

# La doctrina neopentecostal de la batalla espiritual

## The neopentecostal doctrine of spiritual warfare

Fecha recibido: 4/12/2024 - Fecha publicación: 11/06/2025

Juan Sebastián Hernández Valencia <sup>1</sup>

### Resumen

Este artículo estudia el fenómeno religioso de la doctrina neopentecostal de la batalla espiritual. Diferenciando al neopentecostalismo como una ulterior fase del pentecostalismo, que data desde la década de los años ochenta del siglo XX, en el artículo se propone que dicha doctrina fue uno de los indicadores para establecer dicha diferenciación. Asimismo, y a la luz de una comparación con la tradición cristiana de la Antigüedad y la Modernidad, se analiza el tipo y contenido teológico de la batalla espiritual. El estudio procede según el método hermenéutico y analítico, comparando la doctrina neopentecostal con los autores y textos de la tradición cristiana sobre la guerra espiritual, como Evagrio Pónico, por un lado, y Martín Lutero y Juan Calvino, por otro. Se concluye afirmando que dicha doctrina neopentecostal operó una transformación en las dimensiones moral, hermenéutica y escatológica de la teología cristiana occidental de finales del siglo XX.

**Palabras clave:** Escatología, Hermenéutica, Teología neopentecostal, Guerra espiritual, καρδιογνώστης.

---

<sup>1</sup> Doctor en teología, magíster y teólogo, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Profesor de la Facultad de Educación y Humanidades en los programas de Teología, Filosofía, el Departamento de Identidad Amigoniana, y en el área bíblica de la Maestría en Estudios Teológicos Contemporáneos de la Escuela de Posgrados en la Universidad Católica Luis Amigó. Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en métodos y conocimiento teológico de la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9567-4205>. Correo electrónico: [juan.hernandezva@amigo.edu.co](mailto:juan.hernandezva@amigo.edu.co), y [sevasteh@gmail.com](mailto:sevasteh@gmail.com).

## Abstract

This article examines the religious phenomenon of the Neopentecostal doctrine of spiritual warfare. Distinguishing Neopentecostalism as a subsequent phase of Pentecostalism—emerging in the 1980s—the article proposes that this doctrine served as a key indicator in establishing that distinction. Furthermore, through comparison with the Christian tradition of both Antiquity and the Modern era, the theological nature and content of spiritual warfare are analyzed. The study employs a hermeneutical and analytical method, comparing the Neopentecostal doctrine with authors and texts from the Christian tradition on spiritual warfare, such as Evagrius Ponticus, alongside Martin Luther and John Calvin. It concludes by affirming that this Neopentecostal doctrine effected a transformation in the moral, hermeneutical, and eschatological dimensions of Western Christian theology at the end of the 20th century.

**Keywords:** Eschatology, Hermeneutics, Neopentecostal theology, Spiritual warfare, καρδιογνώστης (Knower of hearts).

## Introducción

El neopentecostalismo ha sido el único movimiento del cristianismo Occidental en el que se ha definido a la doctrina sobre la batalla espiritual como una por la mente, siendo librada en la mente.<sup>2</sup> En otras palabras, ha reducido a un epifenómeno mental los problemas de la teodicea y la moral que, en categorías de la teología neopentecostal, equivalen a la doctrina de la hamartología (Anderson, 2001, pp. 65-167). Entre los innumerables pasajes escriturísticos que un reconocido autor neopentecostal como Anderson (2001) cita, resulta significativa la explicación que ofrece sobre Rom 7, 22-23.

Neil: El versículo 23 describe la naturaleza de esta batalla con el pecado: “pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis

2 Durante todo el artículo se va a entender por neopentecostalismo la segunda fase generacional del desarrollo histórico del pentecostalismo, que puede ser datada a partir de la década de los años ochenta del siglo XX. El pentecostalismo ha tenido varias fases de desarrollo, diversas entre sí, que fueron surgiendo una tras otra. Lo interesante del fenómeno es que ninguna de las fases cesó para iniciar la otra, sino que han subsistido juntas, lo que lleva a hablar de varias formas de pentecostalismo y no de varios pentecostalismos. Según Sullivan (1972, pp. 244-265), se pueden distinguir tres formas de pentecostalismo: el pentecostalismo clásico, el neopentecostalismo y el movimiento neopentecostal católico. Este esquema puede ser completado con las ampliaciones propuestas por Foster (1984, p. 7).

miembros.” Dan, según este pasaje, ¿dónde se está librando la batalla? Dan: Parece que en la mente. (p. 56).

También resulta ilustrativa otra afirmación de Anderson (2001): “Estos problemas psicosomáticos se originan en nuestra mente y más tarde, sentiremos que la principal batalla espiritual se encuentra en ella misma” (p. 33).<sup>3</sup>

En otro estudio (Hernández, 2024, pp. 87-113), dedicado a este pasaje paulino, así como a la tradición rabínica en la que se apoya y las influencias que tuvo sobre la teología moral patrística, se establece que la lucha espiritual es una batalla que se libra en la dimensión volitiva, no en la cognitiva. De hecho, así lo entiende la obra evagriana (*Tratado Práctico*, 6; en Guillaumont y Guillaumont, 1971, pp. 506-509). En consonancia con la concepción mística de Evagrio, y la inmensa influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita (*De caelesti hierarchia* [PG 3, 119-370]; en Heil, 1976),<sup>4</sup> la demonología medial formuló la batalla espiritual en el plano metafísico, no cognitivo.

Tampoco en la interpretación a Rom 7 de Lutero (1998, pp. 252-253) se encuentra tal definición. Para el reformador, este pasaje define el campo de batalla como un lugar fronterizo entre la razón y el corazón (así ya lo indicaba Wernle, 1918, p. 207). Asimismo, Calvino (1967, p. 107) comparte la definición luterana de la batalla espiritual como una lucha volitiva. Según Calvino (1967), en la fe es categórico lo volitivo-desiderativo más que lo intelectual. Así lo expresa en su *Institución*, III, 2, §8 (a):

Si ellos considerasen bien lo que dice san Pablo: “con el corazón se cree para justicia” (Rom 10, 10), dejarían de fantasear con esa vana cualidad que, según ellos, compone la fe. Aunque no tuviésemos otras razones, sería suficiente para poner fin a esta distinción, saber que el asentimiento que damos a Dios radica en el corazón más que en el cerebro; más en el afecto que en el entendimiento (p. 413).

---

3 En general, puede verse todo el capítulo que Anderson (2001) le dedica a tal tópico, titulado: “Puedes ganar la batalla por tu mente” (pp. 59-73). Sobre esto, véase también a Hollenweger (1965, pp. 123-130), y Deiros (1994, pp. 235-249).

4 De la división jerárquica expuesta en esta obra, véanse los capítulos 6 al 9 (seraphinorum, cherubinatorum, thronorum, dominationum, virtutum, potestatum, principatum, archangelorum, angelorum ordines), de donde se derivan las categorías demonológicas medievales; por ejemplo: el compendium maleficarum (publicado en 1608) de Guazo, o la pseudo monarchia daemonum de Joann Weyer, o las obras de Sebastian Michaelis, Spina y Binsfeld. En la actualidad, en la Iglesia católica la demonología está regulada por la liturgia del exorcismo, para la cual sigue siendo normativa el rituale romanum de Pío XI (de 1945; véase CIC, canon 1167). Al respecto, sigue siendo instructiva la audiencia general de Juan Pablo II sobre “la Caída de los Ángeles Rebeldes” (agosto 13 de 1986). El 26 de enero de 1999 se presentó el nuevo rito del exorcismo, elaborado por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

La concepción anglicana, y con ella la metodista, comparten esta concepción luterana y calvinista (Witherington III, 2005, pp. 195-196; Russell, 2004, pp. 72-77). Es decir, en las ramas del protestantismo histórico se tiene una concepción unánime sobre el carácter volitivo de la batalla espiritual. Como se verá, esta concepción es diferente en el neopentecostalismo. De hecho, es opuesta.

La guerra espiritual ocupó un puesto preferencial en los orígenes de la teología neopentecostal. Básicamente, esta teología fue una transformación de los acentos hermenéuticos respecto a la teología de la Reforma (Olson, 2004, pp. 335-336). En estrecha conexión con la escatología revivalista y del folclore popular, la lucha espiritual acaparó la atención teológica de la literatura neopentecostal de las décadas de los años ochenta y noventa del siglo XX.<sup>5</sup>

En esta literatura rápidamente se diferenciaron dos posiciones antagónicas: la ortodoxa y la heterodoxa. Una exponente considerada como clásica de la literatura heterodoxa es Rebecca Julia Brown (1990, 1986).<sup>6</sup> El punto neurálgico de esta división lo constituye la orientación exótica que raya en lo mágico de la segunda, en contraposición a la orientación pastoral de la primera. Pero ambas posiciones comparten un distanciamiento de la concepción protestante tradicional, ya que afirman que la mente, y no la voluntad, son el campo de batalla y el objetivo de la lucha.

En el artículo se busca precisar el tipo de doctrina de la guerra espiritual que se desarrolló en el neopentecostalismo en la década de los años noventa, que fue el momento de auge de dicha doctrina y, corriendo el riesgo de incurrir en reduccionismos, se va a intentar extraer de esta literatura tres características esenciales de dicha doctrina. El método que se empleará será hermenéutico y analítico, y se procederá de una manera comparativa: leyendo a la luz de autores y textos de la tradición cristiana sobre la guerra espiritual, como Evagrio Pónico, por un lado, y Martín Lutero y Juan Calvino, por otro, las afirmaciones que los autores neopentecostales propusieron como doctrina. Se finaliza con

---

<sup>5</sup> Como dossier de esta literatura, véase las obras de Anderson (2001, 1991), Hammond y Hammond (1996), Hayford y Hayford (1994), Murphy (1994), Block (1993), Bubeck (1991), Sherman (1991), Brown (1990, 1986), Lea (1990), Cabezas (1988), Murphey (1987), Penn-Lewis (1985), Koch (1968), y Berkhof (1962). Sobre este tema, aunque no con el mismo auge, ha insistido recientemente el pastor Storms (2021).

<sup>6</sup> En la sección bibliográfica de Block (1993), aparece un interesante juicio valorativo de estos libros de Rebecca Brown, elaborado por el teólogo colombiano Jhon Jairo Vásquez Sarrazola, ex pastor protestante y fundador de una comunidad laical católica en Medellín, en el cual se la desacredita como autora neopentecostal heterodoxa.

una conclusión sobre las tres dimensiones teológicas en los cuales tuvo influencia esta doctrina: la moral, la hermenéutica y la escatológica.

### **Primera característica: la batalla espiritual tiene como objetivo la mente humana, librándose en ella misma**

Desde la posición neopentecostal, se suelen citar textos como 2 Cor 4, 4; 10, 4-5 y Ap 12, 9 para confirmar que esta afirmación tiene fundamento en las sagradas Escrituras (Anderson, 2001, p. 165-167). No obstante, si se observan bien estos textos, como 2 Cor 10, 4-5, se pueden constatar que ellos no constituyen en sí pruebas a favor (*testimonium*), sino evidencias de las tendencias de su propia exégesis.

Por ejemplo, Anderson (2001, p. 61), citando 2 Cor 10, 5b, afirma: “En este pasaje, la palabra ‘pensamiento’ es la palabra griega *noema*”. Anderson no tiene en cuenta la relación de sinonimia entre *νόημα* y *λογισμός* en toda la cita. Conviene observarla desde 2 Cor 10, 4-5 en conjunto:

4 τὰ γὰρ ὄπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων, λογισμοὺς καθαιροῦντες  
5 καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ.  
(Nestle y Aland, 2012, p. 570).

4 Pues las armas de nuestro combate no son carnales, sino capaces, para Dios, de arrasar fortalezas, deshaciendo sofismas (λογισμοὺς καθαιροῦντες). 5 y toda altanería que se yergue contra el conocimiento de Dios, y reducimos a todo entendimiento (πᾶν νόημα) bajo la obediencia de Cristo (Traducción propia).<sup>7</sup>

El análisis de Bultmann (1976) confirma la relación entre *νόημα* y *λογισμός* en este pasaje:

*kann gegenüber den λογισμοί das Moment des Trachtens, Wollens betonen (vgl. 211: die νοήματα des Satans, seine Anschläge, vgl. S. 54), braucht aber das Denken im Sinn der λογισμοί nicht auszuschließen (vgl. 314, S. 89; 44) (p. 188).*

Se puede subrayar el momento del esfuerzo y del deseo frente a los λογισμοί (cfr. 2, 11: los νοήματα de Satán, sus tentativas, cfr. p. 54), pero no se necesita excluir el pensamiento en el sentido de los λογισμοί (cfr. 3, 14, p. 89; 4, 4) (Traducción propia).

---

<sup>7</sup> En general, todas las traducciones de textos en griego, hebreo, latín (e idiomas modernos, como alemán e inglés) son propias, salvo se indique otra cosa de manera explícita.

En general, se puede afirmar que desde la perspectiva de las ciencias bíblicas neotestamentarias (Casiday, 2021. pp. 247-261; Doehorn, Rudnig-Zelt y Wold, 2016), la argumentación y el uso de la lógica, antes que objetivo de Satanás, constituyen su método: las μεθοδεῖας τοῦ διαβόλου, como se explica en Ef 6, 11.

Consecuentemente, la biblia cristiana enseña que Satanás usa el engaño como método para conseguir que el hombre actúe en contra de la voluntad de Dios, como se puede ver en Jn 8, 44:

ὁμοῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὁμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ’ ἀρχῆς, καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ιδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ (Nestle y Aland, 2012, p. 326).

Ustedes son de su padre, el diablo, y los deseos de su padre quieren obrar. Este es un asesino desde el principio, y en la verdad no ha morado, porque la verdad no está en él. Cuando habla falsedad, de lo propio habla, porque es engañoso y su padre (Traducción propia).

Así pues, la biblia cristiana no enseña que la batalla espiritual tenga por objeto la mente, tampoco afirma que el campo de batalla sea la mente. Por el contrario, el objeto de la lucha es influir en la voluntad humana, a través de engaños, para que esta se desvíe de la voluntad divina. Consecuentemente con la antropología de la biblia hebrea, el lugar de batalla es el corazón: el centro desiderativo-volitivo-cognitivo humano (Wolff, 1974).<sup>8</sup> Esta concepción bíblica es recibida y desarrollada por la tradición mística (Evagrio Póntico)<sup>9</sup> y la tradición de la Reforma.

## Segunda característica: La καρδιογνώστης de los demonios

En este punto no existe un consenso en la literatura neopentecostal. Se observa una tendencia que entiende la καρδιογνώστης (conocer el corazón) como facultad exclusiva de Dios.<sup>10</sup> Por ejemplo, Brown (1986, p.

8 En la antropología bíblica el corazón es la sede de: 1) La fuerza y vida biológica (Sal 38, 11; Is 1, 5). 2) La vida espiritual, existiendo una relación entre los vocablos hebreos לֵב (corazón) y נֶפֶשׁ (alma; Dt 6, 5; 1 Sam 2, 35). 3) Los sentimientos y emociones (Dt 28, 47; Jer 4, 17; Prov 14, 30). 4) La inteligencia y las fuerzas cognitivas (1 Re 3, 12; Prov 10, 20-21). 5) La voluntad (Éx 36, 2; 1 Re 8, 17). En la antropología bíblica, el corazón designa al hombre completo, con todas sus fuerzas vitales integradas (Sal 22, 27; 73, 26; 84, 3).

9 Sobre esto, véase lo que se dice en Hernández (2024, pp. 100-108) al respecto de la asociación entre la antropología moral evagriana con la paulina.

10 Καρδιογνώστης (lit. “persona que conoce el corazón”) es un *dis legomenon* neotestamentario (desconocido en el griego profano y en la LXX), específicamente lucano, que aparece solo en Hch 1, 24; 15, 8 (también aparece en El Pastor de Hermas, m, 4, 3, 4). En ambos lugares, el vocablo indica la facultad exclusiva de Dios de conocer el corazón humano (Wrege, 2005, cols. 2199-2200; Sorg, 1990, p. 341).

197) afirma que “Satanás conoce cada detalle de nuestras vidas. Lo único que no conoce son nuestros pensamientos y las intenciones de nuestro corazón.” No obstante, lo categórico de esta negación, la frase es, en sí, lo suficientemente imprecisa en sus términos como para dar cabida a generalizaciones.

No obstante, esta falta de precisión expositiva y la vaguedad de los análisis exegéticos respecto a las características concretas de las operaciones de los demonios, parecen favorecer una vaga sensación de aprobación popularizada. En general, se puede decir que la doctrina de la batalla espiritual neopentecostal, no afirma explícitamente que Satanás conozca la mente humana; pero su exposición al respecto es tan vaga que permite sugerirlo.<sup>11</sup>

Aunque esta vaga concepción proviene del imaginario de la religiosidad neopentecostal, podría citar a su favor la autoridad del famoso teólogo presbiteriano del siglo XIX de la Universidad de Princeton: Charles Hodge, quien sostenía en sus comentarios sistemáticos sobre la demonología, que los demonios tienen acceso a la mente. Hodge (1887, p. 646) sostenía que “los espíritus malignos existen. Ellos tienen acceso a la mente y el cuerpo de los hombres” (*Evil spirits do exist. They have access to the minds and bodies of men*. Traducción propia).<sup>12</sup>

Esta afirmación desconoce la característica esencial de la enseñanza de la tradición bíblica, la patrística y la reformada sobre el conocimiento divino: solo Dios conoce el corazón humano (Sal 32, 15; Jer 17, 9-10; Lc 16, 14). Además de estos pasajes, son varios los testimonios bíblicos emblemáticos que exponen el conocimiento divino del corazón humano, como el Sal 44, 21; 94, 11; Is 29, 15; Hch 15, 8; 1 Cor 2, 11; 1 Tes 2, 4. La doctrina bíblica de la καρδιογνώστης de Dios no afirma explícitamente la exclusividad de tal conocimiento, pero de pasajes como el Sal 32, 15 se puede deducir que solo Dios puede conocer el corazón humano, porque él es quien lo creó. En este sentido, la exclusividad de la καρδιογνώστης se desarrolla a partir de la creación exclusiva del ser humano. Tal deducción fue obrada por Evagrio Póntico, en su comentario al Sal 32, 15 (Rondeau, Géhin y Cassin, 2021):

---

<sup>11</sup> Murphy (1994, pp. 46-52) constituye un buen ejemplo de análisis de textos que, a pesar de ir más allá de lo anecdótico y el dato testimonial y emocional, son imprecisos.

<sup>12</sup> Se renuncia a iniciar una investigación histórica de la génesis de la concepción popular sobre la καρδιογνώστης de los demonios a partir de la afirmación teológica de Hodge. La razón es sencilla: tal investigación desbordaría el espacio que hemos dispuesto para este tema, y desviaría el objetivo de nuestro estudio. Es suficiente constatar la correspondencia entre la concepción popular y la teológica sobre este asunto.

Ὁ μόνος πλάσας μόνος καὶ γινώσκει· διὸ καλῶς λέγεται ὁ Θεὸς μόνος καρδιογνώστης (*In Ps. 32,15*, PG 12, 1305C) (p. 501).

El que ha estado solo en la formación está solo en el conocimiento, también Dios solo puede ser llamado conocedor del corazón (καρδιογνώστης) (Traducción propia).

En su comentario, Evagrio ha sacado las consecuencias teológicas del pasaje bíblico, presentándolo de forma directa: la καρδιογνώστης como característica del actuar divino. El texto evagriano está más cerca de la traducción griega del Salmo: “El que solo ha formado su corazón, entiende todas sus obras” (Ὁ πλάσας κατὰ μόνας τὰς καρδίας αὐτῶν, ὁ συνιεῖς πάντα τὰ ἔργα αὐτῶν), que del texto hebreo (Sal 33, 15): “quien formó sus corazones uno por uno, entiende sus obras” (הַמְבִּינְ אֶל־כָּל־מַעֲשֵׂיהֶם):<sup>13</sup>

Respecto al mismo pasaje, la interpretación de Lutero (Knaake et al., 1885, p. 184) concuerda con Evagrio, pero subrayando la omnipotencia divina:

*Quia finxit singulatim corda eorum. Hec mira dei potentia, quod omnes regit ut singulos et singulos ut omnes. Et omnia intelligit &c.* (WA 3, 184, 31-32) (p. 184).

Quien formó de manera singular sus corazones. Este es el maravilloso poder de Dios, que gobierna a todos como individuos y a cada uno como todos. Y entiende todo, etc. (Traducción propia).

El texto latino del Salmo 32, 15 dice (Colunga y Turrado, 1999):

*Qui finxit sigillatim corda eorum; qui intelligit omnia opera eorum* (p. 475).

Quien formó uno por uno sus corazones, que entiende todas sus obras (Traducción propia).

Esta traducción latina corresponde al tenor literal del texto hebreo del Salmo, visto más arriba. No obstante, resulta curioso la elección del vocablo *sigillatim* (singular, por separado),<sup>14</sup> que Lutero toma como *singulatim*, para traducir el verbo hebreo דָּחַ (unión).<sup>15</sup>

13 El texto de los LXX se cita según Hanhart (2006, p. 31). Y el texto masorético de la biblia hebrea se cita según Elliger y Rudolph (1997), aquí la p. 1114. Las traducciones castellanas del griego y hebreo original son propias.

14 Conviene señalar que *sigillatim*, proviene del adverbio latino *sigillatim* (singularmente, “uno por uno”) derivado, a su vez, de *sigulus*.

15 En varios pasajes de la Vulgata se traduce por simul (por ejemplo: Gen 13, 6; 22, 6.19; 36, 7; Ex 19, 8; Sal 13(14), 3; 34(35), 26; 36(37), 38) y unus (Ex 26, 24; Sal 2, 2) este adverbio hebreo.



De aquí la gran importancia cristológica de las afirmaciones neotestamentarias del conocimiento que Jesús tenía del corazón humano, como se lee en Mc 2, 7; y Jn 2, 23-25. Esta afirmación doctrinal también es recibida tanto por la tradición mística (como en Evagrio Pónico, *Tratado Práctico*, 47 [Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 606]), como por la Reforma (como en el caso de Calvino, *Institución*, III, 12, §2 [1967, p. 582]).

### **Tercera característica: la presentación de una compleja jerarquía del mal**

Una de las características más sobresalientes de esta doctrina consiste en la compleja división con la cual es presentada, por grados, el mundo espiritual maligno. Se habla de “principados”, “potestades”, “gobernadores de las tinieblas” y “huestes de peones”, usualmente citando pasajes escriturísticos Dn 10, 10.20; Mt 13, 19; Mc 5, 9; 2 Cor 4, 4; Ap 16, 13-16; como testimonios. A su favor tiene que los nombres que utiliza para su jerarquía demonológica son bíblicos (particularmente, de la tradición paulina),<sup>16</sup> y que han sido usados a lo largo de la tradición cristiana (por ejemplo, Evagrio Pónico, el Pseudo-Dionisio y la demonología medieval). Su dificultad consiste en que en ella se distorsiona el sentido de los textos que emplean como *testimonium*, proyectando en ellos la percepción sociocultural de la etapa del capitalismo desde el cual los leen, así como sus necesidades pastorales particulares (Beltrán, 2004, pp. 28-30).

En estas tres características de la doctrina neopentecostal sobre la guerra espiritual se pueden vislumbrar unos criterios y procedimientos de interpretación también característicos. El rasgo hermenéutico más notorio es la forma narrativa-subjetiva que tienen todos los análisis escriturísticos. En ella se observa el papel criteriológico de la experiencia subjetiva, de tenor emocional, como punto de partida y de llegada del análisis y la exposición escriturística, caracterizada por la imprecisión hermenéutica. Como ejemplo sirve la lectura que el propio Murphy (1994) realizaba de la historia de la teología neopentecostal en su manual de guerra espiritual:

Comenzamos a examinar algunas dimensiones de nuestra irreflexiva teología cuando no se mostró congruente con nuestra propia experiencia válida con Dios, la gente y, en muchos casos, con Satanás y los demonios. Por lo tanto, la interpretación bíblica correcta es aquella que se revela más consecuente con la experiencia (p. 11).

---

16 Principados (ἀρχαί) y potestades (δυνάμεις o también ἐξουσίαι), se encuentran en Rom 8, 38; Ef 3, 10; 6, 12; Col 2, 15; mientras que gobernadores de estas tinieblas (κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου) se encuentra en Ef 3, 10. Por otro lado, en Romanos se encuentra la bina ἀρχαί/δυνάμεις, mientras que en Efesios aparece como ἀρχαί/ἐξουσίαι.

Según nuestra forma de ver este curioso fenómeno hermenéutico, esta imprecisión interpretativa se debe a la mezcla de análisis de textos escriturísticos y testimonios de tipo anecdótico que cruzan todos los libros neopentecostales de guerra espiritual. No obstante, la mezcla, y en casi cualquier página cogida al azar de esta literatura, se puede constatar la elevada importancia que se le da al dato subjetivo y emocional-anecdótico.

El análisis del método interpretativo de esta doctrina ofrece una oportunidad ejemplar para observar que la hermenéutica neopentecostal tiene como fuente tanto a la experiencia subjetiva como la autoridad de la biblia. De hecho, el criterio hermenéutico lo constituye la sola experiencia subjetiva. Tres son los factores involucrados en este fenómeno hermenéutico. Se presentan en orden *minor ad maior*.

### **Hermenéutica estética**

La primera característica que diferencia el neopentecostalismo es el tipo de relación que se establece entre el creyente y la biblia. Esta relación puede ser entendida como la propagación de una interiorización emocional; diferente de aquella de la Reforma, con su propuesta de una interiorización racional.

Aunque se resalta que el movimiento neopentecostal ha contribuido en el despertar del amor por el estudio de la biblia, a juicio de los mismos autores neopentecostales de talante crítico, el carácter específico de la interpretación bíblica neopentecostal, reside en leer el texto sagrado de manera personal, para cada individuo y no como un libro de doctrina general, elemento que caracteriza la interpretación bíblica de la Reforma.

Por ejemplo, el pastor antioqueño Ramírez (1995, p. 54) comentaba que la interpretación bíblica neopentecostal sufre de “un acercamiento hermenéutico deficiente”, producto de “prácticas cuestionables y errores doctrinales.” Antes que en la línea hermenéutica de la Reforma, la hermenéutica neopentecostal se ubica dentro de las corrientes hermenéuticas postmodernas (existenciales y estéticas), en las cuales la experiencia interior del hombre es el centro, criterio y fin (Boxall, 2023, pp. 356-373; Helmer, 2006, 2005; Georgi, 2005; Frankenberry, 2004; Deiros, 1994, pp. 177-189; Greenstein, 1989).

Esta hermenéutica neopentecostal opera una modificación respecto a la hermenéutica de la Reforma: esta tenía como criterio la interpretación existencial de la biblia, aquella la experiencia subjetiva del creyente. Al respecto, resultan ilustrativas las afirmaciones que el pastor Gondin (1993) pronunció en el Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE):

La propuesta religiosa del pentecostalismo latinoamericano lamentablemente permaneció fundamentada en el subjetivismo experimental. Aunque el pentecostalismo norteamericano luchó para permanecer identificado con el fundamentalismo y sus vertientes más conocidas (de la inspiración verbal de la Biblia al premilenarismo), en América Latina hay una tendencia a apartarse de ese patrón al costo de una inmensa fragilidad teológica y una franca vulnerabilidad al sincretismo. Gran parte del pentecostalismo latinoamericano sucumbió a la mistificación de la propia Biblia, y alegorizó párrafos que debían ser leídos, por lo menos, obedeciendo el método histórico gramatical de interpretación. La propuesta religiosa del pentecostalismo latinoamericano lamentablemente permaneció fundamentada en el subjetivismo experimental. La experiencia pasó a ser el principal criterio de verdad y colocó al subjetivismo por encima de la verdad de Dios objetivamente revelada en las Escrituras. Ese énfasis tornó al pentecostalismo vulnerable a las prácticas arrogantes, produjo muchas veces catarsis emocionales artificialmente manipuladas y confundió a su masa sobre el significado real de poder (p. 175).

De esta variación hermenéutica se sigue un fundamentalismo modificado, y puede ser denominado así porque, en su énfasis en la inspiración mecánica, inerrante y verbal, el neopentecostalismo se acerca a la biblia, validando la experiencia pneumatológica subjetiva como fuente de autoridad.

A favor de las prácticas de interpretación neopentecostales, se podría señalar que la misma hermenéutica de la biblia está fundada en una experiencia pneumatológica (como lo sugieren pasajes como Lc 1, 1-2; y, especialmente, 1 Jn 1, 1-4. No obstante, existe una gran diferencia: la hermenéutica bíblica, así como su teología narrativa, son de orden comunitario (nótese el uso del plural en las citas lucana y joánica anteriores), es decir, nacen de la experiencia pneumatológica colectiva de toda una comunidad, mientras que la hermenéutica neopentecostal es de orden subjetivo, surgiendo como el imperativo de la experiencia pneumatológica de un individuo que se impone sobre una comunidad de fe.

El énfasis en la propia experiencia interior de comprensión de la biblia hace que el neopentecostalismo pase de un fundamentalismo clásico a uno modificado, donde la biblia sigue siendo la fuente de

autoridad, pero subordinada al proceso de interiorización personal. Al respecto son ilustrativas las conclusiones de Deiros, quien se apoya en las observaciones de Sepúlveda (1989, pp. 1-8) y Girón (1985, pp. 56-57). Deiros (1994) comenta:

Esta preeminencia de la revelación personal sobre la Biblia ocurre porque, como lo reconoce el pastor pentecostal chileno Juan Sepúlveda, el aspecto constitutivo del pentecostalismo es una experiencia con el Espíritu Santo. En él, la teología es el relato, la narración de esa experiencia fundamental. En otras palabras, la teología se desarrolla a través del testimonio. La experiencia tiene absoluta primacía sobre la doctrina. Por eso, la teología pentecostal es una teología narrativa, cuya expresión central es el testimonio de la experiencia vivida. Esto no significa que el pentecostal o carismático no sea un cristiano bibliocéntrico, sino que todas sus acciones tratarán de regirse por una interpretación experiencial de la Palabra de Dios. Podríamos decir, con Rodolfo Girón, que la hermenéutica pentecostal está influenciada básicamente por tres factores: primero, su experiencia personal; segundo, sus principios denominacionales, y tercero, por la tradición, casi siempre impuesta por algún líder influyente (...). Hay una tendencia a usar textos de prueba para afirmar una posición dogmática. También se cae en el concordismo, es decir, el texto pierde valor en sí mismo, a menos que encuentre en la realidad presente una situación paralela o similar a la bíblica que le dé sentido. Esto también se manifiesta en que no se tienen en cuenta los diferentes usos y significados de las palabras, ni sus contextos, y en algunos casos ni siquiera se examina si la palabra traducida de igual forma en diferentes contextos es la misma en el idioma original (pp. 186-187).

Todo esto tiene importancia para el análisis que en este artículo se efectúa en cuanto se observa que uno de los componentes característicos de la experiencia subjetiva pentecostal es la asimilación del pensamiento animista.

### **Pensamiento animista**

En la cosmovisión neopentecostal se representa al ser humano como el escenario de la lucha entre Dios y Satanás (Russell, 2004, p. 72). Resultan ilustrativas las afirmaciones de Riggs (1980):

El gran mundo invisible de los espíritus está dividido entre el bien y el mal. Dios y el diablo son monarcas, por así decirlo, de sus respectivos reinos. Los querubines, serafines, arcángeles y ángeles obedecen a Dios. Los principados, potestades, gobernadores de las tinieblas de este mundo, malicias espirituales en los aires, malos espíritus y demonios están todos bajo la autoridad de Satanás. Estos dos reinos luchan entre sí, y la guerra de los siglos continúa (p. 141).

Esta visión dualista, de corte maniqueo, constituye el marco conceptual de la demonología neopentecostal. Una mayor acentuación de este dualismo se da en la religiosidad popular neopentecostal latinoamericana. Esta visión del mundo y del hombre está influida por una lectura literalista de la biblia y por el animismo indígena (i.e. araucano), presente en las distintas culturas latinoamericanas. Al respecto de este animismo araucano, resultan muy aclaradora la explicación de Bentué (1975):

La mentalidad animista es, pues, también muy inherente a la cultura araucana primitiva. Esta cultura, cuya expresión religiosa típica es el chamanismo, contiene la cosmovisión animista. El araucano primitivo ve a los diversos elementos de la naturaleza, y en primer lugar al hombre, como animados por un poder que les es inherente y que puede actuar a voluntad. Es la realidad de esa voluntad en los elementos lo que los hace temibles (...). De ahí que el animismo tiene necesidad de relacionarse con esas “almas” de la naturaleza para poderlas controlar. El medio normal de ese control de la naturaleza es la magia. Por el rito mágico, el hombre reduce la voluntad de esas almas poderosas, a la propia voluntad. Y la reduce de forma infalible o automática: si el rito mágico se desarrolla correctamente, no falla. Este carácter automático de la magia es importante, puesto que ahí está precisamente la garantía que tiene el hombre de controlar realmente ese poder anímico, de decidir con propia voluntad en beneficio o en maleficio su yo (pp. 64-65).

El énfasis puesto en lo demoníaco ha provocado que algunos neopentecostales expliquen todo fenómeno negativo que la realidad presenta como una experiencia demoníaca. Esta cosmovisión es deudora del macro marco teológico, como la escatología, pero desarrollado con características propias.

## La escatología como centro teológico

Una reflexión sobre las tendencias teológicas del neopentecostalismo debe partir de la constatación de su distanciamiento de la teología protestante. En esta, influenciada por el pensamiento Moderno de marcado cuño antropológico, la teología pasó de ser una reflexión metafísica sobre Dios (teología medieval), a ser una reflexión ontológica sobre el hombre (teología luterana) centrada en la trascendencia del ser humano, y sistematizada en la doctrina de la justificación (Vilanova, 1989, pp. 276-286). Con el protestantismo, el centro de interés de la teología pasó de la reflexión sobre los fundamentos trascendentales divinos a los humanos (Menke, 2006, pp. 174-178; Jüngel, 2004, pp. 307-310). De hecho, Barth (1959, pp. 11-57) ya sostenía que la teología protestante se convirtió en una ética protestante, o un discurso sistemático sobre los fundamentos metafísicos de la sociedad europea moderna. Este énfasis hizo que la sociedad protestante entendiera su religión como un ejercicio intelectual. Como lo indicaban Weber (1969, pp. 17-29 y pp. 63-83) y Troeltsch (2005), la racionalización de todos los aspectos de la existencia fue el objeto de la teología protestante.

Ante esta teología de control de la existencia interior humana, que resaltaba lo racional, la teología emergente con los movimientos revivalistas del pietismo como, por ejemplo, los cuaqueros, *shakers*, y los hermanos del Plymouth, buscaba enfatizar otro aspecto del interior humano: el mundo del sentimiento. Conviene detenerse aquí a fin de comparar las líneas básicas, ya esbozadas, del desarrollo teológico del protestantismo de cara con el neopentecostalismo.

Si la teología protestante surgió de la comprensión de la fe como fundamento de la existencia interior, la naciente teología neopentecostal emergería de la comprensión de la esperanza como fundamento de dicha existencia interior. Dos convicciones primarias para los primeros pentecostales fueron la restauración de las prácticas y creencias de la iglesia del Nuevo Testamento, y la segunda venida de Cristo. Los cristianos deberían esperar experiencias apostólicas, desde los milagros hasta los ministerios apostólicos, puesto que una vida cristiana plenamente realizada debería preparar a los creyentes para el pronto regreso de Jesús (Tennison, 2005, pp. 107-108).

El fundamentarse en la fe (*fides*) como esencia de la existencia, hizo que el protestantismo, como religión, desarrollara la escucha/obediencia como actitud existencial, y la ética como teología. Asimismo, el pentecostalismo, al fundamentarse en la esperanza (*spes*) como

esencia de la existencia, desarrolló la espera como actitud existencial, y la escatología como su teología. De este breve esbozo sobre las líneas básicas de la teología pentecostal se puede concluir que la escatología constituye no solo su énfasis teológico característico, sino su esencia teológica.

### **Posición e importancia de la doctrina sobre la batalla espiritual en la teología neopentecostal**

En el neopentecostalismo americano de la segunda mitad del siglo XX y primera década del siglo XXI, tres doctrinas han conformado su tipo particular de teología: la doctrina sobre la guerra espiritual, la doctrina sobre la prosperidad y la doctrina sobre la súper fe.<sup>17</sup> Las dos últimas tuvieron su mayor auge entre la década de los años noventa del siglo XX y en la primera década del siglo XXI, mientras que la primera doctrina tuvo su época de esplendor en la década de los ochenta del siglo XX, coincidiendo con el *Satanic Panic* que se vivía en la cultura popular norteamericana (Hughes, 2021; y Victor, 1993).

Debido a la atención tan marcada que se fue dando a la súper fe y a la doctrina de la prosperidad a inicios del siglo XXI, la guerra espiritual fue cayendo en una suerte de olvido y casi marginación, máxime en virtud del auge de la aparición y aplicación de la psicología terapéutica en la vida de las iglesias neopentecostales. No obstante, la concepción metafísica de fondo, elaborada por la doctrina sobre la guerra espiritual, siguió presente en la predicación y el imaginario colectivo neopentecostal durante la primera década del siglo XXI (Ocaña, 2007, pp. 61-70; y Beltrán, 2004, pp. 106-107 y pp. 187-188).

### **Desarrollo de la escatología neopentecostal**

Lo esencial de la teología neopentecostal es el énfasis en el tipo particular de escatología que desarrolla, denominada como dispensacionalismo o, más exactamente, premilenarismo dispensacional. Trollinger (2004) explica que en este sistema escatológico:

Mientras que el premilenarismo tiene un linaje antiguo, el premilenarismo dispensacional —o simplemente dispensacionalismo— fue desarrollado por el fundador de la hermandad de Plymouth, John Nelson Darby en Gran Bretaña a mediados del siglo XIX. Darby viajó a Estados Unidos para

---

<sup>17</sup> Para una crítica a las dos últimas doctrinas mencionadas arriba hecha desde adentro del neopentecostalismo, véase a Hanegraaff (1992, pp. 59-103 [sobre la súper fe], y pp. 191-248 [sobre la prosperidad]). Una descripción sociológica de estas dos doctrinas se puede encontrar en Beltrán (2004, pp. 109-111). Para una crítica teológica, véase a Ocaña (2002).

plantear sus ideas, y sus discípulos promovieron exitosamente el dispensacionalismo en una serie de conferencias proféticas en los Estados Unidos a finales del siglo XIX. Pero fue la Biblia de Cyrus Scofield, una paráfrasis de la Biblia que apareció en 1909, la que cimentó la popularidad del dispensacionalismo entre los evangélicos conservadores. De acuerdo con el dispensacionalismo, la historia está controlada por fuerzas sobrenaturales. Si se lee literalmente la Biblia —de aquí la importancia de la inerrancia—, particularmente los libros de Daniel y Apocalipsis, ella provee una guía segura del pasado, presente y futuro de la historia humana. Usualmente, la historia es separada en siete eras o dispensas. En cada una, Dios prueba a los actos y fallos humanos; cada era termina con un juicio divino sobre los humanos, por ejemplo: el diluvio del Génesis. La actual dispensa, la era de la Iglesia, está marcada por una apostasía creciente de la iglesia institucional y una decadencia creciente de la civilización moderna. Pero al final de la era de la Iglesia —que será precedida por el regreso de los judíos a Palestina y el restablecimiento del Estado de Israel—, Cristo volverá en los aires (el rapto) por los creyentes fieles. Entonces el mundo sufrirá siete años de tribulación, los cuales incluyen el reinado del anticristo y la persecución de los judíos que se hayan convertido al cristianismo. El tiempo de la tribulación terminará con el regreso de Cristo y de los santos, quienes derrotarán al enemigo y establecerán el reino milenial cuya sede central será Israel. (pp. 345-346).

Lo que hace tan particular a la escatología neopentecostal es que, en lugar de estar dirigida a una experiencia interior racional, fundamentando y posibilitando así una ética cristiana, como era usual en la escatología católica y protestante (luterana y reformada), está dirigida hacia la experiencia interior-emocional (Kim, 2006, pp. 5-16; Chan, 1999). Y esto es comprensible, ya que el neopentecostalismo se ubica dentro de la pugna contra la Modernidad, centrando su interés en resaltar la emoción en oposición a la razón. Uno de los aspectos de más influencia de la Modernidad en la vida de las iglesias protestantes fue su participación en el desarrollo de su *corpus theologicum* y sus doctrinas. Su dinámica esencial consistió en la racionalización de la existencia, desgastando la vida de las iglesias protestantes, y degenerando en un eticismo rígido y racionalista.



Los movimientos revivalistas de los siglos XVIII-XIX son testimonio de este desgaste. Con ellos se buscaba oxigenar el protestantismo rígido. En ellos se debe buscar los orígenes del neopentecostalismo y su reforma de la Reforma. La segunda mitad del siglo XIX en América estuvo marcada por el entusiasmo religioso de las olas del revivalismo, la proliferación de grupos utópicos y el surgimiento del Adventismo.

Aunque la profecía de William Miller (profeta del Adventismo), según la cual el mundo se acabaría en 1844, no se cumplió, la interpretación de la escatología bíblica, especialmente de los libros de *Daniel* y *Apocalipsis*, continúa siendo muy popular entre los cristianos estadounidenses. Las detalladas cronologías inspiradas por el dispensacionalismo de Darby, junto con los elaborados cálculos de los adventistas, suscitan la expectativa de que el estudio de la profecía bíblica descubrirá el futuro al descifrar el código de la revelación divina. Según informa Snoeberger (2004, pp. 93-105) se debe tener en cuenta que, en el dispensacionalismo, además de la escatología y sus modelos cosmológicos, también tiene cierta inferencia los modelos de santificación, según la doctrina wesleyana de la segunda santificación.

Junto con Trollinger Jr. (2004, pp. 345-346), Boyer (1992), Heideman (1988, pp. 31-42) y Weber (1987), se puede afirmar que la inerrancia bíblica es crucial para el premilenarismo dispensacional. La doctrina de la inerrancia bíblica nace por la necesidad de sustentar la certidumbre en la esperanza escatológica del dispensacionalismo premilenarista.<sup>18</sup>

Además de la teología, en el desarrollo de la liturgia neopentecostal se puede observar también el crecimiento y la función de la doctrina de la guerra espiritual (Long, 2004, pp. 1153-1155; White, 1999, 1989). Esta tuvo gran auge solo en la década de los años ochenta del siglo XX, ya que se vio muy influenciada desde el principio por la escatología dispensacionista, con su revivalismo, derramamiento del Espíritu Santo y glosolalia (Beltrán, 2004, pp. 106-107 y pp. 187-188). Curiosamente, al tiempo que se editaban decenas de *best sellers* de guerra espiritual, también se prensaban discos de música sobre guerra espiritual. La liturgia neopentecostal de aquella época se poblaba de guerra espiritual.

---

18 El argumento se desarrolla de la siguiente manera: el pentecostalismo, donde surge la doctrina de la inerrancia bíblica, está fundamentado en la espera; tal espera necesita certidumbre para continuar. La inerrancia bíblica no surge del fundamento teológico del protestantismo, que es la fe, pues ella necesita inspección o escrutinio personal de la biblia para poder desarrollar una actitud existencial de escucha/obediencia. Así, el protestantismo, fundamentado en la fe, requiere de inspección personal de la biblia, es decir, de criterios y métodos de lectura, no de inerrancia bíblica.

En la década de los años noventa del mismo siglo, continuaba el auge litúrgico de la música de batalla espiritual, al tiempo que se iba ubicando en el centro litúrgico la oración masiva de liberación y sanaciones psicosomáticas multitudinarias (Hawn, 2004, pp. 1517-1524; Maynard-Reid, 2000).

Desde principios del siglo XXI hasta el presente, la liturgia pentecostal ha visto el desplazamiento casi completo de la guerra espiritual por la doctrina de la súper fe y de la prosperidad. Poco a poco, la doctrina de la guerra espiritual se ha desplazado del campo litúrgico hacia el teológico, es decir, a las doctrinas apocalípticas de diferentes ministerios, iglesias y libros de escatología dispensacionalista.<sup>19</sup> En la actualidad, también en la vida moral neopentecostal se ha desplazado la doctrina de la guerra espiritual ubicándose, en su lugar, la psicología, es decir, psicología terapéutica, la superación personal (charlas y talleres), y el coaching espiritual o coaching de vida (Beltrán, 2013, pp. 78-79; 2010, p. 59).

## **Conclusiones**

En Occidente, solo el movimiento neopentecostal sostuvo hasta principios del siglo XXI la singular versión de la lucha espiritual que ubica el campo de batalla en lo cognitivo. Esta doctrina se define básicamente como una lucha espiritual en la mente y por el dominio de la mente humana. Ni la tradición bíblica, ni la rabínica, ni el humanismo religioso europeo (Lutero, Calvino) definieron en categorías cognitivas la lucha espiritual. Por el contrario, en estas tradiciones la lucha se define en categorías volitivas. En este sentido, la doctrina neopentecostal opera una modificación en la doctrina cristiana sobre la lucha espiritual.

Además de obrar tal modificación, esta doctrina se distingue por la confusión no solo en su hermenéutica, sino en la existencia de posturas antagónicas entre sus autores representantes. Resulta significativo que algunos autores suscriben la καρδιογνώστης a los demonios, mientras otros no. Asimismo, esta confusión no solo tiene inferencia en el campo académico, sino que también recrea el campo de la religiosidad popular neopentecostal.

Recogidas en un plano más amplio y general, se podrían expresar las percepciones presentadas en este artículo, concentrándolas en tres grandes ámbitos teológicos:

<sup>19</sup> Por ejemplo, la serie novelada *Left Behind* (en dieciséis libros), de Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, junto con su exitosa versión en cine, con cuatro filmes hasta la fecha: *Left Behind: The Movie* (2000), *Left Behind II: Tribulation Force* (2002), *Left Behind III: World at War* (2005), y *Left Behind* (2014). Esta última contando con una famosa estrella de Hollywood como protagonista: Nicolas Cage.

*Ámbito moral.* La doctrina sobre la lucha espiritual opera una moralización de la existencia humana. A través de ciertos imperativos, ofrecidos con diferentes grados de aceptación según las imágenes escatológicas empleadas, esta doctrina busca, en el marco de la libertad, formar al hombre en la adopción responsable de decisiones. Tanto la literatura bíblica como la ascética, emplean la alegorización como instrumento estilístico/exegético para inculcar dicha teología del decisionismo. La literatura rabínica también utiliza la alegoría, pero según los cánones de la hermenéutica hebrea. La literatura pentecostal (junto a la apócrifa judeocristiana), usa imágenes escatológicas directas, no alegorías, para desarrollar toda una teología narrativa que se circunscribe a la fuerza moralizante de la poesía de lo anecdótico.

*Ámbito hermenéutico.* La literatura neopentecostal es esencialmente una hermenéutica estética reaccionaría a la Modernidad que, aunque copia el modelo analítico existencialista bíblico, no elabora una teología narrativa bíblica, es decir, comunitaria, sino una narrativa teológica individualista, en la cual impera la elaboración anecdótica de las vivencias espirituales de un yo que intenta imponerse sobre la percepción hermenéutica de una comunidad.

Esta hermenéutica neopentecostal no es un desarrollo de la hermenéutica protestante que, en esencia, es una hermenéutica humanista, sino que es una modificación de ella, con un principio teológico de suyo totalmente diferente, a saber, la esperanza, como motor de su escatología.

*Ámbito escatológico.* En la biblia observamos el desarrollo de la comprensión escatológica. En ella encontramos, lado a lado, una escatología final (apocalíptica), de carácter imperativo, junto con una escatología realizada, de cuño existencialista. Este fenómeno ha permitido que, a través de las diferentes hermenéuticas desarrolladas, la literatura neopentecostal comparta con la literatura apócrifa una escatología final, mientras que la literatura Reformada comparta junto con la ascética una escatología realizada.

## Referencias

- Anderson, N. (2001). Rompiendo las cadenas. Miami, Florida: Unilit.  
Anderson, N. (1991). Victoria sobre la oscuridad. Puebla: Unilit.  
Barth, K. (1959). Protestant Thought. New York: Harper & Row.  
Beltrán, W. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia, *Theologica Xaveriana*, 175, 57-85.

- Beltrán, W. (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 33, 41-62.
- Beltrán, W. (2004). Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá (Colección Mejores Trabajos de Grado) Facultad de Ciencias Humanas, Santafé de Bogotá: Universidad Nacional.
- Bentué, A. (1975). Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura, en: M. Arias Reyero (dir.), *Religiosidad y fe en América Latina* (61-67), Santiago de Chile: Editorial Mundo.
- Berkhof, H. (1962). *Cristo y los poderes*. Grand Rapids, Michigan: Tell.
- Block, M. (1993). *Guerra espiritual. Manual: Más que vencedores*. Medellín: El Redil.
- Boxall, I. (2023). *Uses of the Bible in Communities of Faith*". En: I. Boxall y B. C. Gregory (Eds.), *The New Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (356-373) Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1992). *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Brown, R. (1990). *Preparémonos para la Guerra*. Springdale, Pennsylvania: Whitaker House.
- Brown, R. (1986). *Él vino a dar libertad a los cautivos*. Springdale, Pennsylvania: Whitaker House.
- Bubeck, M. (1991). *Venciendo al adversario*. Grand Rapids, Michigan: Portavoz.
- Bultmann, R. (1976). *Der zweite Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cabezas, R. (1988). *Desenmascarado*. Miami, Florida: Unilit.
- Calvino, J. (1967). *Institución de la religión cristiana*. Edición preparada desde la traducción de Cipriano de Valera (1597). Buenos Aires/ Grand Rapids, Michigan: Nueva Creación.
- Casiday, A. (2021). *Rabbinic Inclinations and Monastic Thoughts: Evagrius Ponticus' Doctrine of Reasoning (logismoi) and Its Antecedents*. En: J.K. Aitken, H.M. Patmore, and I. Rosen-Zvi (Eds.). *The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity* (247-261) Cambridge: Cambridge University Press.
- Chan, S. (1999). *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Colunga, A. y Turrado, L. (1999). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio. Decima Editio. Madrid: BAC.

- Deiros, P. (1994). La demonología pentecostal-carismática, en: *Latinoamérica en llamas. Historia y creencias del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos* (235-249) Nashville, Tennessee: Editorial Caribe.
- Dochhorn, J. Rudnig-Zelt, S. y Wold, B. eds. (2016). *Das Böse, der Teufel und Dämonen - Evil, the Devil, and Demons* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testaments 2/412) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Elliger, K. y Rudolph, W. (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata opera A. Schenker*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Foster, M. (1984). *American Pentecostal Convergence and Divergence* (Tesis doctoral). Mississippi: Mississippi State University.
- Frankenberry, N., ed. (2004). *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Georgi, D. (2005). *The City in the Valley. Biblical Interpretation and Urban Theology* (SBL. Studies in Biblical Literature 7) Atlanta, Georgia: SBL Press.
- Girón, R. (1985). Análisis de la pastoral pentecostal en América Latina, *Pastoralia*, 7, 56-57.
- Greenstein, E. (1989). *Essays on Biblical Method and Translations* (Brown Judaic Studies, 92). Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Gondin, R. (1993). Ponencia 2. El evangelio de poder, en: *Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización*, Quito, 1992. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Guillaumont A. y Guillaumont, C. (1971). *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou Le Moine. Tomo 2* (Sources Chrétiennes 171) Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hammond, F. y Hammond, I. (1996). *Cerdos en la sala*. Miami, Florida: Unilit.
- Hanegraaff, H. (1992). *Cristianismo en crisis*. Miami, Florida: Unilit.
- Hanhart, R. (2006). *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera. Duo volumina in uno*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Hawn, C. (2004). Music, Global, en: H. Hillerbrand (Ed.), *The Encyclopedia of Protestantism. Tomo 3* (1517-1524) London/New York: Routledge.
- Hayford, J. y Hayford, M. (1994). *La Guerra del Reino*. Miami, Florida: Caribe.
- Heidemann, P. (1988). *Dispensational Theology*, *Chafer Theological Seminary Journal*, 4(3), 31-42.

- Heil, G. (1976). *Denys Areopagite, La hiérarchie céleste (Source Chrétiennes 58)* Paris: Éditions Du Cerf.
- Helmer, C., ed. (2006). *The Multivalence of Biblical Texts and Theological Meanings (SBL Symposium Series 37)* Atlanta, Georgia: SBL Press.
- Helmer, C., ed. (2005). *Biblical Interpretation. History, Context, and Reality (SBL Symposium Series 26)* Atlanta, Georgia: SBL Press.
- Hernández, J. (2024). *El יצר הרע en Pablo y en Evagrio: Origen, influencias y modificaciones. Argumenta Biblica Theologica*, 4(8), 87–113.
- Hodge, C. (1887). *Systematic Theology*. Tomo 1. New York: Scribner, Armstrong & Co.
- Hollenweger, W. (1965). *Dämonologie*, en: *Handbuch der Pfingstbewegung*. Tomo 1. (123-130) Genf: Switzerland.
- Hughes, S. (2021). *American Tabloid Media and the Satanic Panic, 1970-2000*. Philadelphia: Palgrave.
- Jüngel, E. (2004). *El evangelio de la justificación del impío (Verdad e Imagen 156)* Salamanca: Sígueme.
- Knaake, J., Kawerau, G., Dietsch, P., Drescher, K., y, Bebermeyer, G., eds. (1885). *D. Martin Luther's Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Tomo 3: *Psalmenvorlesung 1513-15 (Ps. 1 –84)*. Weimer: H. Böhlau.
- Kim, D. (2006). *Johannine Roots of Pentecostalism: Johannine Self-Understanding As an Archetype of Pentecostal Self-Understanding*, *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 9(1), 5-16.
- Koch, K. (1968). *Ocultismo y cura de almas*. Barcelona: CLIE.
- Lea, L. (1990). *Armas para la lucha espiritual*. Deerfield, Florida: Vida.
- Long, K. (2004). *Liturgy*, en: H. Hillerbrand (Ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*. Tomo 3 (1153-1155) London/New York: Routledge.
- Lutero, M. (1998). *Carta del Apóstol Pablo a los Romanos (Comentarios de Martin Lutero 2)* Trad. E. Sexauer. Barcelona: CLIE.
- Ocaña, M. (2002). *Los banqueros de Dios*. Lima: Ediciones Puma.
- Ocaña, M. (2007). *Haz de la tierra un cielo. Lectura apocalíptica del tiempo latinoamericano, Teología y Cultura*, 8, 61-70.
- Olson, R. (2004). *Evangelicalism, Theology*, en: H. Hillerbrand (Ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*. Tomo 2 (335-336) London/New York: Routledge.
- Maynard-Reid, P. (2000). *Diverse Worship: African-American, Caribbean and Hispanic Perspectives*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Menke, K. (2006). *Teología de la gracia (Verdad e Imagen 170)*. Salamanca: Sígueme.

- Murphey, E. (1987). *La guerra espiritual*. Santafé de Bogotá: SEPAL.
- Murphy, E. (1994). *Manual de guerra espiritual*. Miami, Florida: Vida.
- Nestle, E. y Aland, K. (2012). *Novum Testamentum Graece*. 28 revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft .
- Penn-Lewis, J. (1985). *Guerra contra los santos*. Barcelona: CLIE.
- Ramírez, L. (1995). *El principio reformado de la Sola Scriptura como un paradigma en la enseñanza de la Biblia en América Latina* (Tesis de Maestría) Medellín: Seminario Bíblico de Colombia.
- Riggs, R. (1980). *El espíritu mismo*. Miami, Florida: Editorial Vida.
- Rondeau, M., Géhin, P. y Cassin, M. (2021). *Évagre Le Pontique. Scholies aux Psaumes*. Tomo 1: Psaumes 1-70 (Sources Chrétiennes 614) Paris: Éditions Du Cerf.
- Russell, J. (2004). The Devil, en: H. Hillerbrand (Ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*. Tomo 2 (72-77) London/New York: Routledge.
- Sepúlveda, J. (1991). Reflexiones sobre el aporte pentecostal a la misión de la iglesia en América Latina, *Evangelio y Sociedad*, 11, 1-8.
- Sherman, D. (1991). *Guerra espiritual*. Minneapolis, Minneapolis: Betania.
- Snoeberger, M. (2004). Second Blessing Models of Sanctification and Early Dallas Dispensationlaism, *The Master's Seminary Journal*, 15(1), 93-105.
- Sorg, T. (1990). Corazón, en: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (Eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (339-341) 3ª ed. Salamanca: Sígueme.
- Storms, S. (2011). *Understanding Spiritual Warfare: A Comprehensive Guide*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Sullivan, F. (1972). The Pentecostal Movement, *Gregorianum*, 53, 237-266.
- Tennison, D. (2005). Charismatic Biblical Interpretation, en: K. Vanhoozer (Ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (107-108) Grand Rapids, Michigan: Baker Book.
- Troeltsch, E. (2005). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: FCE.
- Trollinger, W. Jr. (2004). Protestantism and Fundamentalism", en: A. McGrath y D. Mark (Eds.), *The Blackwell Companion to Protestantism* (345-346) (Blackwell Companions to Religion 7) Oxford, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2004).
- Victor, J. (1993). *Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend*. Chicago: Open Court.

- Vilanova, E. (1989). *Historia de la teología cristiana*. Tomo 2. Madrid: Herder.
- Weber, M. (1969). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, T. (1987). *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875–1982*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wernle, P. (1918). *Der evangelische Glaube. Nach den Hauptschriften der Reformatoren*. Tomo 1. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- White, J. (1999). *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press.
- White, J. (1989). *Protestant Worship: Traditions in Transition*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Witherington III, B. (2005). *The Problem with Evangelical Theology*. Waco, Texas: Baylor University.
- Wolff, H. (1974). *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Wrege, H. (2005). “καρδιογνώστης”, en: H. Balz y G. Schneider (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Tomo 1 (cols. 2199–2200). 3 ed. Salamanca: Sígueme.



ISSN: 2665-4369

# Argumenta Biblica Theologica

Revista de Teología y Estudios Bíblicos



**Editorial**  
Uniclaretiana