espirituales. Recientemente, los eruditos han arrojado nueva luz sobre la historia de los movimientos carismáticos, demostrando que este interés en la obra del Espíritu Santo ha permanecido durante toda la historia de la Iglesia.¹

Por lo menos hay dos avivamientos del siglo diecinueve que se podrían considerar antecedentes del pentecostalismo moderno. El primero tuvo lugar en Inglaterra (a partir de 1830) durante el ministerio de Edward Irving, y el segundo en el extremo sur de la India (desde alrededor del 1860) a través de la influencia de la teología de los Hermanos de Plymouth y el liderazgo del clérigo indio J. C. Aroolappen. En los informes hechos entonces acerca de ambos se hace referencia a las lenguas

y a la profecía.¹

En parte, las conclusiones de estas investigaciones corrigen la creencia de algunos círculos en cuanto a que los *carismas* tuvieron que cesar necesariamente al terminar la Era Apostólica, un punto de vista propuesto con gran fuerza por Benjamín B. Warfield en su libro *Counterfeit Miracles* [Milagros falsificados], (1918). Warfield sostenía que aquéllos que enseñaran un concepto subjetivo del Espíritu minarían inevitablemente la autoridad escrita y objetiva de las Escrituras, inspiradas por el Espíritu Santo.² En los últimos años, esta perspectiva ha ido perdiendo terreno de manera constante en los círculos evangélicos.³

Con la llegada de los avivamientos de fines del siglo diecisiete y del siglo dieciocho en Europa y América del Norte, los predicadores calvinistas, luteranos y arminianos evangélicos insistieron en el arrepentimiento y la piedad dentro de la vida cristiana.⁴ Todo estudio que se haga del pentecostalismo debe prestar gran atención a los acontecimientos de este período, y en particular a la doctrina de la perfección cristiana que enseñaban Juan Wesley, el padre del metodismo, y su colaborador John Fletcher. Wesley urgía a sus seguidores en su publicación *A Short Account of Christian Perfection* [Una breve explicación de la perfección cristiana], (1760) a buscar una nueva dimensión espiritual en su vida. Esta segunda obra de la gracia, distinta a la conversión, liberaría a la persona de los defectos de su naturaleza moral que provocan una conducta pecaminosa.

Esta enseñanza se extendió a América del Norte e inspiró el crecimiento del movimiento de Santidad.¹ Una vez centradas en la vida santificada, aunque sin mencionar las lenguas, las imágenes de tipo pentecostal tomadas de las Escrituras (por ejemplo, “derramamiento del Espíritu”, “bautismo en el Espíritu Santo”, “lenguas de fuego”) terminaron por convertirse en algo típico de la literatura y los himnos del movimiento de Santidad. Una de las líderes más destacadas dentro del ala wesleyana del movimiento, la metodista Phoebe Palmer, editó *Guide to Holiness* [Guía a la Santidad], y escribió, entre otros, el libro llamado *The Promise of the Father* [La promesa del Padre], (1859). Otro escritor popular, William Arthur, fue el autor de *Tongues of Fire* [Lenguas de fuego], (1856), libro que alcanzó gran popularidad.

A los que trataban de recibir la “segunda bendición” se les enseñaba que todos los cristianos tenían que “esperar” (Lucas 24:49) el bautismo del Espíritu Santo prometido; esto quebrantaría el poder congénito del pecado y llevaría al creyente a la vida llena del Espíritu. Además de esto, Joel

había profetizado que, como consecuencia del derramamiento del Espíritu Santo, en los últimos días profetizarían “vuestros hijos y vuestras hijas” (Joel 2:28).²

La fe en una segunda obra de la gracia no se hallaba confinada al círculo metodista. Por ejemplo, Carlos G. Finney creía que el bautismo en el Espíritu proporcionaba poder divino para alcanzar la perfección cristiana¹ al mismo tiempo que su teología se negaba a asentarse cómodamente dentro de las categorías wesleyanas o reformadas. Aunque la teología reformada histórica ha identificado el bautismo en el Espíritu con la conversión, algunos predicadores de avivamiento dentro de dicha tradición, entre ellos Dwight L. Moody y R. A. Torrey, abrigaban la noción de que existía una segunda obra para darles poder a los creyentes. No obstante, aun con esta investidura de poder, la santificación retenía su naturaleza progresiva.² Otra figura clave, el antiguo presbiteriano A. B. Simpson, fundador de la Alianza Cristiana y Misionera, resaltó fuertemente el bautismo en el Espíritu y dejó una fuerte huella en la formación de la doctrina de las Asambleas de Dios.³

Igualmente, las conferencias de Keswick, en Gran Bretaña, que comenzaron en 1875, influyeron sobre el pensamiento del movimiento de Santidad en América del Norte. Los maestros de Keswick creían que el bautismo en el Espíritu traía consigo una vida de continua victoria (la vida “más alta”, o “más profunda”), caracterizada por la “plenitud del Espíritu”. Ésta se convirtió en su interpretación preferida, en lugar del concepto wesleyano, que sostenía que el bautismo en el Espíritu daba una perfección “impecable”.⁴

En el siglo diecinueve, la ciencia médica progresó lentamente, ofreciendo poca ayuda a las personas gravemente enfermas. La fe en el poder milagroso de Dios para sanar físicamente encontró acogida en varios círculos. Los ministerios alemanes del siglo diecinueve que destacaban la oración por los enfermos (especialmente los de Dorothea Trudel, Johann Christoph Blumhardt y Otto Stockmayer) recibieron especial atención en América del Norte. La teología de la Santidad, con su creencia en la purificación instantánea del pecado, o recepción de poder espiritual, proporcionó un cálido ambiente para la doctrina de la sanidad inmediata por fe.⁵

Para muchos creyentes, el bautismo en el Espíritu restauraba por completo la relación espiritual que Adán y Eva habían tenido con Dios en el huerto del Edén. Es importante notar el concepto de que la vida más alta en Cristo también podía invertir los efectos físicos de la caída,

capacitando a los creyentes a tomar autoridad sobre la enfermedad. Defensores de la sanidad, como Charles C. Cullis, A. B. Simpson, A. J. Gordon, Carrie Judd Montgomery, María B. Woodworth-Etter y John Alexander Dowie, basaban gran parte de sus creencias en [Isaías 53:4-5](#), y en las promesas de sanidad del Nuevo Testamento. Puesto que Cristo no había llevado solamente sobre sí los pecados, sino que también había cargado con las enfermedades, los que viviesen por fe en la promesa de Dios ([Éxodo 15:26](#)) ya no necesitarían asistencia médica, y estarían manifestando una clara falta de fe si la buscaban.

La complejión cada vez más “pentecostal” del movimiento de Santidad preparó a sus adherentes a considerar los dones del Espíritu dentro de la vida de la Iglesia. Mientras que muchos daban por seguro que las lenguas habían cesado con la Iglesia Primitiva, los otros dones, entre ellos el de sanidades, se hallaban a disposición de los cristianos.¹ Sólo la incredulidad podría impedir ahora que la iglesia del Nuevo Testamento fuera restablecida en santidad y poder.

No obstante, cuando Benjamín Hardin Irwin, radical predicador wesleyano de Santidad, comenzó a enseñar en 1895 que había tres obras de la gracia, se acercaban los problemas. Para Irwin, la segunda bendición iniciaba la santificación, pero la tercera traía el “bautismo de amor ardiente” (esto es, el bautismo en el Espíritu Santo). La línea principal del movimiento de Santidad condenó esta “herejía de la tercera bendición” (la cual, entre otras cosas, creaba el problema de distinguir entre las evidencias de la tercera y las de la segunda). Aun así, la noción de Irwin de que existía una tercera obra de la gracia para tener poder en el servicio cristiano, pondría un importante cimiento del movimiento pentecostal.²

1.2 LA TEOLOGÍA PENTECOSTAL Y LAS MISIONES

Aunque en general los evangélicos del siglo diecinueve adoptaron un punto de vista amilenario o postmilenario, fue éste último el que captó el espíritu de la época. Escritores de todo tipo, desde Carlos Darwin hasta John Henry Newman y Charles Hodge, vieron los valores positivos del progreso en la ciencia, la formación de la doctrina y la escatología, respectivamente. En cambio, otros llegaron a la conclusión de que la situación de la humanidad empeoraría antes del inminente regreso del Señor.¹

La sombría evaluación del futuro inmediato realizada por los premilenaristas engendró fuertes preocupaciones entre los consagrados a

la evangelización del mundo. La mayor parte del movimiento de misiones había empleado considerable tiempo y energía en civilizar a las poblaciones nativas — como preparación a su conversión — mediante la construcción de escuelas, orfanatos y clínicas. Debido a la importancia secundaria que se le daba al evangelismo para conversión, se vio que el número de convertidos era alarmantemente pequeño.² Las exposiciones premilenaristas de Daniel, Zacarías y el Apocalipsis; el surgimiento del movimiento sionista; la carrera de armamentos en la década de los noventa y la cercanía del fin de siglo hicieron que muchos se preguntaran en voz alta cómo oirían el mensaje del evangelio tantos millones de humanos aún no alcanzados, para que los librara de la destrucción eterna.

La combinación de los temas de Cristo como Salvador, Bautizador (Santificador), Sanador y Rey que viene, descrita como el “evangelio completo” o el “evangelio cuádruple” reflejaba el anhelo de restaurar en los últimos días el cristianismo del Nuevo Testamento. El interés ampliamente extendido por el bautismo y los dones del Espíritu convenció a algunos de que Dios les otorgaría el don de lenguas para equiparlos con idiomas humanos identificables (*xenolalia*) a fin de predicar el evangelio en otras naciones, acelerando así el evangelismo misionero.

En una ocasión, el avivamiento de 1889–1890 en la Asociación Cristiana de Jóvenes de Topeka, Kansas, motivó la organización de la Misión Kansas-Sudán, cuyos miembros salieron poco después para realizar trabajo misionero en el oeste de África. Al pasar por la ciudad de Nueva York visitaron las oficinas centrales de A. B. Simpson, donde escucharon sus puntos de vista sobre la sanidad y adquirieron la seguridad de que una sencilla vida de fe y el poder del Espíritu los prepararían para cuanto tuvieran por delante. Un observador informa que “dos de sus principios centrales eran la sanidad por fe y los dones de lenguas pentecostales; no debían llevar medicinas, ni hacer uso de gramáticas o diccionarios; el grupo fue atacado por fiebres malignas; dos murieron negándose a tomar quinina”.¹ Aunque la expedición terminó trágicamente, el ideal sobrevivió.

En 1895, W. B. Godbey, autor y editor del movimiento de Santidad muy leído, predijo que el “don de lenguas” estaba “destinado a jugar un papel sobresaliente en la evangelización del mundo pagano, en medio del glorioso cumplimiento profético de los últimos días. Todos los misioneros en tierras paganas deben buscar este don y esperar que los capacite para predicar con fluidez en la lengua vernácula, sin subestimar al mismo tiempo sus propios esfuerzos”.² Muchos otros compartían esta misma

esperanza.

Otro defensor de este uso misionero de las lenguas fue Frank W. Sandford, fundador de la Escuela Bíblica “El Espíritu Santo y nosotros”, en Shiloh, Maine, en 1895. Por medio de sus enseñanzas y de sus esfuerzos misioneros (hechos públicos en *Tongues of Fire*), Sanford también tenía la esperanza de evangelizar rápidamente el mundo. No sólo oró él para recibir el don de lenguas para el evangelismo, sino que otros lo hicieron también.³

A fines de siglo, el movimiento de Santidad se estaba preocupando por la “reforma pentecostal de la doctrina wesleyana” y los cuatro temas del evangelio completo. De hecho, cuando comenzó el movimiento pentecostal unos cuantos años más tarde, sólo la prioridad concedida al don de lenguas lo distinguiría teológicamente de las creencias del movimiento de Santidad.⁴ Daniel W. Kerr, la voz teológica más influyente en los primeros años de las Asambleas de Dios, hacía en 1922 la siguiente observación:

Durante los últimos años, Dios nos ha permitido descubrir y recuperar esta maravillosa verdad relacionada con el bautismo en el Espíritu, tal como se daba al principio. Así, tenemos todo cuanto tuvieron los demás [esto es, Lutero, Wesley, Blumhardt, Trudel y A. B. Simpson], y tenemos esto también. Vemos todo cuanto ellos vieron, pero ellos no ven lo que nosotros vemos.⁵

Los pentecostales continuaron leyendo sin mucha dificultad la literatura de Santidad y cantando himnos favoritos como “The Cleansing Wave” [La ola purificadora], “The Comforter Has Come” [El Consolador ha venido], “Beulah Land” [¡Oh, excelsa gracia de Dios!] y “Old Time Power” [Poder de tiempos antiguos]. Se había echado vino nuevo en odres viejos.¹

En Kansas, el predicador de Santidad, Charles Fox Parham, y sus seguidores se sentían esperanzados también de recibir el poder del Espíritu para evangelizar rápidamente el mundo. Convencido por su propio estudio sobre el libro de Hechos, y bajo la influencia de Irwin y Sandford, Parham informa sobre un notable avivamiento en la Escuela Bíblica Bethel, de Topeka, Kansas, en enero de 1901.² La mayoría de los estudiantes y el propio Parham se regocijaron de haber sido bautizados en el Espíritu y hablar en lenguas (esto es, *xenolalia*). Así como Dios había llenado a los ciento veinte con el Espíritu Santo el día de Pentecostés, ellos también recibieron la promesa ([Hechos 2:39](#)). De hecho, la “fe apostólica” de la iglesia del Nuevo Testamento había sido *plenamente* restaurada al

fin. Era de esperar que Bennett Freeman Lawrence le pusiera a la primera historia del movimiento pentecostal el nombre de *The Apostolic Faith Restored* [La fe apostólica restaurada], 1916.

La contribución teológica distintiva de Parham al movimiento se halla en su insistencia de que las lenguas representan la “evidencia bíblica” vital de la tercera obra de la gracia: el bautismo en el Espíritu, claramente ejemplificado en el modelo de los capítulos 2, 10 y 19 del libro de Hechos. En su *Voice Crying in the Wilderness* [Voz que clama en el desierto], (1902, 1910), Parham escribió que quienes lo recibían eran sellados como “la esposa de Cristo” (2 Corintios 1:21–22; Apocalipsis 7; 21). Santificados y preparados ahora como un grupo selecto de misioneros de los últimos tiempos, sólo ellos serían tomados por Cristo en el arrebatamiento de la Iglesia (previo a la Tribulación), después que terminasen su labor en el cumplimiento de la Gran Comisión. Los demás cristianos se enfrentarían a la prueba de sobrevivir durante los siete años de tribulación que seguirían.³ A pesar de que sus enseñanzas terminarían marginadas dentro del movimiento pentecostal, ciertamente suscitaron un tema que sigue vigente: la singularidad de la obra del Espíritu en quienes han hablado en lenguas, en comparación con quienes no lo han hecho.¹

Topeka contribuyó al avivamiento de la calle Azusa, en Los Ángeles, California (1906–1909), que adquiriría resonancia internacional. Su principal líder fue el afroamericano William J. Seymour,² y las noticias de la “lluvia tardía” (de Joel 2:23) se esparcieron con rapidez en el extranjero mediante *Apostolic Faith* [Fe apostólica], el periódico de Seymour, y los esfuerzos de muchos que viajaron desde las reuniones de la calle Azusa hasta otros lugares de América del Norte y del extranjero.

Aunque tuvieron lugar otros avivamientos pentecostales importantes (por ejemplo, Zion, Ill.; Toronto; Dunn, N. C.), la complejidad y el significado del avivamiento de Los Ángeles sigue siendo un reto para los historiadores. Sus temas de la esperanza escatológica y del poder evangelístico (el legado de Parham) marcaron el sendero tomado por los pentecostales de raza blanca en sus vigorosos esfuerzos por predicar el evangelio “hasta lo último de la tierra” (Hechos 1:8).³ Por su parte, los pentecostales afroamericanos han llamado la atención sobre la reconciliación de las razas y el derramamiento del poder en Azusa sobre los oprimidos, evidenciados por la poco común integración racial en los cultos, catalizada por el fruto del Espíritu (el legado de Seymour).⁴ Ambos forman parte vital del relato. Aunque la carga del evangelismo inspiró el llevar el evangelio a todo el mundo, los pentecostales tienen mucho que aprender del mensaje de reconciliación que también hizo destacar el

avivamiento.⁵

1.3 DIVISIONES POR DIFERENCIAS TEOLÓGICAS

Las diferencias teológicas no se evaporaron en la emoción del anuncio sobre la llegada de la lluvia tardía. En los dieciséis primeros años de su existencia, el nuevo movimiento se enfrentó a tres grandes controversias.

La primera disputa que dividió a los pentecostales surgió a fines de 1906. Se centraba en el valor teológico de la literatura narrativa (Hechos y el final largo de [Marcos 16](#)), en cuanto a buscar argumentos a favor de la doctrina de las lenguas como la “evidencia inicial” del bautismo en el Espíritu. Los que seguían los pasos de Parham consideraban que las lenguas eran la evidencia y que el modelo del libro de Hechos tenía autoridad, tanta como cualquier pasaje declarativo. Es decir, en el libro de Hechos las lenguas parecen tener la función de servir de señal con respecto al bautismo, mientras que en 1 Corintios tenían otras funciones: para la vida de oración personal ([14:4](#), [14](#), [28](#)) y (con la interpretación) para edificación de la congregación ([14:5](#), [27](#)). En cambio, para aquéllos que escudriñaban el libro de Hechos desde el punto de vista que ellos consideraban paulino, las lenguas de Hechos no eran diferentes al don de lenguas de Corintios.¹

Los que creen en las lenguas como evidencia inicial del bautismo en el Espíritu han seguido el modelo hermenéutico de otros restauracionistas: elevar los factores de la vida de la Iglesia hasta una posición doctrinal. Al fin y al cabo, ¿cómo se podría negar que el tema central del libro de Hechos es la obra del Espíritu de enviar a los discípulos a predicar el evangelio a todo el mundo, acompañados por “señales y prodigios” ([Hechos 4:29–30](#))? En esta doctrina, y en algunos círculos que llevan la doctrina del lavatorio de pies, los pentecostales trinitarios apelaron a un modelo doctrinal tomado de la literatura narrativa.

Durante los años posteriores a 1906, cada vez fueron más los pentecostales que reconocieron que en la mayor parte de los casos de lenguas, los creyentes estaban en realidad orando en idiomas no identificables, y no en idiomas identificables (es decir, *glosolalia* en lugar de *xenolalia*). Aunque Parham retuvo su punto de vista acerca de las lenguas como instrumento para predicar, cada vez fueron más los pentecostales que llegaron a la conclusión de que las lenguas representaban la oración en el Espíritu, la intercesión y la alabanza.²

El segundo debate se desarrolló en torno a la santificación, la segunda

obra de la gracia: ¿era instantánea, o progresiva? Como era de esperar, las fronteras quedaron marcadas entre los pentecostales con simpatías wesleyanas (tres obras de la gracia) y los de simpatías reformadas (dos obras). En el sermón “La obra completa del Calvario” (predicado en 1910 en la Convención Pentecostal de la Iglesia “Stone”, en Chicago, Illinois), William H. Durham, bautista transformado en pentecostal, declaró que el problema del pecado innato había recibido el golpe mortal por haber sido crucificado con Cristo en la cruz. Al poner su fe en la eficacia de aquel acontecimiento, la persona puede seguir dando fruto espiritual procedente de la justicia de Cristo que le ha sido atribuida.¹

La tercera discusión entre los pentecostales fue consecuencia del impulso restauracionista y de la fuerte insistencia cristológica del evangelio completo. Los interrogantes acerca de la naturaleza de la Divinidad se manifestaron en la convención pentecostal internacional de Arroyo Seco (cerca de Los Ángeles). Durante un sermón sobre el bautismo, R. E. McAlister hizo la observación de que los apóstoles habían bautizado usando el nombre de Jesús ([Hechos 2:38](#)) en lugar de la fórmula trinitaria ([Mateo 28:19](#)). Aquéllos a quienes les pareció haber descubierto más luz en la restauración de la iglesia del Nuevo Testamento, fueron rebautizados en el nombre de Jesús, siguiendo lo que ellos consideraron como otro modelo tomado del libro de Hechos. Algunas personas, entre ellas Frank J. Ewart, continuaron haciendo estudios sobre el bautismo en agua, y a partir de aquí se desarrolló una nueva agrupación de iglesias.²

Estas creencias insistían en la “unidad” de la Divinidad, en contraste con el punto de vista ortodoxo cristiano de un Dios en tres Personas.³ Además de esto, los teólogos de la unidad sostenían que, puesto que Jesucristo es el nombre redentor de Dios, la salvación y las bendiciones de Dios son derramadas a través de ese nombre. Desde el principio, han existido dos campos dentro de los pentecostales unidos: los que creen que a la conversión y el bautismo en agua en el nombre de Jesús les sigue una segunda experiencia en que se recibe poder, y los que sostienen que los tres elementos de [Hechos 2:38](#) (arrepentimiento, bautismo en el nombre de Jesús y recepción del Espíritu Santo [lenguas]) convergen en un acto de la gracia, el nuevo nacimiento.¹

Con la condenación del tema de la Unidad, los padres de las Asambleas de Dios dieron por supuesto que la restauración de la fe apostólica había sido protegida del error. En los años posteriores, se centraron en la conservación de las verdades del avivamiento.

1.4 EL DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA DE LAS ASAMBLEAS DE DIOS

Cuando el Concilio General (título abreviado para el Concilio General de las Asambleas de Dios de los Estados Unidos) fue constituido en Hot Springs, Arkansas, en abril de 1914, ya existía entre los participantes un consenso doctrinal edificado sobre las verdades históricas de la fe y embellecido por la Santidad wesleyana y los temas de Keswick. Al preguntársele en 1919 qué creían estos pentecostales, E. N. Bell, miembro del Presbiterio Ejecutivo y primer Presidente general (llamado más tarde Superintendente general), comenzó su respuesta con estas palabras:

Estas asambleas se oponen a toda Alta Crítica radical de la Biblia, y a todo modernismo e infidelidad en la Iglesia; a que haya gente no salva y llena de pecado y mundanalidad que pertenezca a la Iglesia. Creen en todas las verdades realmente bíblicas sostenidas por todas las iglesias realmente evangélicas.²

No obstante, el primer Concilio General no se había reunido para escribir un nuevo credo, ni para poner los cimientos de una nueva denominación. En lugar de esto, los delegados se limitaron a adoptar el “Preámbulo y Resolución sobre la Constitución” que les fue propuesto, en el que se describían sus motivos de preocupaciones y donde se expresaban varias creencias importantes, se elegían oficiales y se aprobaba la incorporación.³

Como otros pentecostales, los miembros de las Asambleas de Dios se han caracterizado por cinco valores implícitos: la experiencia personal, la comunicación oral (reflejada también en los testimonios en revistas de iglesias, folletos, literatura de escuela dominical, panfletos y tratados), la espontaneidad, la preocupación por la otra vida y la autoridad de las Escrituras. Todos ellos son observables en sus conceptos sobre los líderes, el estilo de vida, la adoración y la literatura de iglesia.¹ Estos valores definen en gran parte las características únicas del pentecostalismo y explican por qué no se ha insistido mucho en el acercamiento académico a la teología.

Como consecuencia, los editores y escritores han producido publicaciones periódicas, libros, folletos, tratados y planes de estudio para las escuelas dominicales con el propósito de ayudar a los creyentes a madurar. También han ejemplificado la vida victoriosa a base de recoger miles de testimonios de oraciones contestadas, sanidades físicas, exorcismos y liberaciones de adicciones químicas. Desde el principio mismo, el reto de conservar la obra del Espíritu ha consumido energías

sustanciales. Por esta razón, su literatura siempre ha presentado una orientación laica, facilitada por muchos autores que han estudiado en institutos bíblicos y colegios bíblicos universitarios.

1.4.1 La conservación de la doctrina hasta 1950

Cuando el tema de la Unidad amenazó con causar una división en el Concilio General durante la reunión de 1916, los líderes de la Iglesia echaron conscientemente a un lado los sentimientos contrarios a los credos que estaban presentes en la reunión de Hot Springs, al trazar fronteras doctrinales para proteger la integridad de la Iglesia y el bienestar de los santos. Varios de los principales ministros, bajo la dirección de Daniel W. Kerr, redactaron la Declaración de Verdades Fundamentales; ésta contenía una larga sección donde se sostenía el punto de vista ortodoxo sobre la Trinidad.

No obstante, aun al adoptar esta posición, los autores quisieron explicarla (y explicar su propia actitud):

No tenemos el propósito de que la Declaración de Verdades Fundamentales sea un credo para la Iglesia, ni una base de fraternidad entre cristianos, sino que sólo sirva de base para la unidad entre los ministros ... La fraseología humana utilizada en dicha declaración no es inspirada, ni se afirma que lo sea, sino que las verdades que presenta ... se consideran esenciales para un ministerio de evangelio completo. No se pretende que contenga todas las verdades bíblicas, sino sólo que cubra nuestra necesidad en cuanto a estas doctrinas fundamentales.²

Después los ministros unitarios abandonaron en masa el Concilio.¹

A diferencia de la larga explicación sobre la Trinidad, hay otros puntos (por ejemplo, la sanidad divina y el bautismo en el Espíritu) que son tratados con notoria brevedad, a pesar de su carácter distintivo. Esto tiene que ver con el ímpetu que rodeó a dichos documentos: todas las declaraciones en forma de credo surgen de la controversia, y lo normal es que pongan especial relieve en la enseñanza o enseñanzas concretas que se hallan en discusión.²

Por consiguiente, la Declaración de Verdades Fundamentales sirve como marco doctrinal para el crecimiento en la vida cristiana y en el ministerio; su intención original no fue convertirse en esquema para una teología sistemática coherente. Por ejemplo, la sección titulada “La caída del hombre” menciona, naturalmente, que toda la humanidad ha caído en el pecado; sin embargo, al mismo tiempo le permite al lector cierta

libertad en cuanto a decidir lo que significa el pecado original, y el medio por el cual se transmite de una generación a otra.³

En los años posteriores, la conservación de la doctrina recibió ayuda de diferentes formas. Varias razones motivaron estos esfuerzos. Ante todo, los cristianos deben seguir avanzando en la vida llena del Espíritu con el fin de aumentar su eficacia como testigos de Cristo. Cuando el Presbiterio Ejecutivo reconoció el peligro de las notas antipentecostales en la *Biblia de Referencia Scofield*, mantuvo la prohibición de que se anunciara en la revista *Pentecostal Evangel* [El Evangelio pentecostal] por dos años (1924–1926) antes de que se le persuadiera de que los comentarios edificantes pesaban más que los no edificantes.⁴

No sorprende que Gospel Publishing House, la casa editora de la denominación en Springfield, Missouri, produjera una considerable variedad de libros populares con temas doctrinales, además de los materiales para la Escuela Dominical. Entre los ejemplos de este período se hallan *The Phenomena of Pentecost* (1931), por Donald Gee, *Rivers of Living Water* (sin fecha), por Stanley H. Frodsham, y *Healing from Heaven* (1926), de Lilian B. Yeomans. Alice Reynolds Flower, una de las madres fundadoras de las Asambleas de Dios, comenzó a escribir lecciones de Escuela Dominical en las pp. del *Christian Evangel* (El Evangelio cristiano, posteriormente, *Pentecostal Evangel*).¹ Con el transcurso del tiempo, las valiosas oportunidades de adiestramiento que proporcionan las escuelas dominicales fueron recibiendo mayor atención. Apareció un libro de texto sobre los principios de interpretación bíblica, la traducción hecha por P. C. Nelson de la obra *Hermeneutics* (1938), de Eric Lund, producida por Southwestern Press, afiliada de un instituto bíblico de las Asambleas de Dios en Enid, Oklahoma.

Los que no podían asistir a los institutos bíblicos, podían estudiar el plan de redención por medio del ministerio de los evangelistas itinerantes, quienes traían sus grandes cuadros sobre las dispensaciones (a veces hasta de diez metros) y los colgaban a lo ancho de las plataformas de las iglesias para las sesiones de enseñanza. El evangelista, puntero en mano, iba guiando al auditorio a lo largo de los siete períodos dispensacionales de la agenda redentora de Dios, explicando las verdades bíblicas desde la Edad de la Inocencia en el huerto del Edén, hasta el milenio venidero.² Entre los que produjeron materiales para este tipo de instrucción, Finis Jennings Dake fue probablemente el creyente pentecostal más famoso; de hecho, sus numerosas publicaciones, entre las que se incluyen notas de conferencias, libros y finalmente la *Dake's Annotated Reference Bible* [Biblia anotada de consulta de Dake], (1963), han seguido moldeando la

teología de muchos pentecostales.³

Aparecieron relatos anecdóticos sobre la vida espiritual, escritos por Elizabeth V. Baker y otros, *Chronicles of a Faith Life* (2ª edición, alrededor de 1926); H. A. Baker, *Visions Beyond the Veil* (1938); Robert W. Cummings, *Gethsemane* (1944); y Alice Reynolds Flower, *Love Overflowing* (1928), por citar sólo algunos. También se empleó la poesía como medio de presentar verdades espirituales. Entre los poetas más conocidos se hallan Alice Reynolds Flower y John Wright Follette.

Como era de esperar, los compositores contribuían también en la presentación de la doctrina. Junto con los antiguos himnos evangélicos favoritos, las congregaciones recibieron la bendición de los cánticos de Herbert Buffum, como “The Loveliness of Christ” [El encanto de Cristo], y “I’m Going Through” [Voy a pasar].⁴ También encontraron eco los cantos de los pentecostales unitarios afroamericanos, especialmente los de Thoro Harris (por ejemplo, “All That Thrills My Soul Is Jesus” [Todo lo que emociona mi alma es Jesús], “More Abundantly” [Más abundantemente], y “He’s Coming Soon” [Él viene pronto]), y el obispo Garfield T. Haywood (por ejemplo, “Jesus, the Son of God” [Jesús, el Hijo de Dios] y “I See a Crimson Stream of Blood” [Oh, ved la fuente carmesí]).¹

Una segunda razón tras la protección de la doctrina es que los creyentes necesitan respuestas sólidas ante las doctrinas erróneas. Cuando surgieron amenazas contra la fe después de 1916, el Concilio General se movió con rapidez para resolver las cuestiones doctrinales. Cuando volvió a surgir en 1918 el tema hermenéutico sobre las lenguas como evidencia necesaria del bautismo en el Espíritu, el Concilio General declaró que aquello era “nuestro testimonio distintivo”. Además de esto, adaptó el Artículo 6 de la Declaración de Verdades Fundamentales para que se refiriese a las lenguas como “la señal física inicial” (cursivas añadidas).² En los años posteriores, aparecieron en el *Pentecostal Evangel* varios artículos poderosos escritos por Kerr, entre otras respuestas que se publicaron.³

Sin enmendar la Declaración, el Concilio aprobó ciertas regulaciones como otra forma de enfrentarse a las cuestiones problemáticas. En la categoría de “Errores escatológicos” que se encuentra en el artículo VIII del documento de “Constitución y Estatutos”, se mencionan varias enseñanzas para condenarlas. Por ejemplo, la doctrina de la “restitución de todas las cosas”, originada fuera de las Asambleas de Dios. Charles Hamilton Pridgeon, famoso ministro de Pittsburgh, Pennsylvania, proponía en su libro *Is Hell Eternal; or Will God’s Plan Fail?* (1918) que la duración del infierno es limitada, y para purgar los pecados; después de esto, toda la

humanidad experimentará el amor de Dios. Pridgeon, antiguo presbiteriano y defensor de la sanidad por fe, se convirtió en pentecostal a principios de los años veinte y continuó enseñando esta forma de universalismo. A veces se le llamaba a esta doctrina la “reconciliación” de todas las cosas, o sencillamente, “pridgeonismo”. El Concilio General la condenó como herética en 1925. Aunque se desconoce cuántos pentecostales aceptaban el universalismo de Pridgeon, la amenaza pareció merecer una condenación oficial.¹

Otro de estos temas tenía que ver con el inminente regreso de Cristo: ¿podía adherirse un ministro al concepto de un arrebatamiento posterior a la Tribulación? Cuando Benjamín A. Baur solicitó credenciales al Distrito del Este a mediados de los años treinta, los presbíteros rechazaron su solicitud, diciendo que su punto de vista disminuía la inminencia del regreso del Señor. Según sus ideas, los cristianos tendrían que soportar por completo los siete años del período de Tribulación, en especial los últimos tres años y medio, el tiempo de la “Gran Ira”, antes de que Cristo regresase a buscar a su Iglesia. Aunque algunos de los presbíteros del distrito sostenían un arrebatamiento a mediados de la Tribulación, se siguió recelando del punto de vista de Baur, a pesar de que escribió una voluminosa defensa del mismo. El Concilio General de 1937 aprobó una moción donde se hacían observar sus posibles problemas para la vida cristiana en el presente, puesto que los cristianos se pueden volver cómodos si se les dice que el regreso de Cristo no es inminente. Sin embargo, reflejando el interés de los primeros pentecostales en evitar las divisiones y las sutilezas en los detalles de doctrina, la nueva regulación permitía que los ministros creyeran en un arrebatamiento posterior a la Tribulación, pero no les permitía predicarlo o enseñarlo. (Al final, Baur no recibió credenciales y permaneció fuera del Concilio General).²

Una tercera razón tras la protección de la doctrina es que los pentecostales han estado luchando por mantener el equilibrio entre las enseñanzas bíblicas y su experiencia religiosa. Comprometidos con el principio de la Reforma sobre la autoridad bíblica (“sólo la Escritura”) como la norma de fe y práctica, han sentido sin embargo la tentación de elevar las revelaciones personales y otras manifestaciones espirituales al mismo nivel. Se refleja esta lucha en un informe de los primeros tiempos del *Pentecostal Evangel* donde se describen las expectativas de Frank M. Boyd como uno de los primeros educadores de escuela bíblica e instructor en el Instituto Bíblico Central (Colegio Universitario desde 1965):

Esperaba que, al salir, todos los estudiantes estuviesen más llenos de fuego, amor y celo, y más llenos del Espíritu, que cuando llegaron. Decía que cuando los hombres

tienen la Palabra sin el Espíritu, con frecuencia están muertos, embotados y secos; y cuando los hombres tienen al Espíritu sin la Palabra, siempre hay una tendencia al fanatismo. En cambio, donde los hombres tienen la Palabra y el Espíritu, están equipados tal como el Maestro quiere que sus ministros lo estén.¹

Este reto de instruir a los creyentes en la forma de llevar una vida madura llena del Espíritu ayuda a explicar la gran prioridad dada a las publicaciones.

Sin embargo, no aparecieron los manuales detallados de doctrina hasta los años veinte y treinta. Uno de los más conocidos, *Knowing the Doctrines of the Bible* [Teología bíblica y sistemática], (1937), fue compilado a partir de notas de las conferencias de Myer Pearlman, instructor del Instituto Bíblico Central. El teólogo Russell P. Spittler sugiere que es “la joya teológica del período medio dentro del pentecostalismo clásico”.² Aparecieron otros libros con agendas similares, como *Pillars of Truth* [Los pilares de la verdad], de S. A. Jamieson (1926), *Bible Doctrines* [Doctrinas bíblicas], de P. C. Nelson (1934), y *Systematic Theology* [Teología sistemática], obra en tres volúmenes de Ernest S. Williams (1953; aunque organizada como una teología sistemática, es más exacto considerarla un manual de doctrina compuesto a base de notas de conferencias dadas por el autor en el Instituto Bíblico Central desde 1929 hasta 1949). Entre los estudios especializados sobre el Espíritu Santo se hallan *What Meaneth This?* [¿Qué quiere decir esto?], (1947), de Carl Brumback, y *The Spirit Himself* [El Espíritu mismo], (1949), de Ralph M. Riggs. En un desarrollo paralelo, Boyd preparó libros de instrucción doctrinal para cursos por correspondencia, fundando lo que es hoy el Colegio Berea de las Asambleas de Dios.

En otro frente, Alice E. Luce, misionera en la India y posteriormente entre los hispanos de los Estados Unidos, guió al Concilio General en la articulación de su teología y estrategia en cuanto a las misiones mundiales. Fue la primera misionóloga de categoría dentro de las Asambleas de Dios; sus tres artículos sobre los métodos misioneros de Pablo en el *Pentecostal Evangel* a principios de 1921 prepararon el camino para la aceptación por parte de las Asambleas de Dios de un detallado compromiso con los principios de las iglesias nacionales; esto tuvo lugar oficialmente aquel año en la reunión del Concilio General durante el mes de septiembre. Alice F. Luce, quien había hecho sus estudios teológicos en el Colegio Universitario Cheltenham para Damas (Inglaterra), también escribió varios libros, numerosos artículos, tanto en inglés como en castellano, notas de conferencias y lecciones de Escuela Dominical.¹

1.4.2 La conservación de la doctrina después de 1950

Con la llegada de una nueva generación y del interés por mejorar la calidad de los estudios en los colegios bíblicos y de estudios generales de la denominación, se comenzó a animar a los maestros para que mejoraran su nivel de estudios. Esto comenzó una transición gradual en el personal de los departamentos de Biblia y teología hacia la presencia de instructores graduados en estudios bíblicos, teología sistemática e historia de la Iglesia, y con mayor capacidad en hermenéutica, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, teología y el desarrollo histórico de la doctrina y la práctica.²

Aunque muchos habían temido por mucho tiempo que la fe se intelectualizara, este nuevo grupo de maestros fueron modelo de equilibrio entre la espiritualidad pentecostal y los estudios académicos. Uno de dichos profesores, Stanley M. Horton, había hecho sus estudios de idiomas bíblicos y Antiguo Testamento en el Seminario Teológico Gordon-Conwell, en la Escuela de Divinidades de Harvard y en el Seminario Teológico Bautista Central.³ A lo largo de los años, Horton ha dejado una profunda huella en la denominación a través de sus libros de enseñanza (por ejemplo, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia*, Editorial Vida, 1980), artículos en revistas y periódicos y contribuciones al plan de estudios para adultos de la Escuela Dominical.

Con el aumento de sus conocimientos, los educadores comenzaron a explorar con mayor profundidad las creencias distintivas de las Asambleas de Dios. Muchos de ellos se han unido a la Sociedad de Estudios Pentecostales, una sociedad académica fundada en 1970, y así han contribuido con artículos a su publicación periódica, *Pneuma. Paraclete* (El Paraclete, que comenzó en 1967), la publicación periódica de la denominación, ha proporcionado otra oportunidad para estudios a nivel de erudición, aunque hasta 1992 estaba limitada a la Pneumatología. Una fuente de corta duración en cuanto a la opinión teológica dentro del Concilio General fue la publicación *Agora* (1977–1981), una revista independiente trimestral.

Entre los estudios eruditos relacionados con la persona y la obra del Espíritu Santo se incluyen *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* [Comentario a la Primera Epístola a los Corintios] por Gordon D. Fee (1987), *The Book of Acts* [El libro de Hechos], (1981), por Stanley M. Horton, y *The Charismatic Theology of Saint Luke* [La teología carismática de San Lucas], (1984), por Roger Stronstad (ministro de las Asambleas Pentecostales de Canadá). Se pueden encontrar estudios sobre

temas concretos relacionados con la herencia pentecostal en *The Spirit Helps Us Pray: A Biblical Theology of Prayer* [El Espíritu nos ayuda a orar: una teología bíblica de la oración], (1993), por Robert L. Brandt y Zenas J. Bicket; *Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective* [Llamados y llenos de poder: las misiones mundiales en perspectiva pentecostal], (1991), por Murray Dempster, Byron D. Klaus y Douglas Peterson, editores; *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism* [La evidencia inicial: perspectivas histórica y bíblica sobre la doctrina pentecostal del bautismo en el Espíritu], (1991), por Gary B. McGee, editor; *Enfrentamiento de poderes*, (1994), por Opal L. Reddin, editora; y *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic* [El Espíritu liberador: hacia una ética social del Hispano en Estados Unidos], (1992), por Eldin Villafañe.

Con todo, además de la nueva línea de libros de texto a nivel universitario que ofrece Logion Press (Gospel Publishing House), sigue prevaleciendo la prioridad dada por la denominación a los materiales escritos a nivel popular. La obra *Bible Doctrines: A Pentecostal Perspective* [Doctrinas bíblicas: una perspectiva pentecostal], (1993), por William W. Menzies y Stanley M. Horton, recientemente publicada, representa una nueva exploración de la doctrina para las clases de adultos de la Escuela Dominical o para cursos a nivel preuniversitario. La miríada de publicaciones de las Asambleas de Dios producidas por Gospel Publishing House y Editorial Vida siguen centrando la mayor parte de su atención en los estudios bíblicos, el discipulado y los estudios prácticos para los ministros. Esto es cierto también con respecto a las publicaciones de la Universidad ICI y del Colegio Berea. Ambas instituciones ofrecen programas de estudio por correspondencia, con créditos universitarios o sin ellos, tanto a personas laicas como a candidatos al ministerio como profesión.

En otras publicaciones realizadas en diversas casas editoras se puede hallar también una exploración académica de la doctrina: *An Introduction to Theology: A Classical Pentecostal Perspective* [Una introducción a la teología: una perspectiva pentecostal clásica], (1993), por John R. Higgins, Michael L. Dusing y Frank D. Tallman, y los libros de Donald Gee *Concerning Spiritual Gifts* [Acerca de los dones espirituales], (1928, edición revisada de 1972) y *Trophimus I Left Sick* [A Trófimo dejé enfermo], (1952), publicados en momentos muy oportunos; dos folletos titulados *Living Your Christian Life NOW in the Light of Eternity* [Viviendo ahora su vida cristiana bajo la luz de la eternidad], (1960), por H. B. Kelchner; *Divine Healing and the Problem of Suffering* [La sanidad divina y el problema del sufrimiento], (1976), por Jesse K. Moon; *Dunamis and the*

Church [La dynamis y la Iglesia], (1968), por Henry H. Ness, y *The Spirit-God in Action* [El Dios-Espíritu en acción], (1974), por Anthony D. Palma. Se han facilitado estudios menos didácticos sobre la vida espiritual en libros como *Pentecost in My Soul* [Pentecostés en mi alma], (1989), por Edith L. Blumhofer. Igualmente, colecciones de recuerdos personales como *The Spirit Bade Me Go* [El Espíritu me ordenó que fuera], (1961), por David J. du Plessis, *Grace for Grace* [Gracia por gracia], (1961), por Alice Reynolds Flower, y *Although the Fig Tree Shall Not Blossom* [Aunque la higuera no dé fruto], (1976), por Daena Cargnel. Estos han despertado interés debido a que ponen de relieve la presencia y guía del Espíritu Santo en el corazón de los creyentes. La publicación semanal *Pentecostal Evangel* [El Evangelio pentecostal] y *Advance* [Avance], la revista mensual para los ministros, proporcionan también inspiración y enseñanza de esta naturaleza.

Los compositores continuaron compartiendo sus dones en cuanto a la adoración y la instrucción. Uno de los más conocidos, Ira Stanphill, supo llevar una cálida sensación a los corazones de los asistentes a las iglesias con cantos como “Mansion Over the Hilltop” [Mansión gloriosa], “Room at the Cross” [Lugar en la cruz] y “I Know Who Holds Tomorrow” [Yo sé quién controla el mañana], pensados para proporcionar consuelo y confianza en la gracia de Dios.¹ Los compositores han tenido tanta influencia desde principios del movimiento pentecostal que, mientras que la mayoría de los pentecostales nunca se han aprendido el Credo de los Apóstoles o el Credo Niceno, en cambio sí pueden cantar de memoria una cantidad impresionante de estos himnos y coros, testimonio evidente de que gran parte de la teología pentecostal ha sido transmitida oralmente.

En los años setenta, las Asambleas de Dios se había convertido en una de las principales denominaciones de los Estados Unidos, relacionada a otras organizaciones fraternales aun mayores en el extranjero. Al enfrentarse con nuevos problemas, los dirigentes de la Iglesia escogieron el método de publicar documentos sobre posiciones doctrinales en cuanto a los temas que preocupan a las iglesias. De esta forma siguieron respondiendo a dichos temas, sin añadir más estatutos a la constitución, ni enmendar la Declaración de Verdades Fundamentales. A partir de 1970, con la publicación de “The Inerrancy of Scripture” [La inerrancia de las Escrituras], documento apoyado por el Presbiterio General, se han publicado más de veinte documentos similares. Entre los temas tratados se hallan la sanidad divina, la creación, la meditación trascendental, el divorcio y el segundo matrimonio, la evidencia física inicial del bautismo en el Espíritu, el aborto, el reino de Dios y el ministerio de las mujeres.¹ En los años recientes, los miembros de la Comisión de Pureza Doctrinal de

la denominación, establecida en 1979 para vigilar los desarrollos teológicos, han sido quienes han preparado los documentos.

Como es obvio, el uso de estos documentos doctrinales ha comenzado a ampliar la identidad confesional de las Asambleas de Dios. No obstante, el uso de estos documentos no ha sido realizado sin cierto grado de desacuerdo.² El peso de autoridad de los documentos doctrinales con relación al de la Declaración de Verdades Fundamentales deja lugar para discusión. Además, por lo menos uno de los documentos se podría interpretar como un cambio con respecto a una comprensión original de la Declaración, cuando menciona que “algunos han tratado de presentar la sanidad divina en oposición a la profesión médica, o en competencia con ella. Esto no tiene por qué ser así. Los médicos han ayudado a muchos por medio de sus conocimientos”. También se afirma que los cristianos no pueden invertir los efectos físicos de la caída, puesto que “hagamos lo que hagamos por este cuerpo, y por muchas veces que seamos sanados, si Jesús no viene, moriremos”.³

Ya en los años cuarenta, muchos evangélicos conservadores se daban cuenta de que los puntos teológicos de coincidencia con los pentecostales eran de mayor peso que las diferencias, y comenzaron a aceptar su amistad y colaboración. La aceptación en 1942 por parte de las Asambleas de Dios de un lugar en la Asociación Nacional de Evangélicos en calidad de miembro fundador representó su entrada dentro de la corriente principal de la vida eclesial norteamericana (lo cual fue llevado más lejos con las mejoras sociales y económicas posteriores a la Segunda Guerra Mundial). Las relaciones se debilitaron a veces, debido a la persistencia de desconfianzas acerca de la pneumatología de las Asambleas de Dios y la naturaleza generalmente arminiana de su antropología teológica. No obstante, la huella marcada por el movimiento evangélico en la teología del pentecostalismo ha sido considerable.¹

Después de la elección de Thomas F. Zimmerman como presidente de la Asociación Nacional de Evangélicos (1960–1962), el Concilio General hizo en 1961 unas pocas modificaciones a la Declaración de Verdades Fundamentales. La revisión más importante se encuentra en la sección “La inspiración de las Escrituras”. La versión de 1916 dice como sigue: “La Biblia es la Palabra inspirada de Dios, una revelación de Dios al hombre, la regla infalible de fe y conducta, y es superior a la conciencia y a la razón, aunque no contraria a la razón.” La fraseología cambiada está más en línea con la posición de los evangélicos en la Asociación: “Las Escrituras, tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo, son verbalmente inspiradas por Dios, y son la revelación de Dios al hombre, la regla de fe y

conducta infalible y llena de autoridad.” Los miembros constituyentes de las Asambleas de Dios han creído en la inspiración e inerrancia de las Escrituras desde la fundación del Concilio General. Con todo, el que los pentecostales hayan hecho una contribución suya propia a la comprensión de la inspiración de las Escrituras como “producto del hálito divino” (gr. *zeópnēystos*), es terreno aún sin explorar.²

La teología reformada histórica de la mayoría de los evangélicos, tanto dentro de la Asociación como fuera de ella, ha seguido suscitando objeciones a las comprensiones wesleyanas y keswickianas de una obra separada de la gracia posterior a la conversión, el fundamento teológico sobre el cual los pentecostales clásicos han levantado su doctrina sobre el bautismo en el Espíritu.³ Esta posición de reserva entre los eruditos, notable por su crítica a la base exegética en cuanto a las lenguas como evidencia inicial, se ha mantenido a lo largo de los años. Como respuesta, dos eruditos carismáticos han hecho importantes contribuciones a la doctrina pentecostal clásica del bautismo en el Espíritu: Howard Ervin (de la Iglesia Bautista Norteamericana), *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit* [Conversión-Iniciación y el bautismo en el Espíritu Santo], (1984), y J. Rodman Williams (presbiteriano), *Renewal Theology* [Teología de la Renovación], especialmente el volumen 2 (1990). Algunos teólogos de las Asambleas de Dios han presentado también importantes estudios.¹

Probablemente haya sido más sustancial la influencia de los eruditos evangélicos en las creencias pentecostales sobre los aspectos presentes y futuros del reino de Dios, concepto del que sólo se hace alusión en la Declaración de Verdades Fundamentales. Por muchos años, las enseñanzas dentro de las Asambleas de Dios sobre los acontecimientos del futuro tuvieron una orientación fuertemente dispensacionalista (esto es, la creencia compartida en la existencia de siete dispensaciones y un arrebatamiento previo a la Tribulación, aunque dejando de lado una enseñanza central que separa a la Iglesia de Israel). Esto fue popularizado y reforzado por los escritos de Riggs, Boyd, Dake, Brumback, John G. Hall y T. J. Jones. Las referencias del Nuevo Testamento al “reino de Dios” (brevemente definido como el gobierno o reinado de Dios) como realidad presente en los corazones de los redimidos, apenas eran tomadas en cuenta, mientras que su aparición futura con el milenio recibía extensa consideración.²

Según el dispensacionalismo histórico, la promesa sobre la restauración del reino de David ha quedado pospuesta al milenio debido a que los judíos rechazaron el reino de Dios cuando Jesús se lo ofreció. Esto habría retardado el cumplimiento de la profecía de Joel acerca de la restauración

de Israel y el derramamiento del Espíritu Santo hasta después de la Segunda Venida de Cristo. Por consiguiente, los sucesos de [Hechos 2](#) sólo representaban una bendición de poder como punto inicial para la Iglesia Primitiva. Lógicamente, Israel y la Iglesia se mantenían separados; de aquí la subyacente postura antipentecostal en este sistema de interpretación de las Escrituras.¹

En cambio, para los pentecostales la profecía de Joel se había cumplido en el día de Pentecostés, tal como lo evidencian las palabras “esto es lo dicho”, pronunciadas por Pedro ([Hechos 2:16](#)). Lamentablemente, la deferencia de los pentecostales hacia el dispensacionalismo los frenó en su búsqueda del significado de algunas referencias al reino de Dios y su afirmación de poder apostólico en los últimos días (véanse [Mateo 9:35](#); [24:14](#); [Hechos 8:12](#); [1 Corintios 4:20](#), entre otras citas).

Ciertos teólogos, sobre todo Ernest S. Williams y Stanley M. Horton, sí identificaban claramente el reino de Dios con la Iglesia (el “Israel espiritual”), reconociendo la vital conexión que había con su creencia acerca de la actividad contemporánea del Espíritu en la Iglesia.²

Después de la Segunda Guerra Mundial, los evangélicos renovaron sus estudios sobre la significación teológica y misionera del reino de Dios, y el interés de los pentecostales en el reino de Dios se fue haciendo gradualmente paralelo al de los evangélicos. Melvin L. Hodges, el famoso misionólogo de las Asambleas de Dios, reconoció la importancia del reino de Dios para comprender una teología neotestamentaria de la misión. En abril de 1966, durante su discurso ante el Congreso sobre la Misión Mundial de la Iglesia en el Colegio Universitario de Wheaton, declaró que la Iglesia es “la manifestación presente del reino de Dios en la tierra, o por lo menos, la agencia que prepara el camino para la manifestación futura del reino. Por tanto, su misión es la extensión de la Iglesia por todo el mundo ... Es el Espíritu Santo quien le da vida a la Iglesia y le imparte dones y ministerios, además de darle poder para su funcionamiento”.³ Aunque no llega a elaborar el concepto, el mensaje de Hodges indica que existía ya una importante tendencia. La conexión vital entre las “señales y prodigios” del reino en marcha (las manifestaciones de poder del Espíritu asociadas a la predicación del evangelio) esperaba una elaboración más amplia.

Unos veinte años más tarde, Ruth A. Breusch, misionera retirada, expondría su significado para el ministerio pentecostal en *Mountain Movers* [Movedores de montañas], la revista de las misiones en el

extranjero de las Asambleas de Dios norteamericanas (mostrando de nuevo la prioridad de la labor de discipular a las personas en las bancas de la iglesia). En una serie de diez artículos bajo el tema de “El reino, el poder y la gloria”, la hermana Breusch, graduada de la Fundación Seminario de Hartford (B. A., M. A.), demostró una razonada interpretación del Nuevo Testamento y familiaridad con la literatura misionológica. Definió el reino como el gobierno de Dios que abarca “la Iglesia como el ámbito de las bendiciones de Dios, en el que ha entrado su pueblo. La Iglesia está compuesta por aquéllos que han sido rescatados del reino de las tinieblas y llevados al reino del Hijo de Dios”. Por consiguiente, “esta Iglesia es *el Nuevo Israel*, el pueblo de Dios, bajo el nuevo pacto. ‘Nuevo’, porque ahora quedan incluidos los creyentes gentiles”. Por decisión de Dios, la Iglesia es el vehículo para la extensión de su reino por toda la tierra. Para la hermana Breusch, la venida del Espíritu es un reflejo de su naturaleza redentora, puesto que llena de poder a la Iglesia de una manera dinámica para la evangelización del mundo.¹

Esta atención al estudio del concepto bíblico del reino de Dios ha contribuido a una comprensión mejor de las enseñanzas éticas de los evangelios, la naturaleza y misión de la Iglesia, el significado de las señales y prodigios en el evangelismo y el papel del cristiano en la sociedad.

Otros escritores, en un plano más académico, han resaltado la importancia del reino de Dios en el estudio de las Escrituras. Por ejemplo, Peter Kuzmi observaba en una publicación reciente:

Los pentecostales y carismáticos están convencidos ... de que “el reino de Dios no consiste en palabras, sino en poder” (1 Corintios 4:20), y esperan que la predicación de la Palabra de Dios vaya acompañada por obras poderosas del Espíritu Santo ... Para los seguidores de Jesús que creen en el “evangelio completo”, el mandato de predicar las buenas nuevas del reino de Dios está unido al poder con el cual el Espíritu Santo nos equipa para vencer a las fuerzas del mal ...

En la era del racionalismo, el liberalismo teológico y el pluralismo religioso, los pentecostales y carismáticos creen que la actividad sobrenatural del Espíritu Santo sirve de evidencia para dar validez al testimonio cristiano. Como en los días apostólicos, el Espíritu Santo es la vida misma de la Iglesia y su misión no es reemplazar a Cristo el Señor, sino siempre exaltarlo. Ésta es la misión primaria del Espíritu y la forma en la cual el reino de Dios se convierte en realidad dentro de la comunidad de creyentes. ¡Cristo reina donde se mueve el Espíritu!¹

Además de esto, Kuzmi y Murray W. Dempster, entre otros, hablan abiertamente de la trascendencia del reino en la ética social cristiana.²

Recientemente, algunos pentecostales y carismáticos han abogado a favor de diversas formas de la teología del “reino presente”, que en algunos sitios ha representado un alejamiento del punto de vista tradicional del arrebatamiento antes de la Tribulación y/o una interpretación premilenaria de la Biblia. Al centrarse en la cristianización de la sociedad en el presente y desechar o reducir al mínimo el interés en el arrebatamiento de la Iglesia (aunque no siempre en la Segunda Venida de Cristo), estas enseñanzas han engendrado serias controversias.³ de que se hayan desarrollado estos puntos de vista demuestra que los pentecostales contemporáneos se preocupan por descubrir sus responsabilidades sociales como cristianos.

Hoy en día abundan las referencias al reino de Dios en las publicaciones de las Asambleas de Dios. Los valores para la continuación del estudio de doctrinas tan apreciadas pueden ser profundos y de largo alcance, recordándoles a los pentecostales las riquezas que hay en la Palabra de Dios.

1.5 CONCLUSIÓN

El pentecostalismo surgió del movimiento de Santidad del siglo diecinueve. La formulación del evangelio completo, la preocupación por la evangelización del mundo en los días finales de la historia, y la intensa oración por el derramamiento del Espíritu Santo precipitaron los avivamientos de Topeka, Los Ángeles y los muchos que les siguieron.

Los movimientos pentecostal y carismático de este siglo han indicado que ha tenido lugar algo de importancia poco usual en este momento de la historia de la Iglesia: Dios ha estado derramando el Espíritu Santo sobre los cristianos de todas partes que están buscando una vida llena del Espíritu caracterizada por la santidad y el poder espiritual. El poder divino recibido con el bautismo en el Espíritu les otorga una visión más profunda de la actividad del Espíritu en el mundo, una sensibilidad mayor ante sus sugerencias, una nueva dimensión en la oración y el poder espiritual para realizar las tareas a ellos encomendadas en su misión.

Cuando los pentecostales independientes organizaron el Concilio General en 1914, lo hicieron para alcanzar con mayor rapidez su meta de ganar al mundo para Cristo. La urgencia y los problemas de aquella hora exigían la cooperación entre los bautizados en el Espíritu. Los dirigentes de la Iglesia reconocían la importancia del estudio bíblico y de la doctrina para proteger a las congregaciones del error, pero más importante aún, a fin de adiestrar a los creyentes “para la obra del ministerio” ([Efesios 4:12](#)).

El desarrollo de la doctrina en la denominación ha tomado varias formas: el Preámbulo, la Declaración de Verdades Fundamentales, los estatutos, los documentos doctrinales, artículos y editoriales en las revistas, tratados, libros, planes de estudio para la Escuela Dominical, cantos y poesía. Desde los maestros de Escuela Dominical hasta el que dirige la adoración, el pastor y el oficial de la denominación, todos han sido llamados a proclamar las buenas nuevas de la salvación, a mostrar la compasión de Jesucristo y a discipular a los convertidos.

Con los retos siempre nuevos para la fe presentados por la demora en el regreso del Señor y los cambios en el contexto cultural, las respuestas eruditas a los problemas teológicos han ganado mayor apreciación. En correspondencia con esto, la identificación creciente con el mundo evangélico ha llevado a una reflexión cada vez mayor sobre los aspectos distintivos de las creencias pentecostales. Desde la Segunda Guerra Mundial, el interés evangélico en las enseñanzas bíblicas sobre el reino de Dios ha enriquecido el estudio de la doctrina en las Asambleas de Dios.

El escenario contemporáneo llama a la Iglesia a evaluar nuevamente su fidelidad a Dios y su misión en el mundo. Por consiguiente, el estudio piadoso y exhaustivo de las Escrituras, la teología, la misionología y la historia de la Iglesia constituye un importante don del Cristo resucitado a su Iglesia.

1.6 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. ¿Por qué todo estudio del pentecostalismo moderno debe incluir los puntos de vista de Juan Wesley sobre la santificación?
2. ¿Qué creían el movimiento de Keswick y los predicadores reformados de avivamiento, como Dwight L. Moody y Reuben A. Torrey, sobre el bautismo en el Espíritu Santo?
3. ¿Por qué la creencia en la sanidad divina encontró una recepción tan cálida en el movimiento de Santidad?
4. ¿Por qué la preocupación por la evangelización del mundo desempeñó un papel tan importante en el surgimiento del movimiento pentecostal?
5. ¿De qué maneras creían los primeros pentecostales que se estaba restaurando la iglesia del Nuevo Testamento?

6. ¿Cuáles fueron los legados de Charles F. Parham y de William J. Seymour? ¿Cómo afectaron al movimiento pentecostal?
7. Estudie las tres primeras controversias que provocaron divisiones dentro del movimiento pentecostal.
8. ¿Por qué le han dado una importancia tan grande las Asambleas de Dios de los Estados Unidos a la publicación de materiales a nivel popular?
9. Después de la aprobación de la Declaración de Verdades Fundamentales en 1916, ¿cómo se enfrentó el Concilio General a las enseñanzas dudosas?
10. ¿Cuál es el argumento subyacente contrario al pentecostalismo dentro del dispensacionalismo histórico?
11. ¿Cómo ha influido la creciente identificación con el movimiento evangélico en la teología de las Asambleas de Dios de los Estados Unidos?
12. ¿Qué servicio les presta el estudio de la teología a las Asambleas de Dios en este punto de su historia?

¹ Según Killian McDonnell y George T. Montague, en *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991), el bautismo en el Espíritu Santo formó parte integral (normativa) de la iniciación cristiana durante los ocho primeros siglos de la Iglesia. Para un estudio relacionado con este tema sobre la Iglesia norteafricana del segundo y tercer siglos, véase el libro de Cecil M. Robeck, Jr.: *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian* (Cleveland: Pilgrim Press, 1993). Ronald A. N. Kydd proporciona un recorrido por las manifestaciones de los dones carismáticos hasta fines del tercer siglo en *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984). Stanley M. Burgess proporciona un estudio más amplio de los escritores espirituales latinos, griegos y sirios hasta fines del período medieval en *The Spirit and the Church: Antiquity* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984) y *The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1989).

¹ Se puede hallar una útil bibliografía en el artículo “Irving, Edward”, escrito por David D. Bundy para *The Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*; editores, Stanley M. Burgess, Gary B. McGee y Patrick Alexander (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), pp. 470–71, al que llamaremos desde este momento **DPCM**. En cuanto a la tesis de que la doctrina de Irving sobre las lenguas como “señal perdurable” del bautismo en el Espíritu, y su paralelo con el concepto posterior de las lenguas como “evidencia inicial”, véase David W. Dorries, “Edward Irving and the ‘Standing Sign’ of Spirit Baptism”, en *Initial Evidence: Historical and Biblical*

Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism (Editor, Gary B. McGee, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991) pp. 41–56. En cuanto al avivamiento en el sur de la India, véase G. H. Lang, *The History and Diaries of an Indian Christian* (Londres: Thynne and Co., 1939); *Memoir of Anthony Norris Groves* (3ª ed., Londres: James Nisbet and Co., 1869, pp. 571–640).

2 Warfield y otros teólogos de la escuela teológica llamada “Antiguo Princeton” representan sentimientos de antagonismo contra el avivamiento dentro del presbiterianismo norteamericano. Véase Mark A. Noll, ed. y comp., *The Princeton Theology: 1812–1921* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983); Jon Ruthven, ‘On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic of Benjamín B. Warfield’, *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 12 (primavera de 1990): pp. 14–31

3 Esto es evidente en Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985, pp. 880–82.

4 Véase F. E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden: E. J. Brill, 1965), y *German Pietism During the Eighteenth Century* (Leiden, E. J. Brill, 1973); a nivel popular, vea Dale W. Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978). Con respecto al Gran Avivamiento en Gran Bretaña y América del Norte, véase Robert G. Tuttle, Jr., *John Wesley: His Life and Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978); Jonathan Edwards, *Religious Affections* (1746); Darrett B. Rutman, editor, *The Great Awakening* (Nueva York: John Wiley and Sons, 1970).

1 Véase Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1987); y Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century* (Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1980). Véase también la serie “Higher Christian Life”, una colección de reimpressiones del movimiento de Santidad y el movimiento pentecostal, publicada por Garland Publishing, Inc.

2 La autoridad de esta promesa puso un eficaz fundamento a la predicación de la mujeres, y a su acceso a otros ministerios. En cuanto a explicaciones sobre esta interpretación, véase Donald W. Dayton, editor, *Holiness Tracts Defending the Ministry of Women* (Nueva York: Garland Publishing, 1985); Joseph R. Flower, “Does God Deny Spiritual Manifestations and Ministry Gifts to Women?”, 7 de noviembre de 1979 (mecanografiado).

1 John L. Gresham, Jr., Charles G. Finney’s *Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1987).

2 Edith I. Waldvogel (Blumhofer), “The ‘Overcoming Life’: A Study in the Reformed Evangelical Origins of Pentecostalism” (Disertación doctoral, Universidad de Harvard, 1977).

3 Charles W. Nienkirchen, A. B. Simpson and the *Pentecostal Movement* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1992).

4 Dayton, *Theological Roots*, pp. 104–106.

5 Paul G. Chappell, “The Divine Healing Movement in America” (Disertación doctoral, Universidad de Drew, 1983); para una edición resumida, véase Paul G. Chappell, “Healing Movements”, en *DPCM*, pp. 353–374.

1 W. B. Godbey, *Spiritual Gifts and Graces* (Cincinnati: God’s Revivalist Office, 1895; reimpresso en *Six Tracts by W. B. Godbey*, editor D. William Faupel [Nueva York: Garland Publishing, 1985]); S. A. Keen, *Pentecostal Papers; or the Gift of the Holy Ghost* (Cincinnati: por el autor, 1895), pp. 151–190.

2 H. Vinson Synan, “Irwin, Benjamín Hardin”, en *DPCM*, 471–472; es evidente que Irwin se uniría más tarde al movimiento pentecostal, como lo indican las investigaciones de David D. Bundy en su “Spiritual Advice to a Seeker: Letters to T. B. Barratt from Azusa Street, 1906”, *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 14 (otoño de 1992): pp. 167–168.

1 Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism: 1875–1925* (Nueva York: Oxford University Press, 1979), y George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Nueva York: Oxford University Press, 1980).

2 Kenneth Scott Latourette, *Missions Tomorrow* (Nueva York: Harper and Brothers, 1936), pp. 94–96; también William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 99–100.

1 Robert Needham Cust, *Evangelization of the Non-Christian World* (Londres: Luzac and Co., 1894), pp. 106–107. Véase también su obra *Gospel Message* (Londres, Luzac and Co., 1896), p. 146. Con respecto al punto de vista de Simpson sobre la restauración del don de lenguas, véase Nienkirchen, A. B. *Simpson*, pp. 74–76.

2 Godbey, *Spiritual Gifts and Graces*, p. 43; véase también *Tongue Movement, Satanic* (Zareptah, N. J.: Pillar of Fire, 1918); reimpresso en Faupel, *Six Tracts*, p. 5.

3 William Charles Hiss, “Shiloh: Frank W. Sandford and the Kingdom, 1893–1948” (Disertación doctoral, Universidad de Tufts, 1978), pp. 101–104. En cuanto a otros que buscaron lo mismo, véase p. 163.

4 Dayton, *Theological Roots*, pp. 173–179.

5 D. W. Kerr, “The Basis for Our Distinctive Testimony”, *Pentecostal Evangel*, 2 de septiembre de 1922, p. 4.

1 Charles Edwin Jones, “Holiness Movement” en *DPCM*, pp. 406–409; asimismo, *Perfectionist Persuasion* (Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1974).

2 James R. Goff, Jr., *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism* (Fayetteville, Ark.: University of Arkansas Press, 1988).

3 Charles F. Parham, *A Voice Crying in the Wilderness* (Baxter Springs, Kan.: Apostolic Faith Bible College, reimpresión de la edición de 1910), pp. 30–32; también, *The Everlasting Gospel* (Baxter

Springs, Kan.: Apostolic Faith Bible College, reimpresión de la edición de 1911), pp. 63–69; véase además Goff, *Fields White*, pp. 77–79.

¹ Gordon Anderson, “Pentecostal Hermeneutics”, trabajo presentado en la 22ª reunión anual de la Sociedad para Estudios Pentecostales, Springfield, Missouri, noviembre de 1992, pp. 12–14. Véase también Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), pp. 105–119.

² Cecil M. Robeck, Jr., “Azusa Street Revival” en *DPCM*, pp. 31–36; también, Frank Bartleman, *What Really Happened at “Azusa Street?”*, editor John Walker (Northridge, Calif.: Voice Christian Publications, 1962; impresión original, 1925); y Douglas J. Nelson, “For Such a Time as This: The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival” (Disertación doctoral, Universidad de Birmingham, 1981).

³ En cuanto al legado de Parham, véase Goff, *Fields White*; también, del mismo autor, “Initial Tongues in the Theology of Charles Fox Parham”, en *Initial Evidence*, pp. 57–71.

⁴ En cuanto al legado de Seymour, véase Cecil M. Robeck, Jr., “William J. Seymour and ‘the Bible Evidence’ ”, en *Initial Evidence*, pp. 72–95; Leonard Lovett, “Black Holiness-Pentecostalism”, en *DPCM*, pp. 76–84; y Walter J. Hollenweger, *Pentecost Between Black and White* (Belfast: Christian Journals, 1974).

⁵ Murray W. Dempster, “Pentecostal and Charismatic Scholars Call for End to Apartheid”, *Transformation* (enero/marzo de 1992): pp. 32–33.

¹ Véase Gary B. McGee, “Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts”, en *Initial Evidence*, pp. 96–118.

² A. G. Garr, “Tongues, the Bible Evidence”, *A Cloud of Witnesses to Pentecost in India* (septiembre de 1907): pp. 42–44; Carrie Judd Montgomery, “The Promise of the Father”, en *Triumphs of Faith* (julio de 1908); p. 149. Se puede encontrar una profunda exposición del significado del bautismo en el Espíritu para los primeros pentecostales en Edith I. Blumhofer, *Pentecost in My Soul* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1989), pp. 17–38.

¹ D. William Faupel, “William H. Durham and the Finished Work of Calvary”, en *Pentecost, Mission and Ecumenism*, editor Jan A. B. Jongeneel (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992), pp. 85–95.

² Frank J. Ewart, *The Phenomenon of Pentecost* (St. Louis: Pentecostal Publishing House, 1947). Para una reflexión de los pentecostales unidos sobre la Trinidad, véase David K. Bernard, *The Oneness of God* (Hazelwood, Mo.: Word Aflame Press, 1983); para una réplica desde el campo trinitario, véase Carl Brumback, *God in Three Persons* (Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1959); para un estudio histórico, véase David A. Reed, “Origins and Development of the Theology of Oneness Pentecostalism in the United States” (Disertación doctoral, Universidad de Boston, 1978).

3 Véase el capítulo 5.

1 David A. Reed, “Oneness Pentecostalism”, en *DPCM*, pp. 650–651.

2 E. N. Bell, “Questions and Answers”, *Pentecostal Evangel*, 27 de diciembre de 1919, p. 5.

3 Edith I. Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism, volumen 1* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1989), pp. 197–213.

1 Russell P. Spittler, “Theological Style Among Pentecostals and Charismatics”, en *Doing Theology in Today’s World*, editores, John D. Woodbridge y Thomas E. McComiskey (Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1991). pp. 291–318; Walter J. Hollenweger, “Charismatic Renewal in the Third World: Implications for Mission”, *Occasional Bulletin of Missionary Research* [actualmente, *International Bulletin of Missionary Research*] número 4 (abril de 1980): pp. 68–75.

2 General Council Minutes, 1916, pp. 10–13. Para una perspectiva desde la Iglesia Pentecostal Unida, véase Arthur I. Clanton, *United We Stand: A History of Oneness Organizations* (Hazelwood, Mo.: Pentecostal Publishing House, 1970).

1 General Council Minutes, 1916, p. 10. Es significativo que este documento también refleje la teología de A. B. Simpson y de la Alianza Cristiana y Misionera; véase Nienkirchen, *A. B. Simpson*, pp. 41–50.

2 Peter Toon, *The Development of Doctrine in the Church* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), pp. ix-xi.

3 General Council Minutes, 1916, p. 10.

4 “A Great Move Forward”, *Pentecostal Evangel*, 1° de mayo de 1926, p. 3. Véase también Gary B. McGee, *This Gospel Shall Be Preached: A History and Theology of the Assemblies of God Foreign Missions to 1959* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1986), pp. 169–171.

1 Gary B. McGee, “Flower, Joseph James Roswell and Alice Reynolds”, en *DPCM*, pp. 311–313.

2 J. G. Hall, “The Eternal Program of God of the Ages and Dispensations”, cuadro a colores (sin fecha); también Frank M. Boyd, *Ages and Dispensations* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1955).

3 Patrick H. Alexander, “Dake, Finis Jennings”, en *DPCM*, pp. 235–236; también Jimmy Swaggart, “In Memory: Finis Jennings Dake, 1902–1987”, *Evangelist* (septiembre de 1987): p. 44.

4 Wayne Warner, “Herbert Buffum”, *Assemblies of God Heritage* 6 (otoño de 1986): pp. 11–14, 16.

1 Everett A. Wilson, “Harris, Thoro”, en *DPCM*, pp. 347–348; Cecil M. Robeck, Jr., “Haywood, Garfield Thomas”, en *DPCM*, pp. 349–350.

2 General Council Minutes, 1918, p. 10; véase McGee, “Early Pentecostal Hermeneutics”, en *Initial Evidence*, pp. 103–110.

3 D. W. Kerr, “Do All Speak in Tongues?” *Christian Evangel*, 11 de enero de 1919, p. 7; también, “Paul’s Interpretation of the Baptism in the Holy Spirit”, *Christian Evangel*, 24 de agosto de 1918, p. 6; “The ‘A’ or ‘An’-Which?” *Pentecostal Evangel*, 21 de enero de 1922, p. 7; “Not Ashamed”, *Pentecostal Evangel*, 2 de abril de 1921, p. 5; “The Bible Evidence of the Baptism with the Holy Ghost”, *Pentecostal Evangel*, 11 de agosto de 1923, pp. 2–3. Se pueden encontrar otras respuestas en Gary McGee, “Popular Expositions of Initial Evidence in Pentecostalism”, en *Initial Evidence*, pp. 119–130.

1 Gary B. McGee, “Pridgeon, Charles Hamilton”, en *DPCM*, p. 727.

2 Entrevista con Joseph R. Flower, secretario general del Concilio General de las Asambleas de Dios, Springfield, Missouri, 27 de abril de 1988.

1 “Opening of the Central Bible Institute”, *Pentecostal Evangel*, 25 de octubre de 1924, p. 8.

2 Spittler, “Theological Style” en *Doing Theology*, p. 298.

1 Alice E. Luce, “Paul’s Missionary Methods”, *Pentecostal Evangel*, 8 de enero de 1921, pp. 6–7; 22 de enero de 1921, pp. 6, 11; 5 de febrero de 1921, pp. 6–7. Gary B. McGee, “Luce, Alice Eveline”, en *DPCM*, 543–544.

2 Gary B. McGee, “The Indispensable Calling of the Pentecostal Scholar”, *Assemblies of God Educator* 35 (julio a septiembre de 1990): pp. 1, 3–5, 16.

3 Gary B. McGee, “Horton, Stanley Monroe”, en *DPCM*, pp. 446–447.

1 Wayne E. Warner, “Stanphill, Ira”, en *DPCM*, p. 810.

1 Los documentos sobre posiciones doctrinales publicados hasta 1989 han sido encuadrados juntos en *Where We Stand* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1990). Se puede conseguir separadamente un documento reciente sobre el ministerio de las mujeres, que será incluido en la próxima edición.

2 Charles B. Nestor, “Position Papers”, *Agora* (invierno de 1979): pp. 10–11.

3 “Divine healing: An Integral Part of the Gospel”, *Where We Stand*, pp. 53, 51. Cf. Lilian B. Yeomans, M.D., *Healing from Heaven* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1926; edición revisada de 1973).

1 Harold Lindsell, editor, *The Church’s Worldwide Mission* (Waco, Tex.: Word Books, 1966), p. 8. Para un estudio sobre la huella dejada por la Asociación Nacional de Evangélicos en los pentecostales, véase Cecil M. Robeck, Jr., “National Association of Evangelicals”, en *DPCM*, pp. 634–636.

2 General Council Minutes, 1916, p. 10. General Council Minutes, 1961, p. 92. En cuanto a la

importancia del cambio de fraseología en la declaración sobre las Escrituras, véase Gerald T. Sheppard, “Scripture in the Pentecostal Tradition” (Primera parte), *Agora* (primavera de 1978): pp. 4–5; 17–22; (Segunda parte) (verano de 1978): pp. 14–19.

3 Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1970).

1 William W. Menzies, “The Methodology of Pentecostal Theology: An Essay on Hermeneutics”, en *Essays on Apostolic Themes*, editor, Paul Elbert (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1985), pp. 1–22; Ben Aker, “New Directions in Lucan Theology: Reflections on Luke 3:31–32 and Some Implications”, en *Faces of Renewal*, editor, Paul Elbert (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1988), pp. 108–127; Donald A. Johns, “Some New Directions in the Hermeneutics of Classical Pentecostalism’s Doctrine of Initial Evidence”, en *Initial Evidence*, pp. 145–156; William G. MacDonald, *Glossolalia in the New Testament* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, alrededor de 1964); Fee, *Gospel and Spirit*, pp. 83–119. En cuanto al debate actual, véase Roger Stronstad, “The Biblical Precedent for Historical Precedent”, documento presentado a la 22ª reunión anual de la Sociedad de Estudios Pentecostales, Springfield, Mo., noviembre de 1992, y la respuesta de Gordon D. Fee en esa misma reunión, “Response to Roger Stronstad”, publicados ambos en *Paraclete* 27 (verano de 1993): pp. 1–14.

2 John G. Hall, *Dispensations*, 2ª edición (Springfield, Mo.: Inland Printing Co., 1957); D. V. Hurst y T. J. Jones, *The Church Begins* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1959); Carl Brumback, *What Meaneth This?* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1947); cf. Gerald T. Sheppard, “Pentecostalism and the Hermeneutics of Dispensationalism: Anatomy of an Uneasy Relationship”, *Pneuma* 6 (otoño de 1984): pp. 5–33.

1 Dr. C. I. Scofield, *Rightly Dividing the Word of Truth* (Old Tapan, N. J.: Fleming H. Revell Co., 1896), pp. 5–12; posteriormente, Charles Caldwell Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody Press, 1965). Véase también Vern S. Pythress, *Understanding Dispensationalists* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987); French L. Arrington, “Hermeneutics, Historical Perspective on Pentecostal and Charismatic”, *DPCM*, 376–389.

2 Ernest S. Williams, *Systematic Theology*, volumen 3 (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953), p. 95; también “Thy Kingdom Come”, *Pentecostal Evangel*, 31 de julio de 1966, p. 8; Stanley M. Horton, *The Promise of His Coming* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1967), p. 91; para una perspectiva histórica, véase Dwight Wilson, *Armageddon Now! The Premillenarian Response to Russia and Israel since 1917* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977).

3 Melvin L. Hodges, “Mission-And Church Growth”, en *The Church’s Worldwide Mission*, ed. Lindsell, pp. 141, 145.

1 Ruth A. Breusch, “The Church and the Kingdom”, *Mountain Movers*, julio de 1987, p. 9.

1 “Kingdom of God”, por Peter Kuzmi. Tomado del libro *The Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, editado por Stanley M. Burgess, Gary B. McGee y Patrick Alexander. Derechos de autor © 1988 por Stanley M. Burgess, Gary B. McGee y Patrick Alexander. Texto usado con el permiso de Zondervan Publishing House.

² Peter Kuzmi, “History and Eschatology: Evangelical Views”, en *In Word and Deed*, editor Bruce J. Nicholls (Exeter, UK: Paternoster Press, 1985), pp. 135–164; Murray W. Dempster, “Evangelism, Social Concern, and the Kingdom of God”, en *Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective*, editores, Murray Dempster, Byron D. Klaus y Douglas Peterson (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), pp. 22–43. Para un valioso estudio de las respuestas de las Asambleas de Dios a los temas sociales clave, véase Howard N. Kenyon, “An Analysis of Ethical Issues in the History of the Assemblies of God” (Disertación doctoral, Universidad de Baylor, 1988).

³ Véase *Where We Stand*, pp. 185–194; William A. Griffin, “Kingdom Now: New Hope or New Heresy?”, trabajo presentado en la 17ª reunión anual de la Sociedad de Estudios Pentecostales, Virginia Beach, Virginia, 14 de noviembre de 1987; Gordon Anderson, “Kingdom Now Theology: A Look at Its Roots and Branches”, *Paraclete* (verano de 1990): pp. 1–12, y “Kingdom Now Doctrines Which Differ from Assemblies of God Teaching”, *Paraclete* 24 (verano de 1990): pp. 19–24.