

TEOLOGÍA
de la
ORDENACIÓN
Informe del Comité de Estudio

NOVIEMBRE 2013



IGLESIA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA®
División Norteamericana

Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación de la División Norteamericana



Kyoshin Ahn, PhD
Secretario Asociado, División Norteamericana



Gordon G. Bietz, DMin
Director, Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación
Presidente, Southern Adventist University



Dedrick Blue, DMin
Pastor, Ephesus Seventh day Adventist Church
New York



Jo Ann Davidson, PhD
Profesora de Teología Sistemática
Seminario Teológico Adventista



Kendra Haloviak Valentine, PhD
Profesora Asociada, Estudios de Nuevo Testamento
Directora, Departamento de Estudios Bíblicos
H.M.S Richards Divinity School, Universidad de La Sierra



Lourdes Morales-Gudmundsson, PhD
Directora, World Languages Department
Universidad de La Sierra



Dwight K. Nelson, DMin
Senior Pastor, Pionner Memorial Church
Universidad Andrews



Leslie N. Pollard, PhD, DMin
Presidente, Oakwood University



Edwin E. Reynolds, PhD
Secretario, Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación
Profesor de Nuevo Testamento e Idiomas Bíblicos
Coordinador del Programa de Graduados de la Escuela de Religión Southern Adventist University



Stephen A. L. Richardson, MA, MDiv
Director Ministerial
Allegheny East Conference



Russell Seay, PhD
Profesor Asistente, Oakwood University



Tara J. VinCross, MDiv
Pastor, Chestnut Hill Seventh-day Adventist Church
and Reach Philadelphia Church Plant
Directora, Pennsylvania Youth Challenge



Clinton Wahlen, PhD
Director Asociado del Instituto de Investigación Bíblica
Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día



Ivan Williams, DMin
Director, Departamento Ministerial
División Norteamericana

CONTENIDO

- 4 RESUMEN DEL INFORME**
- 10 P&R**
- 14 MÉTODOS DE ESTUDIO DE LA BIBLIA**
- 24 HERMENÉUTICA Y LA ORDENACIÓN DE LA MUJER**
Kyoshin Ahn
- 36 ¿ES LA ORDENACIÓN DE LA MUJER UNA AMENAZA A NUESTRA UNIDAD?**
Gordon G. Bietz
- 42 ¿DEBE ORDENARSE A LAS MUJERES AL MINISTERIO?**
CONSIDERACIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO
Richard M. Davidson
- 104 ELENA DE WHITE, LAS MUJERES EN EL MINISTERIO Y LA ORDENACIÓN DE LA MUJER***
Denis Fortin
- 130 ¿ES BÍBLICA LA TEOLOGÍA DE LA PRIMACÍA?**
Kendra Haloviak Valentine
- 138 UN REPASO DE LA ORDENACIÓN EN LOS COMIENZOS DE LA IGLESIA ADVENTISTA**
Kendra Haloviak Valentine
- 150 LA AUTORIDAD DEL LÍDER CRISTIANO***
Darius Jankiewicz
- 166 REGRESO A LA CREACIÓN: UNA HERMENÉUTICA ADVENTISTA***
Jiří Moskala
- 190 “VUESTROS HIJOS Y VUESTRAS HIJAS”:
REFLEXIONES SOBRE EL LLAMADO DIVINO**
Dwight K. Nelson
- 202 TEOLOGÍA DE LA ORDENACIÓN**
Stephen A. L. Richardson
- 206 INFORME DE LA MINORÍA**
Edwin E. Reynolds y Clinton Wahlen
- 225 NOTAS FINALES**

RESUMEN DEL INFORME

Este informe es el producto de la asignación que nos hizo la División Norteamericana de llevar a cabo un estudio abarcante de la teología de la ordenación —su teoría e implicaciones prácticas— y de presentar nuestras conclusiones y recomendaciones para tomar alguna acción.

PROCESO

Desde Mayo del año 2012 nuestro multiforme comité de pastores, teólogos y administradores ha estado ocupado en una exploración cabal del tema de la ordenación, identificando reglamentos y prácticas actuales y considerando si es apropiado ordenar mujeres al ministerio pastoral en la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Además del estudio de las Escrituras, consideramos numerosos documentos, libros y expedientes, y emprendimos diversas tareas para una investigación en profundidad. Ejercimos un procedimiento de control mutuo leyendo juntos anteproyectos en voz alta, discutiendo nuestros hallazgos e incorporando reacciones de los colegas en la revisiones. Y oramos juntos, invitando al Espíritu a gobernar nuestro proceso y a guiarnos a toda verdad. El deseo unido de nuestro corazones ha sido glorificar a Dios y obedecer su voluntad.

DEFINICIÓN DE ORDENACIÓN

Entendemos que todos los creyentes son llamados y equipados —ungidos— por Dios para el servicio.

Los individuos son imbuidos por el Espíritu Santo con dones espirituales a fin de edificar el cuerpo de Cristo y cumplir la comisión evangélica, y en este sentido general todos los creyentes son “ordenados”.

El comité convino en la siguiente declaración como un punto común de referencia:

La ordenación es un reconocimiento formal y la autenticación de que Dios lo ha llamado a uno al ministerio de servir. La autenticación debiera entenderse como una ratificación que solo Dios puede dispensar. La ordenación no sustituye el llamado de Dios ni lo realza. La ordenación afirma el carácter genuino del llamado como habiendo portado el debido fruto de la obra del Espíritu Santo. Dios inicia el llamado y equipa al receptor aprobándolo. La persona acepta el llamado. El pueblo de Dios afirma el llamado.

RECOMENDACIONES

Mientras que las recomendaciones en este informe representan la posición de la abrumadora mayoría del comité, no todos concuerdan; sin embargo, el

El Espíritu Santo inspiró a los escritores de la Biblia con pensamientos, ideas e información objetiva; a su vez ellos expresaron esto en sus propias palabras. Por lo tanto las Escrituras son una unión indivisible de elementos humanos y divinos, ninguno de los cuales debiera ser destacado a expensas del otro.

Documento, "Métodos de Estudio de la Biblia"

comité se mantiene unánimemente de acuerdo en la siguiente declaración:

Creemos que un individuo, como un adventista del séptimo día enteramente comprometido con la plena autoridad de la Escritura, puede elaborar un caso defendible en favor o en oposición a la ordenación de la mujer al ministerio evangélico, aunque cada uno de nosotros vea una posición como más fuerte y persuasiva que la otra.

Como una culminación de nuestro estudio, el comité somete la siguiente recomendación para ser implementada por la División Norteamericana.

RECOMENDACIÓN 1

En armonía con nuestro estudio bíblico, recomendamos que la ordenación al ministerio evangélico, como una afirmación del llamado de Dios, sea conferida por la iglesia a hombres y a mujeres.

Debido a que la Biblia no se refiere directamente a la ordenación de la mujer, y debido a que la evidencia basada en un principio no es ni completa ni irrefutable, puede esperarse que puedan extraerse conclusiones discrepantes por estudiantes de la Palabra de

Dios igualmente sinceros y competentes. Creemos que el enfoque interpretativo adoptado por la Iglesia Adventista del Séptimo Día como está explicado en el documento "Métodos para el Estudio de la Biblia", puede permitir que miembros que creen en la Biblia tengan diferencias de opinión sobre este asunto. A la luz de esto, sometemos esta recomendación adicional:

RECOMENDACIÓN 2

El comité recomienda humildemente que la División Norteamericana apoye que se autorice a cada división a considerar, a través de la oración y bajo la dirección del Espíritu Santo, su enfoque más apropiado para la ordenación de la mujer al ministerio evangélico.

Lo que sigue en este informe es un resumen de los puntos claves de nuestro estudio, incluyendo evidencias de la Escritura y de los escritos de Elena de White, los cuales consideramos que apoyan abrumadoramente la ordenación de la mujer en la Iglesia Adventista del Séptimo Día. En este informe se provee un análisis en profundidad de los principales temas, como también un informe de la minoría.

HISTORIA

Nuestros primeros fundadores fueron reacios a organizar [en la iglesia], no queriendo repetir los errores de otras iglesias de la época en lo que parecía exaltarse la autoridad humana. Sin embargo, en el interés de contener la amenaza de una confusión causada por maestros falsos, “no autorizados”, y en respuesta a visiones de Elena de White a comienzos de la década de 1850 y al estudio diligente de la Biblia, se dieron pasos para organizar. Los predicadores eran “puestos aparte”, generalmente por la imposición de las manos, como la indicación oficial de aprobación.

A lo largo de la historia de la Iglesia Adventista, no ha sido aclarado formalmente el rol de la mujer. Surgieron discusiones en los comienzos de la iglesia acerca de algunos de los textos controversiales en la Biblia en relación al influyente rol público de Elena de White, lo que era inusual para una mujer en ese tiempo. Mujeres han prestado servicio como predicadoras con licencia, evangelistas, secretarías de asociaciones, tesoreras de la Asociación General, y en muchos otros puestos. Tan tempranamente como en 1881, fue presentada a la Sesión de la Asociación General una resolución recomendando la ordenación de mujeres al ministerio, pero después de ser remitida al Comité Ejecutivo de la Asociación

General, no se tomó ningún acuerdo. Ciento treinta años más tarde, después de numerosas resoluciones, estudios, reuniones, recomendaciones y votos, un pedido a la Sesión de la Asociación General de 2010 condujo al actual estudio mundial de la teología de la ordenación.

Antes de ello, las resoluciones de la Sesión de la Asociación General han mantenido siempre que la mujer no sea ordenada al oficio pastoral, en parte por la preocupación de que la iglesia global no estaba lista para ello. Recientes decisiones de uniones de Norteamérica de ordenar mujeres pastoras condujo a la necesidad urgente de alcanzar una resolución del asunto.

HERMENÉUTICA

Una comprensión de la influencia de la hermenéutica es útil para identificar las diferencias en las maneras individuales de discernir el significado de la Escritura. La hermenéutica, la ciencia de la interpretación, considera todos los factores que influyen en la cosmovisión. La hermenéutica bíblica se refiere específicamente a los principios y práctica de interpretar la Escritura.

Temprano en nuestro proceso de estudio, el comité reconoció unánimemente como una guía los principios delineados en el documento los

Los escritores de la Biblia eran los escribientes de Dios, no su pluma.

Mensajes Selectos 1, 24

“Métodos de Estudio de la Biblia”, el cual fue votado y publicado por la Iglesia Adventista del Séptimo Día en 1986 para proveer los parámetros para el estudio de la Escritura.

El modelo que figura abajo ayuda a ilustrar la extensión de los enfoques compatibles con el documento “Métodos del Estudio de la Biblia”. El lado de “no inspiración” del continuo representa la idea de que la Biblia no está inspirada divinamente y debiera ser considerada como cualquier otra obra literaria. El lado de la “infalibilidad bíblica” representa la idea de que Dios dictó las palabras precisas de la Escritura. El enfoque adventista tradicional de interpretar la Escritura revela un camino centrista de “inspiración del pensamiento”.

Puesto que los diferentes enfoques hermenéuticos pueden conducir a diversas interpretaciones, se desprende que de enfoques diseñados por los puntos más distantes en el continuo —aun aquellos dentro

de la porción central representando pautas adventistas tradicionales— pueden extraerse conclusiones conflictivas para las cuales no hay un mandato bíblico claro, inequívoco.

PRIMACÍA

El debate de décadas sobre el papel de la mujer en el liderazgo de la Iglesia Adventista del Séptimo Día es complejo y sensitivo. Aquellos que están en desacuerdo con la ordenación de la mujer a los oficios de anciana y pastora generalmente concuerdan armoniosamente respecto a la mayoría de las facetas de la discusión, a saber, que la mujer también ha sido creada a la imagen de Dios; que ha sido creada del mismo valor que los hombres; que aporta dones igualmente valiosos a la iglesia; y que también trae contribuciones exclusivamente femeninas a la misión del cuerpo de Cristo.

El acuerdo se rompe en torno a pasajes de la Escritura que han sido asociados con el concepto de primacía. Generalmente, aquellos que se abstendrían firmemente de ordenar a mujeres a los oficios de pastora o anciana se oponen a la ordenación de las mujeres a roles de liderazgo, sosteniendo que una lectura llana de la Escritura no permite a las mujeres ejercer autoridad espiritual sobre los

Continuo de enfoques hermenéuticos



hombres. Otros creen que la primacía bíblica no se aplica a roles de liderazgo en la iglesia sino que se limita a aplicarse al papel del esposo como siervo-líder en el hogar. Otros aun contienden que la primacía no es siquiera un concepto bíblico, sino más bien un término relativamente moderno y que la palabra original griega para *cabeza* (*kephalē*), denota *fuentes*, no *dirigente*. Los tales arguyen que la posición jerárquica no es el punto, y que la interpretación correcta de estos pasajes desafiantes depende de la comprensión del contexto en el cual fueron escritos.

La mayoría de los miembros del comité no consideran la cuestión de la primacía como una barrera para ordenar a las mujeres al ministerio pastoral.

UNIDAD

Algunos pueden estar preocupados pensando que la unidad de la Iglesia mundial se ve comprometida si miembros en algunas regiones practican la ordenación de mujeres mientras que otros no lo hacen. En su sentido supremo, la unidad se caracteriza por la unidad con Dios y la unidad mutua, como dijo Jesús en su oración en Juan 17. Sin embargo, la unidad debe diferenciarse de la uniformidad, lo que implica invariabilidad.

En referencia a la unidad que Jesús identificó, nuestras doctrinas constituyen el terreno común sobre el cual nuestra denominación está organizada. Para la Iglesia Adventista del Séptimo Día, las 28 Creencias Fundamentales son las doctrinas en común. Están adoptadas oficialmente y se las considera escriturísticamente claras. Otras cuestiones

no delineadas inequívocamente en la Escritura están sujetas a interpretaciones diversas. Debido a que puede elaborarse un caso razonable, basado escrutinísticamente, en favor o en oposición a la ordenación de las mujeres al ministerio pastoral, un mandato de alcance mundial no es práctico ni necesario.

En años recientes, la Asociación General ha establecido pólizas reconociendo a las mujeres en papeles de liderazgo: la ordenación de diaconisas y ancianas y el comisionarlas como pastoras. Aunque estas pólizas no son practicadas en todas las regiones del mundo, la Iglesia ha permanecido como una organización única y de alcance mundial. Es la conclusión del comité de estudio que diferencias de opinión y práctica en este asunto no constituye desunión en Cristo ni en la Iglesia.

Desde la primera resolución recomendando la ordenación de la mujer en 1881, miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día han debatido intensamente, sin alcanzar consenso, la conveniencia de ordenar a mujeres al ministerio evangélico. En 1973 la Asociación General hizo su primer nombramiento formal de un comité para estudiar el papel de la mujer en la Iglesia. Cuarenta años más tarde, es la recomendación de este Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación de la División Norteamericana que la ordenación al ministerio evangélico, como una afirmación del llamado de Dios, sea conferida por la Iglesia Adventista del Séptimo Día a hombres y a mujeres. ■

Sometido por el
Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación
División Norteamericana
Noviembre 2013



¿CUÁL ES EL PROPÓSITO DE LA ORDENACIÓN?

La ordenación sirve para sancionar formalmente a un individuo para el propósito de cumplir la misión global de la iglesia (Mateo 24:14; 28:19-20). El cuerpo mundial acepta de buena fe lo que ha sido ratificado localmente (v.gr., carta introductoria de Pablo exhortando a las congregaciones a recibir cordialmente a Timoteo, como quien ha sido debidamente entrenado y comisionado). Mientras que la ordenación otorga una sanción especial, no imbuye al individuo con una capacidad o perspicacia espiritual adicional. No eleva al recipiente por encima de los laicos ni concede ninguna dispensación especial de gracia. Sin embargo, no debe trivializarse la ordenación como un proceso automático que sigue a un tiempo determinado de esfuerzo y entrenamiento.

¿ACASO NO SE OPONE LA BIBLIA A LA ORDENACIÓN DE LAS MUJERES?

Aunque la palabra *ordenación* no aparece en la Biblia, se hace referencia al concepto usando otros términos tales como *imposición de las manos* y *ungimiento*. La Biblia no menciona género en referencia al tema.

PUESTO QUE LA BIBLIA GUARDA SILENCIO ACERCA DE LA ORDENACIÓN DE LA MUJER, ¿NO SERÍA ACONSEJABLE NO ORDENARLAS?

Cuando la Escritura no se refiere a temas específicos, se considera una práctica correcta, aceptable, aplicar principios extraídos de la Biblia. Jaime y

Elena White siguieron esta práctica en un ejemplo citado en *Review and Herald* (Abril 26, 1860):

Si se preguntara, ¿Dónde están los claros textos de la Escritura que sostienen que la iglesia puede legalmente ser dueña de propiedades? Replicamos: La Biblia no provee ninguno; ni dice que debiéramos tener un periódico semanal, una imprenta a vapor, que debiéramos publicar libros, construir lugares de adoración, y enviar carpas. Jesús dice: “Así alumbre vuestra luz delante de los hombres”; pero él no da todos los detalles sobre cómo se hará esto. Se deja a la iglesia para que avance en la gran obra, orando en busca de dirección divina, actuando en base a los planes más eficientes para su cumplimiento. Creemos que es seguro ser gobernados por la siguiente REGLA: Debieran emplearse todos los medios que, de acuerdo con un sano juicio, harán avanzar la causa de la verdad y que no estén prohibidos por claras declaraciones de la Escritura.

¿ACASO NO DICE LA BIBLIA QUE LAS MUJERES NO DEBIERAN HABLAR EN LA IGLESIA?

En 1 Corintios 14:34 (RVR, 1960), Pablo escribe: “Vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice”.

Los principios para interpretar la Escritura (publicados por la Iglesia Adventista en el documento “Métodos de Estudio de la Biblia”, incluido en este informe) anima a considerar el contexto cultural para la interpretación de textos. La Iglesia

Preguntas comunes sobre la ordenación de la mujer

Adventista considera la declaración de Pablo como una aplicación cultural hecha para circunstancias locales.

SI LA IGLESIA ADVENTISTA COMENZARA A ORDENAR A LAS MUJERES, ¿ABRIRÍA ESO TAMBIÉN EL CAMINO PARA TOLERAR LA CONDUCTA HOMOSEXUAL?

La Biblia hace varias referencias claras, directas, condenando la conducta homosexual, pero no se refiere directamente a la ordenación de las mujeres. La Biblia eleva constantemente a las mujeres por encima de las normas culturales locales que tendían a degradarlas.

¿NO DEBIERA LA BIBLIA SER SIEMPRE TOMADA LITERALMENTE?

Los enfoques para la interpretación bíblica van desde suponer que la Escritura no está inspirada en absoluto hasta sostener que cada palabra fue “dictada” por Dios. El enfoque para la interpretación bíblica adoptado oficialmente por la Iglesia Adventista del Séptimo Día reconoce la inspiración del pensamiento, no la interpretación literal palabra por palabra. (Ver el documento “Métodos para el Estudio de la Biblia”, incluido en este informe.)

En la introducción de *El Conflicto de los Siglos* (pp. 7, 8), Elena de White explica que las verdades de Dios están escritas en el lenguaje humano:

La Biblia nos muestra a Dios como autor de ella; y sin embargo, fue escrita por manos humanas, y la diversidad de estilo de sus diferentes libros muestra la individualidad de cada uno de sus

escritores. Las verdades reveladas son todas inspiradas por Dios (2 Timoteo 3:16), y con todo están expresadas en palabras humanas. Y es que el Ser supremo e infinito iluminó con su Espíritu la inteligencia y el corazón de sus siervos. Les daba sueños y visiones y les mostraba símbolos y figuras; y aquellos a quienes la verdad fuera así revelada, revestían el pensamiento divino con palabras humanas.

SI INTERPRETAMOS LA BIBLIA COMO FAVORABLE HACIA LA ORDENACIÓN DE LA MUJER, ¿ABRE ESO EL CAMINO PARA PERMITIR CASI CUALQUIER COSA?

Cada uno interpreta la Biblia de acuerdo con su cosmovisión personal, aun aquellos que abrazan un enfoque literalista de la Escritura.

Cuando la Biblia no parece ofrecer una directiva clara e incuestionable sobre un tema, usamos un enfoque basado en principios, que considera ejemplos similares o relacionados en la Escritura. La interpretación de la Biblia no es una ciencia matemática, pero depende de la dirección del Espíritu que conduce a toda verdad (Juan 16:13). El seguir los principios bíblicos es una salvaguardia contra “permitir casi cualquier cosa”.

PARECE QUE LAS DENOMINACIONES QUE ORDENAN A MUJERES TAMBIÉN ORDENAN A HOMOSEXUALES PRACTICANTES. ¿DEBIÉRAMOS SEGUIR SU EJEMPLO?

La Iglesia Adventista no busca seguir el ejemplo de otros. Antes bien, hemos estudiado la Escritura

y examinado numerosos recursos que nos han conducido a nuestras recomendaciones. Durante un período de más de dos años el Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación de la DNA ha investigado este tema; pero desde 1881, cuando fue presentada a la Sesión de la Asociación General una resolución recomendando la ordenación de la mujer al ministerio, han estado bajo análisis preguntas sobre la ordenación.

La Iglesia Adventista ha tenido continuamente una visión para elevar a la raza humana regresando al modelo encontrado en el Jardín del Edén. Dos ilustraciones de esto son la observancia del sábado y el vegetarianismo. Al elevarse la teología del modelo del Edén, junto con las directas referencias bíblicas que condenan la conducta homosexual en el Antiguo y el Nuevo Testamento, se impide a nuestra iglesia ordenar a los que están comprometidos con la conducta homosexual. Sin embargo, la Biblia no se refiere directamente a la ordenación de la mujer y de continuo eleva a las mujeres por encima de las normas culturales de la época.

¿ES LA ORDENACIÓN DE LA MUJER LA RESPUESTA DE NUESTRA IGLESIA AL MOVIMIENTO FEMINISTA, Y SERÍA ENTONCES UNA FORMA DE SEGUIR AL MUNDO?

La ordenación de la mujer fue primeramente propuesta de modo formal en la Iglesia Adventista en 1881 cuando fue presentada una resolución a la Sesión de la Asociación General. (Esa resolución fue remitida al Comité Ejecutivo de la Asociación General, y no se efectuó ningún acuerdo.) En los últimos 50 años, la ordenación de la mujer ha sido formalmente investigada y debatida dentro del adventismo. Las recomendaciones del Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación de la División Norteamericana son el resultado del

estudio con oración de la Escritura y la historia, de la teoría y la práctica, y no un intento de acomodarse a las normas del mundo.

¿ACASO NO ENSEÑA LA BIBLIA QUE UNA MUJER NO DEBE TENER AUTORIDAD SOBRE UN HOMBRE?

En la mayoría de los casos donde hay un desacuerdo sobre si las mujeres debieran ser ordenadas como pastoras y ancianas, la cuestión de la primacía es el punto de contención.

Generalmente, aquellos que se abstendrían firmemente de ordenar a las mujeres a los oficios de pastora o de anciana se oponen al nombramiento de mujeres a roles de liderazgo, sosteniendo que una lectura llana de la Escritura no permite a las mujeres a ejercer autoridad espiritual sobre los hombres. Otros creen que la primacía bíblica no se aplica a roles de liderazgo en la iglesia sino que se limita a aplicarse al papel del esposo como siervo-líder en el hogar. Aun otros contienden que la primacía no es siquiera un concepto bíblico, sino un término relativamente moderno y que la palabra griega original para *cabeza* (*kephalē*), denota fuente, no líder. Estos arguyen que la posición jerárquica no es el punto de contienda, y que la interpretación correcta de estos pasajes desafiantes depende de la comprensión del contexto en el cual fueron escritos.

El Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación de la DNA sostiene que la cuestión de la primacía no es una barrera para ordenar a mujeres como pastoras.

¿ACASO NO ESTÁ EN RIESGO LA UNIDAD DE LA IGLESIA SI SOLO ALGUNAS PARTES DEL MUNDO ORDENAN A LAS MUJERES?

Hay ministros ordenados al ministerio en nuestra iglesia hoy que no serían efectivos en todas partes

del mundo debido al idioma y la cultura. La idoneidad para un cargo es un factor de capital importancia cuando un ministro es nombrado para una posición. La aceptación de la diversidad en las diferentes divisiones trae unidad, no desunión.

En décadas recientes, la Asociación General ha aprobado reglamentos reconociendo a mujeres en roles de liderazgo: la ordenación de diaconisas y ancianas y que las pastoras estén comisionadas. Aunque estos reglamentos no se practican en todas las regiones del mundo, la Iglesia ha permanecido única y de alcance mundial.

SI DIOS HUBIERA TENIDO LA INTENCIÓN DE QUE MUJERES FUESEN DIRIGENTES DE LA IGLESIA, ¿NO HABRÍA JESÚS INCLUIDO A MUJERES COMO DISCÍPULAS?

El círculo íntimo de discípulos de Jesús no solamente estaba compuesto exclusivamente de varones, sino que tampoco incluía a esclavos, a esclavos liberados, a gentiles y a personas de color. Se menciona a las mujeres como siguiendo a Jesús, pero viajar tiempo completo con él habría sido visto con recelo y desaprobación. Habría suscitado preguntas en cuanto a si Jesús y también los otros discípulos estaban actuando en forma apropiada. Incluir discípulas mujeres habría menoscabado el ministerio de Jesús. Parece que su elección fue en consideración a la cultura de la época.

¿LOS FUNDADORES DE LA IGLESIA ADVENTISTA APOYABAN A PASTORES MUJERES?

En la *Review and Herald* (Enero 15, 1901), Elena de White declara: “Es el acompañamiento del Espíritu

Santo de Dios el que prepara a obreros, hombres y mujeres, para llegar a ser pastores del rebaño de Dios”.

¿ACASO EL HECHO DE QUE TODOS LOS SACERDOTES DEL ANTIGUO TESTAMENTO ERAN HOMBRES NO DEMUESTRA QUE LAS MUJERES NO ESTABAN DESTINADAS A OCUPAR POSICIONES DE LIDERAZGO EN LA IGLESIA?

Es verdad que los sacerdotes del Antiguo Testamento eran exclusivamente varones; también eran escogidos de una sola tribu, los levitas. El sistema levítico incluía docenas de ordenanzas que no deben practicarse hoy, como el sacrificio de los corderos. El sacerdocio del Antiguo Testamento no es el modelo para el ministerio cristiano del Nuevo Testamento.

¿ESTABA ELENA DE WHITE EN FAVOR DE LA ORDENACIÓN DE LA MUJER?

El Centro White ha llegado a la conclusión de que Elena de White no asumió una posición formal respecto a la ordenación de las mujeres.

En la *Review and Herald* (Julio 9, 1895) la Sra. White dijo: “Las mujeres que están dispuestas a consagrar algo de su tiempo al servicio del Señor debieran ser nombradas para visitar a los enfermos, velar por los jóvenes y ministrar a las necesidades de los pobres. Debieran ser apartadas para esta obra mediante la oración y la imposición de las manos”.

En la *Review and Herald* (Enero 2, 1879), ella dijo: “En la gran obra de predicar la verdad se necesita la influencia refinadora y delicada de mujeres cristianas”. ■

MÉTODOS DE ESTUDIO DE LA BIBLIA

Estudio de la Biblia: presuposiciones, principios y métodos

1. PREÁMBULO

Esta declaración está dirigida a todos los miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día con el propósito de proveer pautas sobre cómo estudiar la Biblia, tanto al erudito bíblico entrenado como a otros.

Los adventistas del séptimo día reconocen y aprecian las contribuciones de aquellos eruditos bíblicos a lo largo de la historia que han desarrollado métodos útiles y confiables del estudio de la Biblia compatibles con las afirmaciones y enseñanzas de la Escritura. Los adventistas se han comprometido a aceptar la verdad bíblica y están dispuestos a seguirla, usando todos los métodos de interpretación consistentes con lo que la Escritura dice de sí misma. Estos están bosquejados en las presuposiciones detalladas abajo.

En décadas recientes el método más prominente en el estudio de la Biblia ha sido conocido como el método histórico-crítico. Los eruditos que usan este método, como se lo formula clásicamente, operan sobre la base de presuposiciones las cuales, previamente al estudio del texto bíblico, rechazan la confiabilidad de relatos de milagros y otros eventos sobrenaturales narrados en la Biblia. Aun un uso modificado de ese método que retiene el principio del criticismo el cual subordina la Biblia a la razón humana es inaceptable para los adventistas.

El método histórico-crítico minimiza la necesidad de la fe en Dios y la obediencia a sus mandamientos. Además, debido a que dicho método le resta énfasis al elemento divino en la Biblia

como un libro inspirado (incluyendo su resultante unidad) y menosprecia o malentende la profecía apocalíptica y las porciones escatológicas de la Biblia, instamos a los estudiantes adventistas de la Biblia a no depender del uso de las presuposiciones y las deducciones resultantes asociadas al método histórico-crítico.

En contraste con el método histórico-crítico y las presuposiciones, creemos que es útil exponer los principios del estudio de la Biblia que son consistentes con las enseñanzas de las Escrituras mismas, que preservan su unidad y que se basan en la premisa de que la Biblia es la Palabra de Dios. Dicho enfoque nos conducirá a una experiencia con Dios satisfactoria y provechosa.

2. PRESUPOSICIONES QUE SURGEN DE LAS AFIRMACIONES DE LA ESCRITURA

a. Origen

- (1) La Biblia es la Palabra de Dios y constituye el medio primario y autorizado por el cual él se revela a los seres humanos.
- (2) El Espíritu Santo inspiró a los escritores bíblicos con pensamientos, ideas e información objetiva; a su vez ellos expresaron estas ideas en sus propias palabras. Por lo tanto las Escrituras son una unión indivisible de elementos humanos y divinos, ninguno de los cuales debiera ser destacado a expensas del otro (2 Pedro 1:21; ver *El Conflicto de los Siglos*, 7-9).

- (3) Toda la Escritura es inspirada por Dios y vino a través de la obra del Espíritu Santo. Sin embargo, no vino en una cadena continua de revelaciones ininterrumpidas. A medida que el Espíritu Santo comunicaba la verdad al escritor bíblico, cada uno escribía como era movido por el Espíritu Santo, enfatizando el aspecto de la verdad que era impulsado a subrayar. Por esta razón el estudiante de la Biblia obtendrá una comprensión cabal de cualquier tema al reconocer que la Biblia es su mejor intérprete y cuando se estudia como un todo representa una verdad sólida y armoniosa (2 Timoteo 3:16; Hebreos 1:1,2; *Mensajes selectos*, t. 1, pp. 21-23; *El conflicto de los siglos*, 8, 9).
 - (4) Aunque fue dada a aquellos que vivían en un contexto del antiguo Cercano Oriente y el Mediterráneo, la Biblia trasciende su trasfondo cultural para servir como la Palabra de Dios para todos los contextos culturales, raciales y situacionales de todos los siglos.
- b. Autoridad
- (1) Los sesenta y seis libros del Antiguo y el Nuevo Testamentos son la revelación clara e infalible de la voluntad de Dios y de su salvación. La Biblia es la Palabra de Dios y ella sola es la norma por la cual debe probarse toda enseñanza y experiencia (2 Timoteo 3:15, 17; Salmo 119:105; Proverbios 30:5, 6; Isaías 8:20; Juan 17:17; 2 Tesalonicenses 3:14; Hebreos 4:12).
 - (2) La Escritura es un registro auténtico, fidedigno de la historia y de los hechos de Dios en la historia. Provee la interpretación teológica normativa de esos hechos. Los hechos sobrenaturales revelados en la Sagrada Escritura son históricamente ciertos. Por ejemplo, los capítulos 1-11 de Génesis son un relato factual de eventos históricos.
 - (3) La Biblia no es como otros libros. Es una mezcla indivisible de lo divino y lo humano. Su registro de muchos detalles de la historia secular es solidario a su propósito general de transmitir la historia de la salvación. Mientras que a veces puede haber procedimientos paralelos empleados por estudiantes de la Biblia para determinar datos históricos, las técnicas usuales de investigación histórica, basadas como están en presuposiciones humanas y enfocadas en el elemento humano, son inadecuadas para interpretar las Escrituras, las cuales son una fusión de lo divino y lo humano. Solo un método que reconoce plenamente la naturaleza indivisible de las Escrituras puede evitar una distorsión de su mensaje.

- (4) La razón humana está sujeta a la Biblia, no es igual a ella ni está por encima de ella. Las presuposiciones respecto a las Escrituras deben estar en armonía con las afirmaciones de las Escrituras y estar sujetas a corrección por parte de las mismas (1 Corintios 2:1-6). Dios quiere que la razón humana sea usada en su alcance total, pero dentro del contexto y bajo la autoridad de su Palabra, en vez de estar independiente de ella.
- (5) La revelación de Dios en toda la naturaleza, cuando es debidamente entendida, está en armonía con la Palabra escrita, y debe interpretarse a la luz de las Escrituras.

3. PRINCIPIOS PARA ABORDAR LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA

- a. El Espíritu capacita al creyente para aceptar, comprender, y aplicar la Biblia a la vida de uno mientras la persona busca poder divino para rendir obediencia a todos los requerimientos de la Escritura y para apropiarse personalmente de todas las promesas bíblicas. Solo aquellos que siguen la luz ya recibida pueden esperar que recibirán iluminación adicional del Espíritu (Juan 16:13, 14; 1 Corintios 2:10-14).
- b. La Escritura no puede ser interpretada correctamente sin la ayuda del Espíritu Santo, porque es el Espíritu quien capacita al creyente para comprender y aplicar la Escritura. Por lo tanto, cualquier estudio de la Palabra debiera comenzar con un pedido de la dirección y la iluminación del Espíritu.
- c. Aquellos que emprenden el estudio de la Palabra deben hacerlo con fe, con el espíritu humilde de un aprendiz que busca oír lo que la Biblia está diciendo. Deben estar dispuestos

a someter todas las presuposiciones, opiniones y conclusiones de la razón al juicio y corrección de la Palabra. Con esta actitud el estudiante de la Biblia puede acudir directamente a la Palabra, y con un estudio cuidadoso puede llegar a una comprensión de lo esencial de la salvación aparte de cualquier explicación humana, por útil que sea. Para tal persona el mensaje bíblico llega a ser significativo.

- d. La investigación de la Escritura debe caracterizarse por un deseo sincero de descubrir y obedecer la voluntad y la palabra de Dios en vez de buscar apoyo o evidencias para ideas preconcebidas.

4. MÉTODOS DE ESTUDIO DE LA BIBLIA

- a. Escoja para estudiar una versión de la Biblia que es fiel al significado contenido en los idiomas en los cuales la Biblia fue escrita originalmente, dando preferencia a traducciones hechas por un grupo amplio de eruditos y publicada por un editor general en lugar de traducciones patrocinadas por una denominación particular o un grupo con miras estrechas.

Ejerza cuidado de no basar puntos doctrinales importantes en una sola traducción o versión de la Biblia. Los eruditos bíblicos de experiencia usarán textos griegos y hebreos, lo que los capacita también para examinar diversos textos de antiguos manuscritos de la Biblia.

- b. Escoja un plan definido de estudio, evitando enfoques sin orden ni propósito. Se sugieren planes de estudio como los siguientes:
 - (1) Análisis del mensaje libro por libro.
 - (2) Método de versículo por versículo.

- (3) Estudio que busca una solución bíblica a un problema específico de la vida, satisfacción bíblica a una necesidad específica, o una respuesta bíblica a una pregunta específica.
 - (4) Estudio por temas (fe, amor, segunda venida y otros).
 - (5) Estudio de palabras.
 - (6) Estudio biográfico.
- c. Procure captar el significado simple y más obvio del pasaje bíblico que está siendo estudiado.
 - d. Procure descubrir los principales temas fundamentales de la Escritura como se encuentren en textos individuales, pasajes y libros. Dos temas básicos, relacionados entre sí, corren a lo largo de la Escritura: (1) La persona y la obra de Cristo; y (2) la perspectiva de la gran controversia que abarca la autoridad de la Palabra de Dios, la caída del hombre, la primera y la segunda venida de Cristo, la exoneración de Dios y su ley, y la restauración del plan divino para el universo. Estos temas han de extraerse de la totalidad de la Escritura y no imponerlos a la misma.
 - e. Reconozca que la Biblia es su propio intérprete y que el significado de palabras, textos y pasajes se determina mejor comparando diligentemente escritura con escritura.
 - f. Estudie el contexto del pasaje bajo consideración relacionándolo con las oraciones y párrafos que preceden y siguen inmediatamente al pasaje bajo estudio. Trate de relacionar las ideas del pasaje con la línea de pensamiento del libro completo de la Biblia.
 - g. En la medida de lo posible averigüe las circunstancias históricas en las cuales el pasaje fue escrito por los escritores bíblicos bajo la dirección del Espíritu Santo.
 - h. Determine el tipo literario que el autor está usando. Algunos materiales bíblicos están compuestos de parábolas, proverbios, alegorías, salmos y profecías apocalípticas. Siendo que muchos autores bíblicos presentaron gran parte de su material como poesía, es útil usar una versión de la Biblia que presente este material en estilo poético, porque los pasajes que emplean recursos imaginativos no deben interpretarse en la misma manera que la prosa.
 - i. Hay que reconocer que un texto bíblico determinado no puede amoldarse en cada detalle a las categorías literarias actuales. Sea cauteloso en no forzar estas categorías al interpretar el significado del texto bíblico. Es una tendencia humana encontrar lo que uno busca, aun cuando el autor no tenía tal intención.
 - j. Tome nota de la gramática y la construcción de la oración a fin de descubrir el significado del autor. Estudie las palabras claves del pasaje comparando su uso en otras partes de la Biblia mediante una concordancia y con la ayuda de diccionarios bíblicos y corrientes.
 - k. En conexión con el estudio del texto bíblico, explore los factores históricos y culturales. La arqueología, la antropología y la historia pueden contribuir a que se comprenda el significado del texto.
 - l. Los adventistas del séptimo día creen que Dios inspiró a Elena de White. Por lo tanto, su exposición sobre cualquier pasaje bíblico ofrece una guía inspirada para captar el

- significado de textos sin agotar su significado o apropiarse de la tarea de exégesis (por ejemplo, ver *El evangelismo*, 190; *El conflicto de los siglos*, 204, 652, 653; *Testimonios para la iglesia*, t. 5, pp. 624, 639, 661-663; *Counsels to Writers and Editors*, 33-35).
- m. Después de haber estudiado como se ha esbozado arriba, acuda a diversos comentarios y ayudas secundarias como obras eruditas para ver cómo han abordado otros el pasaje. Luego evalúe cuidadosamente los diferentes puntos de vista expresados desde la perspectiva de la Escritura como un todo.
- n. Al interpretar la profecía recuerde lo siguiente:
- (1) La Biblia afirma el poder de Dios para predecir el futuro (Isaías 46:10).
 - (2) La profecía tiene un propósito moral. No fue escrita meramente para satisfacer la curiosidad sobre el futuro. Algunos de los propósitos de la profecía son fortalecer la fe (Juan 14:29) y promover una vida santa y el estar listos para el advenimiento de Cristo (Mateo 24:44; Apocalipsis 22:7, 10, 11).
 - (3) El énfasis de mucha profecía está concentrado en Cristo (tanto su primera como su segunda venida), la iglesia y el tiempo del fin.
 - (4) Las normas para interpretar la profecía se encuentran dentro de la Biblia misma: La Biblia señala profecías de tiempo y su cumplimiento histórico; el Nuevo Testamento cita cumplimientos específicos de profecías del Antiguo Testamento sobre el Mesías; y el Antiguo Testamento mismo presenta a individuos y eventos como tipos del Mesías.
- (5) En la aplicación del Nuevo Testamento de profecías del Antiguo Testamento, algunos nombres literales llegan a ser espirituales: por ejemplo, Israel representa a la iglesia; Babilonia, la religión apóstata, etc.
 - (6) Hay dos tipos generales de escritos proféticos: la profecía no apocalíptica como se encuentra en Isaías y Jeremías, y la profecía apocalíptica como se halla en Daniel y en Apocalipsis. Estos tipos distintos poseen características diferentes:
 - (a) La profecía no apocalíptica se dirige al pueblo de Dios; la apocalíptica tiene un alcance más universal.
 - (b) La profecía no apocalíptica es a menudo condicional en su naturaleza, enunciando al pueblo de Dios las alternativas de las bendiciones para la obediencia, y las maldiciones para la desobediencia; la apocalíptica recalca la soberanía de Dios y su control sobre la historia.
 - (c) La profecía no apocalíptica a menudo salta de la crisis local al día del Señor en el tiempo del fin; la profecía apocalíptica presenta el curso de la historia desde el tiempo del profeta hasta el fin del mundo.
 - (d) Las profecías de tiempo en la profecía no apocalíptica generalmente son largas, por ejemplo, 400 años de la servidumbre de Israel (Génesis 15:13) y 70 años de cautiverio babilónico (Jeremías 25:12). Las profecías de tiempo en la profecía apocalíptica generalmente están enunciadas en términos breves, por ejemplo, 10 días (Apocalipsis 2:10) o 42 meses (Apocalipsis 13:5). Los períodos

de tiempo apocalípticos representan simbólicamente períodos más largos de tiempo real.

- (7) La profecía apocalíptica es altamente simbólica y debiera interpretarse en conformidad con ello. Al interpretar símbolos, pueden usarse los siguientes métodos:
- (a) Busque interpretaciones (explícitas o implícitas) dentro del pasaje mismo (por ejemplo, Daniel 8:20, 21; Apocalipsis 1:20).
 - (b) Busque interpretaciones en otras partes del libro o en otros escritos del mismo autor.
 - (c) Valiéndose de una concordancia, estudie el uso de símbolos en otras partes de la Escritura.
 - (d) Un estudio de documentos del antiguo Cercano Oriente puede arrojar luz sobre el significado de símbolos, aunque es posible que el uso bíblico pueda alterar esos significados.
 - (e) La estructura literaria de un libro es a menudo una ayuda para interpretarlo. La naturaleza paralela de las profecías de Daniel es un ejemplo.
- o. Los relatos paralelos en la Escritura a veces presentan diferencias en detalle y énfasis (por ejemplo, ver Mateo 21:33, 34; Marcos 12:1-11; y Lucas 20:9-18; ó 2 Reyes 18-20 con 2 Crónicas 32). Al estudiar dichos pasajes, primero debe examinarlos cuidadosamente para asegurarse de que los trozos paralelos se refieren al mismo evento histórico. Por ejemplo, muchas de las parábolas de Jesús pueden haber sido dadas en diferentes ocasiones a diferentes

audiencias y con diferente fraseología.

En casos donde parece haber diferencias en relatos paralelos, uno debiera reconocer que el mensaje total de la Biblia es la síntesis de todas sus partes. Cada libro o autor comunica lo que el Espíritu le ha inducido a escribir. Cada uno hace su propia contribución especial a la riqueza, la diversidad y la variedad de la Escritura (*El conflicto de los siglos*, pp. 7-9). El lector debe permitir que cada escritor bíblico surja y sea oído reconociendo al mismo tiempo la unidad básica de la revelación divina.

Cuando pasajes paralelos parezcan indicar discrepancia o contradicción, busque la armonía subyacente. Recuerde que las disimilitudes pueden deberse a errores menores de los copistas (*Mensajes selectos*, t. 1, p. 18), o pueden ser el resultado de diferentes énfasis y la elección de materiales de diversos autores que escribieron bajo la inspiración y dirección del Espíritu Santo para diferentes audiencias bajo distintas circunstancias (*Mensajes selectos*, t. 1, pp. 24-26; *El conflicto de los siglos*, pp. 8, 9). Puede resultar imposible reconciliar disimilitudes menores en detalle que pueden ser irrelevantes para el mensaje principal y claro del pasaje. En algunos casos quizá se tenga que suspender la opinión hasta que estén disponibles más información y mejores evidencias para resolver una aparente discrepancia.

- p. Las Escrituras fueron escritas para el propósito práctico de revelar la voluntad de Dios a la familia humana. Sin embargo, a fin de no interpretar erróneamente ciertos tipos de declaraciones, es importante reconocer que fueron dirigidas a personas de las culturas del Oriente y expresadas en sus patrones de pensamiento.

Expresiones como el Señor “endureció el corazón de Faraón” (Éxodo 9:12) o “un espíritu malo de parte de Jehová...” (1 Samuel 16:15), los salmos imprecatorios, o la expresión “tres días y tres noches” de Jonás comparados con la muerte de Cristo (Mateo 12:40), comúnmente se malentienden porque se interpretan hoy desde un punto de vista diferente.

Es indispensable un conocimiento del trasfondo de la cultura del Cercano Oriente para comprender dichas expresiones. Por ejemplo, la cultura hebrea atribuía responsabilidad a un individuo por actos que no cometió pero que permitió que ocurriesen. Por lo tanto los escritores inspirados de las Escrituras le atribuyen comúnmente a Dios el hacer activamente aquello que en el pensamiento occidental diríamos que permite o no impide que ocurra, por ejemplo, el endurecimiento del corazón de Faraón.

Otro aspecto de la Escritura que perturba la mente moderna es la orden divina a Israel de trabarse en guerra y ejecutar a naciones enteras. Israel fue originalmente organizado como una teocracia, un gobierno civil a través del cual Dios gobernaba directamente (Génesis 18:25). Tal estado teocrático era único. Ya no existe y no puede ser considerado como un modelo directo para la práctica cristiana.

Las Escrituras registran que Dios aceptaba a personas cuyas experiencias y declaraciones no estaban en armonía con los principios espirituales de la Biblia en su totalidad. Por ejemplo, podemos citar incidentes relacionados con el uso de alcohol, la poligamia, el divorcio y la esclavitud. Aunque no se condena explícitamente esas costumbres sociales profundamente fijadas, Dios no endorsa o

aprueba necesariamente todo lo que permitió o soportó en las vidas de los patriarcas y en Israel. Jesús puso esto en claro en su declaración respecto al divorcio (Mateo 19:4-6, 8).

El espíritu de las Escrituras es de restauración. Dios obra pacientemente para elevar a la humanidad caída desde las profundidades del pecado al ideal divino. Consecuentemente, no debemos aceptar como modelos las acciones de hombres pecaminosos según están registradas en la Biblia.

Las Escrituras representan el desarrollo de la revelación de Dios al hombre. El Sermón del Monte de Jesús, por ejemplo, amplía y expande ciertos conceptos del Antiguo Testamento. Cristo mismo es la revelación máxima del carácter de Dios a la humanidad (Hebreos 1:1-3).

Aunque en la Biblia hay una unidad predominante desde el Génesis al Apocalipsis, y mientras toda la Escritura es igualmente inspirada, Dios escogió revelarse a sí mismo a través de seres humanos y encontrarse con ellos donde ellos estaban en términos de talentos espirituales e intelectuales. Dios mismo no cambia, pero desarrollaba progresivamente su revelación a los hombres en la medida en que eran capaces de comprenderla (Juan 16:12; *Comentario bíblico adventista*, t. 7, pp. 956, 957; *Mensajes selectos*, t 1, p. 24). Cada experiencia o declaración de la Escritura es un registro divinamente inspirado, pero cada declaración o experiencia no es necesariamente normativa para la conducta cristiana actual. Deben comprenderse tanto el espíritu como la letra de la Escritura (1 Corintios 10:6-13; *El Deseado de todas las gentes*, p. 124; *Testimonios para la iglesia*, t. 4, pp. 13-16).

q. Como blanco final, haga aplicaciones del texto. Haga preguntas como las siguientes: “¿Cuál es el mensaje y el propósito que Dios se propone transmitir a través de la Escrituras?” “¿Qué significado tiene este texto para mí?” “¿Cómo se aplica a mi situación y circunstancias hoy?” Al hacer eso, reconozca que aunque muchos pasajes bíblicos tenían significado local, no obstante contienen principios eternos aplicables a toda época y cultura.

5. CONCLUSIÓN

En la “Introducción” de *El conflicto de los siglos*, Elena de White escribió:

“La Biblia, con sus verdades de origen divino expresadas en el idioma de los hombres, es una unión de lo divino y lo humano. Esta unión existía en la naturaleza de Cristo, quien era Hijo de Dios e Hijo del hombre. Se puede, pues, decir de la Biblia lo que fue dicho de Cristo: ‘Aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros’ (Juan 1:14)”, p. 8.

Así como es imposible para aquellos que no aceptan la divinidad de Cristo comprender el propósito de su encarnación, también es imposible para aquellos que ven la Biblia meramente como un libro humano comprender su mensaje, por cuidadosos y rigurosos que sean sus métodos.

Aun los eruditos cristianos que aceptan la naturaleza divino-humana de la Escritura, pero cuyos enfoques metodológicos les hacen explayarse mayormente en sus aspectos humanos, corren el riesgo de despojarle al mensaje bíblico su poder, relegándolo a un segundo plano mientras que se concentran en el medio de comunicación. Olvidan que el medio y el mensaje son inseparables y que el medio sin el mensaje es una cáscara vacía que no puede dirigirse a las necesidades espirituales vitales de la humanidad.

Un cristiano comprometido usará solo aquellos métodos que pueden hacerle plena justicia a la naturaleza dual e inseparable de la Escritura, mejorando su capacidad para comprender y aplicar su mensaje, y fortalecer la fe. ■

HERMENÉUTICA Y LA ORDENACIÓN DE LA MUJER

I. ¿POR QUÉ NECESITAMOS HERMENÉUTICA?

El término hermenéutica en su significado tradicional indica la disciplina que trata con principios de interpretación. Aunque puede parecer un conjunto de técnicas sofisticadas, la realidad es que se nos enseña hermenéutica, consciente o inconscientemente, desde el nacimiento. Se usa hermenéutica en la vida diaria simplemente porque los seres humanos necesitan principios de interpretación para comprender eventos cotidianos, verbales y no verbales.

Las palabras son el lenguaje humano inestable, por naturaleza “mayormente equívoco”.¹ Además, el lenguaje representa una percepción de la realidad, la cual puede comprenderse en más de una manera. En el caso del lenguaje escrito, la percepción de la realidad es tanto la del autor como la del lector. El autor procura persuadirnos de que veamos las cosas a su manera, mientras que los lectores descifran el significado en base a sus propios contextos. No habría disputas o malentendidos en cuanto a lo que se habla o escribe si ese no fuera el caso.

Es una práctica común colocar lo que se dice o escribe en su contexto histórico, lingüístico o cultural para su comprensión. Lo mismo debería ser cierto cuando se lee la Biblia. Hay diferencias lingüísticas y culturales significativas como también una vasta brecha histórica entre el autor y el lector en la lectura moderna de la Biblia. Al no reconocer estos asuntos en nuestra lectura de la Escritura, es muy probable que los lectores modernos apliquen

sus maneras habituales de leer a la lectura de la Biblia. Pero la Biblia no es meramente otro libro cualquiera.

Por un lado, la Biblia es un libro divino. Es una colección única, producida por el Espíritu, que exhibe coherencias, interconexiones entre los libros, y un paradigma de profecía y cumplimiento. Como un libro divino, posee también un contenido singularmente inspirado: tiene autoridad, es veraz e incluye revelación divina, milagros, profecía, naturaleza y un plan. Como un libro divino, tiene un propósito único; tiene valor espiritual, con la capacidad de cambiar vidas, y es comprensible.

Por otra parte, la Biblia es un libro humano. Primero, usa un lenguaje humano con palabras y gramática de la época. Los intérpretes serios deben estudiar lingüística, sintaxis y semántica para obtener una lectura precisa del texto. En segundo lugar, usa estilos comunes y convenciones literarias conocidas en el tiempo cuando se escribió. La comparación de estilos paralelos procedentes del mundo bíblico provee contextos culturales y literarios con los cuales la Biblia puede ser comprendida en profundidad. En tercer término, fue escrita por autores humanos en su propio tiempo y espacio, y su trasfondo histórico y cultural debiera ser comprendido. Y finalmente, comunica a través del sentido llano del texto. No debiera hacerse ningún esfuerzo en buscar un sentido oculto o místico.

Así como en la vida diaria, no hay ninguna garantía absoluta de que alguien alguna vez comprenderá completamente las palabras de la Biblia. Los

recipientes inmediatos de los textos bíblicos tenían la ventaja de un contexto compartido; pero para los lectores posteriores, las palabras y sus significados pueden ser difíciles de definir específicamente.

Sin embargo, esto no debiera conducirnos a pensar que los problemas yacen en la Biblia. Por la mayor parte, la Biblia es clara y comprensible. No hay muchas palabras o frases que causen perplejidad hasta el punto de que las doctrinas y las prácticas cambien. Después de todo, el Dios que llegó a ser humano también usó un lenguaje —no meramente señales o milagros o visiones místicas— para comunicar la verdad divina a la humanidad. La Biblia está dada para ser comprendida. La comunicación entre el autor y el lector de la Biblia tiene lugar naturalmente en la experiencia de la lectura.

La Biblia es un “libro en el cual un niño puede chapotear, y un elefante puede nadar”.² Hay así algunos pasajes difíciles en la Biblia. También hay algunas enseñanzas que requieren habilidades hermenéuticas, no solo para encontrar el significado sino también para aplicarlo correctamente al contexto moderno. Con el uso de un debido conjunto de instrumentos hermenéuticos, puede hacerse el intento de cubrir la distancia que separa a la humanidad moderna del texto bíblico y su mundo.

Reconociendo desde un comienzo el significado de la hermenéutica, el Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación de la DNA comenzó estableciendo una hermenéutica para la tarea asignada.

II. ADAPTACIÓN DE LOS “MÉTODOS DE ESTUDIO DE LA BIBLIA” — MÉTODO HERMENÉUTICO

A. Acción. El comité estuvo de acuerdo en cuanto a la importancia de establecer una hermenéutica desde el principio, antes de extraer conclusiones ulteriores. Leímos juntos el documento “Métodos del Estudio de la Biblia” votado por el Concilio Anual de la Asociación General en 1986, y, después de alguna discusión, votamos utilizar sus presuposiciones, principios y métodos de hermenéutica bíblica.

B. Racional. El documento “Métodos de Estudio de la Biblia” fue escrito y votado hace 27 años, y como tal no está dirigido a todo un movimiento nuevo en estudios bíblicos que se ha presenciado en los últimos veinte años; sin embargo, aun provee una buena estructura hermenéutica para guiar el estudio de este comité. En particular, el documento delinea los límites con respecto a dos áreas significativas.

1. Inspiración del pensamiento: Este documento adopta la inspiración de pensamiento como el enfoque adventista oficial para interpretar la Escritura.

“El Espíritu Santo inspiró a los escritores de la Biblia con pensamientos, ideas e información objetiva; a su vez ellos expresaron esto en sus propias palabras. Por lo tanto las Escrituras son una unión indivisible de elementos humanos y divinos, ninguno de los cuales debiera ser destacado a expensas del otro”.

2. Enfoque histórico. El documento también

provee estas recomendaciones específicas (entre otras):

- Hasta tanto sea posible, averigüe las circunstancias históricas en las cuales el pasaje fue escrito.
- Tome nota de la gramática y de la construcción de las oraciones para descubrir el significado del autor.
- En conexión con el estudio del texto bíblico, explore los factores históricos y culturales. “La arqueología, la antropología y la historia —arguye—, pueden contribuir a la comprensión del significado del texto”.³

Es significativo notar aquí que este documento oficial, votado por la Asociación General, aconseja enfáticamente la interpretación de la Escritura en su contexto cultural e histórico.

3. Autoridades. Además el comité estuvo de acuerdo en afirmar tres autoridades: (a) La Santa Escritura, como revelación inspirada de Dios; (b) los escritos de Elena de White, como guía inspirada para la Iglesia Adventista; y (c) las 28 Creencias Fundamentales, como expresión de la comprensión doctrinal adventista. Todos los miembros del comité sintieron fuertemente que al establecer estas autoridades en el comienzo de la tarea se fijaban los límites dentro de los cuales este comité iba a operar.

III. DOS CONJUNTOS IMPORTANTES DE HERMENÉUTICA EN LA IGLESIA ADVENTISTA

El comité rápidamente descubrió que el estudio de Ján Barna⁴ resume sucintamente dos importantes ramales hermenéuticos prevalentes hoy en la Iglesia Adventista. Estos dos ramales están siendo usados para examinar la evidencia bíblica sobre la cuestión de la ordenación, particularmente aquellos textos controversiales que hablan directamente sobre la

cuestión de la primacía, que es la cuestión textual más disputable en conexión con este tema.

A. Lectura llana, natural y literal

Barna identifica el método preferido de quienes se oponen a la ordenación de la mujer como el “método histórico-gramatical”,⁵ que coloca un fuerte énfasis sobre un significado llano, natural y literal de las palabras. Incluso se ha hecho referencia a este enfoque como “el enfoque del sentido común”,⁶ lo cual conduce al descubrimiento del “sentido natural y normal del texto”.⁷ La lectura literal, por lo tanto, caracteriza predominantemente a este método. Este enfoque presupone asombrosamente “una correlación de significado entre entonces y ahora”.⁸ En otras palabras, el sentido común de los lectores modernos y su lectura corriente se hacen cargo del proceso interpretativo.

Este enfoque, aunque histórico, tiene una fuerte tendencia de evitar el empleo de toda fuente extrabíblica. La autoridad de la Biblia se mantiene con la frase *Sola Scriptura*, “que abarca no solo el uso de la Biblia como la *fuentes evaluativa* (significado epistemológico) para las fuentes extrabíblicas, sino también el uso de la Biblia como la *única (sola) fuente* (limitación hermenéutica) excluyendo o minimizando el uso de fuentes extrabíblicas”.⁹

En la opinión de Barna, en este método histórico-gramatical es básica la aceptación de la Escritura como la Palabra de Dios infalible y verbalmente inspirada. Barna lo resume de esta manera: “La Biblia es infalible, no solo en asuntos de salvación y teología, sino también en asuntos de ciencia e historia, hasta el último detalle. La suposición de la *absoluta* infalibilidad bíblica está firmemente enraizada y necesitada por el concepto de la inspiración *plena* que tienen los oponentes”.¹⁰

Es verdad que varias figuras influyentes en el círculo de los oponentes sostienen este punto de vista

de la inspiración o uno muy similar.¹¹ Es también probablemente cierto que la teoría fundamental de la inspiración bíblica, que a menudo se encuentra entre los que no favorecen la ordenación de las mujeres, corre fuertemente a lo largo de esta línea de pensamiento. Este punto de vista de la inspiración, por consiguiente, puede haber servido como un telón de fondo influyente contra el cual se opone ferozmente a la ordenación de las mujeres.

Para ser justos, debe notarse que el resumen y la conclusión de Barna sobre ese asunto se basa principalmente en dos escritores adventistas, y no representa necesariamente el punto de vista sostenido por otros que no están en favor de la ordenación de las mujeres. Es teórica y prácticamente posible establecer un punto de vista que se opone a la ordenación de las mujeres sin suscribirse a este modo de inspiración.

Con este enfoque simple y literal de la Biblia, la ordenación de la mujer no es posible a menos que haya un claro mandato bíblico. Este argumento parece muy débil porque ninguno de los textos usados contra la ordenación de la mujer se refiere específicamente a la cuestión y porque una lectura literal de estos textos supone un “principio hermenéutico que no es ni aceptable ni tradicionalmente practicado en la teología adventista”.¹²

B. Lectura basada en un principio

El método preferido de los proponentes de la ordenación de la mujer se describe como incluyendo “estrategias basadas en un principio, contextuales, lingüísticas e histórico-culturales... en el corazón de su enfoque bíblico”.¹³ Este enfoque, por lo tanto, ve la mayoría de los así llamados pasajes controversiales en el “contexto de las relaciones de la familia, y algunos enfatizan una sumisión recíproca”. Con el uso de este enfoque, ninguna evidencia conclusiva que prohíba la ordenación de las mujeres puede encontrarse en la Biblia.

Aquellos que adoptan este enfoque creen que las investigaciones hermenéuticas debieran discutirse dentro del esquema más amplio del tema de la inspiración y la revelación. Aunque difieren en puntos técnicos, su punto de vista completo de la inspiración llega a ser su *modus operandi* en la discusión de este tema. Como la inspiración verbal fue históricamente rechazada por la Iglesia Adventista en el siglo XIX, no adoptan “un concepto de dictado-verbal-mecánico tanto en la terminología como en el análisis enfatizando más el aspecto personal-dinámico en la teoría de la inspiración”.¹⁴ Este punto de vista de la inspiración está apoyado por Elena de White cuando dice: “La Biblia está escrita por hombres inspirados, pero no es la forma del pensamiento y de la expresión de Dios. Es la forma de la humanidad. Dios no está representado como escritor. Con frecuencia los hombres dicen que cierta expresión no parece de Dios. Pero Dios no se ha puesto a sí mismo a prueba en la Biblia por medio de palabras, de lógica, de retórica. Los escritores de la Biblia eran los escribientes de Dios, no su pluma”.¹⁵

Los practicantes de este enfoque creen en la completa confiabilidad e integridad de la Biblia en términos de su mensaje salvífico mientras que se apartan de “un punto de vista de absoluta infalibilidad”.¹⁶ Al mismo tiempo, un debido discernimiento entre elementos temporales, culturales, y elementos transculturales, permanentes, es fundamental en este enfoque, porque la Biblia fue escrita en cierto espacio y tiempo.¹⁷

C. Un asunto de justicia hermenéutica al texto

En general el comité piensa que ambos métodos encajan dentro de la amplia extensión de lo que el documento “Métodos de Estudio de la Biblia” aprueba como estando dentro de la esfera apropiada de lectura en la Iglesia Adventista.

Una estrategia de lectura simple y literal sería

suficiente para entender la mayor parte de la Biblia. Sin embargo, el comité cree que hay ocasiones cuando debiéramos emplear la lectura basada en un principio porque el pasaje demanda una comprensión del marco histórico y contextual.

El método no es el fin sino más bien un medio por el cual tenemos acceso al significado de la Escritura. No debiera ser idealizado o estimado por encima del texto. La historia de la interpretación bíblica testifica que la gente tiende a seleccionar la hermenéutica que sirve mejor para sus propios intereses. Tal vez ningún método hermenéutico es final. Pero el texto bíblico todavía permanece, aun después de que un método particular no esté en boga.

Una pregunta será considerada por un lector honesto de la Biblia: ¿Cuál enfoque o estrategia de lectura le hace más justicia al significado del texto? Esta pregunta es especialmente importante cuando se consideran pasajes o asuntos difíciles, y es fundamental para la interpretación correcta de la Escritura. El método es un medio para abordar el texto. El texto determina cuál método puede ser el más apropiado para la interpretación. El texto tiene prioridad sobre el método hermenéutico.

Además, un lector ético de la Biblia evaluará el resultado y preguntará: ¿Quién se beneficia con esta interpretación particular? Esto surge del reconocimiento de que la interpretación puede llegar a ser una cuestión de poder. La interpretación entonces necesita ser evaluada dentro del marco de la totalidad de la Escritura. Cuando la lectura de uno contradice el cuadro general de Dios y los principales temas motores de la Biblia, tal lectura debiera ser sometida a un riguroso escrutinio.

¿Cuándo debiéramos decidirnos a no usar un método y pasarnos a otro? ¿Cuál debiera ser nuestro criterio para determinar el uso adecuado de un método contextual o de un enfoque basado en un principio? Estas preguntas debieran contestarse para

efectuar la lectura apropiada del texto. La regla práctica general es que cuando se sostienen dos o más interpretaciones para un pasaje, la que trabaja con toda la información reunida debiera servir.

D. Cuándo adoptar un enfoque basado en un principio

Las siguientes situaciones interpretativas se encaran mejor con un enfoque basado en un principio.

- 1. Interpretación conflictiva:** Cuando hay un desafío de interpretaciones conflictivas debido a variantes textuales y/o contextos históricos y culturales particulares.
- 2. Trasfondo histórico:** Cuando una comprensión del trasfondo histórico mejora grandemente la lectura. La Biblia, en la mayoría de los casos, no provee información detallada acerca de situaciones históricas o culturales que están detrás de un pasaje. Por ejemplo, mientras la gente en Corinto obviamente habría conocido el contexto en el cual Pablo les escribió, no es posible para nosotros convertirnos en lectores del primer siglo y entender plenamente el contexto. Sin embargo, la Biblia está dada para la comprensión humana y el bienestar espiritual. Es la solemne tarea de los lectores ejercer su mejor esfuerzo para comprender el contexto tanto como sea posible.
- 3. Contradicción:** Cuando una interpretación de un pasaje específico contradice la enseñanza de la Escritura en un punto. La Biblia es un libro unificado en su mensaje salvífico.
- 4. Necesidad esencial de razonamiento.** Cuando el uso del razonamiento parece ser necesario para nuestra lectura. El acto de interpretación es también un acto de razonamiento lógico. Mientras que la inspiración divina se da por sentada en forma absoluta, eso no excluye el uso de la razón en la lectura. Puesto que la Biblia es dada en la forma del lenguaje humano y por lo tanto apela a

la razón humana, invita a una investigación seria cuando la interpretación corriente no tiene sentido.

5. Iluminación del Espíritu Santo: Cuando el Espíritu Santo, el “Espíritu de verdad” (Juan 16:13), ilumina lo que está revelado en la Escritura, “para conocer los dones que él nos ha dado gratuitamente” (1 Corintios 2:12, NRV XXI). El ministerio del Espíritu Santo no es primariamente acerca de comunicar una nueva verdad sino de ayudar a mostrar la obra salvífica de Jesucristo en un más amplio alcance y más allá de nuestros límites culturales y contextuales. No espera descartar el sentido común y la lógica en la fe cristiana.

Estos principios pueden conducir al lector adventista del tiempo moderno a considerar muchos de los pasajes difíciles referentes a la ordenación de la mujer en su contexto lingüístico, histórico y cultural.

IV. UNA HERMENÉUTICA DE LA HISTORIA REDENTORA

Puesto que la Biblia es un libro divino y humano, escrito en un espacio y tiempo particulares, es necesario encontrar un conjunto de principios para distinguir aquello que es transcultural de lo que es cultural. Mientras el cristiano del siglo XXI toma la Biblia como la norma para la vida, los asuntos hermenéuticos son fundamentales para evaluar el status normativo de las órdenes y prácticas en la Biblia.

¿Qué enfoque hermenéutico debiéramos generalmente utilizar en nuestra lectura de los textos de la Escritura? ¿Cómo debiera aplicarse el texto bíblico en el mundo contemporáneo? ¿Qué hermenéutica debiera desarrollarse para distinguir lo que es meramente cultural de lo que es eterno? ¿Cómo puede establecerse un terreno común donde hay hostilidad dentro de la comunidad adventista? ¿Qué

Puesto que la Biblia es un libro divino y humano, escrito en un espacio y tiempo particulares, es necesario encontrar un conjunto de principios para distinguir aquello que es transcultural de lo que es cultural.

componentes del texto bíblico tienen un significado práctico progresivo y qué componentes están limitados en su aplicación a la audiencia original?

Estas preguntas deben contestarse para interpretar la Biblia como un todo unificado. Una manera persuasiva de hacer eso es adoptar un “movimiento hermenéutico redentor”,¹⁸ que puede aplicarse a muchos asuntos que emergen cuando se leen pasajes difíciles. Esta hermenéutica redentora está fundamentalmente basada en la vida, ministerio, muerte y resurrección de Jesucristo, en quien encontramos la completa revelación de Dios, y también en quien hallamos el clímax y el cumplimiento máximo de toda la historia redentora en la Escritura. Además, esta característica redentora, histórica en la Biblia bien puede servir como nuestra estrategia de lectura cuando se llega a textos difíciles en la Escritura.

Este enfoque busca el espíritu redentor (o “tra-yectoria”) en el texto para discernir lo que se aplica todavía hoy. Dios mueve a su pueblo a la comprensión más plena de su voluntad para ellos, esto es, lo que es más recto, equitativo, amante y justo. Se basa en una firme creencia que “en relación a cuándo y dónde fueron primeramente leídas las palabras de la Escritura, hablaron de manera redentora a sus comunidades”.¹⁹ Por ejemplo, algunos de los consejos de la Escritura fueron destinados a mitigar redentoramente el duro trato de los esclavos sin poner fuera de ley la esclavitud; pero eso no representa la posición conclusiva de la Biblia sobre ese asunto. Cuando se considera toda la Palabra en el contexto de la historia redentora, la esclavitud no se tolera.

Este enfoque contrasta con una hermenéutica “estática”, que se interesa en interpretar el texto como una entidad aislada y no reconoce la dirección en la cual la Biblia se mueve. Esta hermenéutica “estática” puede incluso justificar la esclavitud u otros actos injustos, porque la Biblia parece respaldarlos o tácitamente reconocerlos.

Una de las tareas de los intérpretes al leer la Escritura es considerar cómo debiera aplicarse hoy. La orden de que las mujeres sospechadas de adulterio debían pasar por el rito de purificación de Números 5 estaba destinada a proteger a las mujeres de acusaciones arbitrarias en una sociedad patriarcal, no singularizarlas para ser castigadas. Esta orden, en su marco cultural, mejoró la vida de las mujeres. En la actualidad tanto los hombres como las mujeres pueden estar implicados o ser responsables en casos de adulterio. La base fundamental de este enfoque hermenéutico es que no debiéramos restringir la aplicación del texto bíblico al mundo cultural de la Biblia, sino permitir que su espíritu redentor o movimiento redentor guíe al lector moderno.

Algunos intérpretes modernos de Efesios 6:5-9 mantienen que los empleados debieran someterse a sus empleadores. Tal interpretación aplica erróneamente el texto a la sociedad contemporánea. No se requiere de los empleados que se sometan a los empleadores, sino que cumplan fielmente los términos de su contrato. La fiel ejecución de un trabajo glorifica a Dios, y en una manera funciona como un testigo a otros.

Lo mismo es cierto de la esclavitud (Éxodo 21:28-32). La sociedad moderna no supone que las esposas son la propiedad de sus esposos (Éxodo 20:17). Estos textos no debieran leerse de una manera estática o fija. El movimiento redentor del texto dicta la proclamación de que todos los seres humanos, esclavos o libres, son iguales, y que las esposas son iguales a sus esposos.

La Biblia se refiere a asuntos culturales específicos como también a aquellos que trascienden la cultura y el tiempo. La esclavitud se vincula específicamente a una cultura antigua, mientras que la orden de amar-a-tu-prójimo se aplica directamente a todas las culturas a través del tiempo. Es la tarea de un lector moderno de la Biblia distinguir entre los valores culturales dentro de la Biblia y los transculturales. Tales esfuerzos les ayudan a los lectores a evitar la trampa de estar atrapado en un literalismo rígido.

V. LUGAR DEL SIGNIFICADO Y UNA HERMENÉUTICA DE HUMILDAD

A. Texto y significado

La hermenéutica bíblica se preocupa principalmente por la interpretación de la Escritura y las complejidades de la relación entre el texto y el lector. La Iglesia Adventista, en un cierto grado, ha tratado exitosamente con la cuestión de la hermenéutica. Sin embargo, no ha considerado los asuntos complejos entre el lector y el texto, debido principalmente al lugar tradicional del significado en el texto. La posición adventista es que “la Biblia es el único credo”, pero esto arroja algo de luz sobre la supuesta ubicación del significado. Los adventistas asumen un enfoque “arqueológico”: puesto que el significado está en el texto, es la responsabilidad del lector investigar en procura de ese significado.

Los adventistas han sostenido por largo tiempo la posición exegética de que el lector debiera tratar de descubrir el significado que se ha propuesto el autor, el único significado verdadero, y debe evitar superponer un significado al texto. El significado de un pasaje está determinado o fijado por el autor y no está sujeto a modificación por los lectores. El papel del lector es descubrir el significado.

El proceso de lectura no es tan simple como parece en la superficie, y lo mismo es cierto para la interpretación bíblica. Hay tres focos en

Todos los intérpretes tienen preconcepciones. Aunque lo reconozcan o no, ellos mismos se incorporan al texto.

la interpretación bíblica. Mientras que algunos lectores están enteramente comprometidos con un foco, otros intentan integrar dos o tres.

1. Foco sobre el autor. La

tarea es investigar para encontrar la intención del autor. El significado verbal es lo que el autor ha querido transmitir mediante una secuencia particular de palabras que pueden ser compartidas por medio de signos lingüísticos. La verdadera intención del autor provee la única norma genuinamente distintiva para discernir entre interpretaciones válidas o verdaderas e inválidas o falsas.²⁰

2. Foco sobre el texto. La tarea es delinear el mundo dentro del texto. El texto, una vez escrito y producido, representa su propio mundo. El lenguaje, su estructura y su contexto literario llegan a ser la fuente de significado.²²

3. Foco sobre el lector. Fundamental en este enfoque es su reconocimiento de que el texto es semánticamente independiente de la intención de su autor. El texto es visto primariamente como una construcción [ideológica], en la medida en que el significado reside en el encuentro o intercambio entre el texto y el lector. El significado emerge así como un resultado del intercambio entre texto y lector; ambos están condicionados cultural e históricamente.²¹

El hecho de enfocarse en el autor es probablemente la única elección absoluta para la hermenéutica denominacional. El texto tiene un mensaje determinado específico que el autor procura entregar al lector. Los lectores se embarcan en un viaje para descubrir el significado que se ha propuesto el autor. En otras palabras, para los adventistas el significado es una propiedad del texto antes que el resultado de un compromiso y una participación del lector con el texto.

Aun después de reconocer esta tradición interpretativa concentrada en el autor en la Iglesia Adventista, es útil reconocer qué podrían aportar los otros dos focos a la experiencia de la lectura. Note el caso de 2 Pedro 1:12.

Cuando se lo considera en su contexto, 2 Pedro 1:12 es una afirmación positiva del mensaje apostólico, el cual Pedro está comprometido a recordar a sus lectores. Es una “declaración autoritativa... de la esperanza escatológica del cristiano como él [Pedro] ha estado exponiéndola... Lo hace todo más impresionante y solemne al volcarlo en la forma de un mensaje de despedida, o el último testamento, redactado por el Apóstol mismo en plena conciencia de su inminente muerte como mártir”.²³ Sin embargo, los primeros adventistas tomaron “la verdad presente” en 2 Pedro 1:12 y la aplicaron progresivamente a sus nuevos y recientes mensajes como el santuario y el sábado²⁴ que, en su opinión, preparaban al pueblo para ser perfectos y santos. Para muchos lectores adventistas del siglo XIX, con su particular postura de proximidad teológica, esta era la comprensión primaria en su encuentro con el pasaje.

La verdad del asunto es que ningún intérprete es inmune al efecto de un encuentro tal en su lectura del texto. Como humanos, estamos naturalmente inclinados a leer la Biblia en nuestro contexto actual, el cual influye sobre nuestra interpretación y aplicación del texto, para bien o para mal. Todos los intérpretes tienen preconcepciones. El resultado final es que al margen de si los intérpretes lo reconocen abierta y cándidamente, ellos se incorporan al texto. Reconocer la ubicación social de uno en la lectura del texto provee una plataforma cándida para la interpretación. No indica necesariamente que tenemos que ser gobernados por nuestra propia ubicación social.

Como lo muestra un caso de estudio de 100

La hermenéutica adventista de humildad debiera reconocer un lugar para el Espíritu Santo en nuestra interpretación. El Espíritu “santifica al lector, quitando el orgullo y el prejuicio y creando la humildad de corazón y mente lista a recibir algo que no es de su propia hechura”.²⁷ El Espíritu Santo nos conduce, en toda su variedad cultural, a una apreciación más profunda del texto, encontrando el significado de un texto para nuestra comunidad de fe contemporánea.

lecturas de Nehemías 5,²⁵ los diversos contextos de los lectores, con sus preocupaciones y problemas particulares, influyen en la lectura de la Escritura. La mayoría de los lectores anglosajones encuentran en Nehemías 5 enseñanzas sobre diversos temas como la planificación de la familia, el debido ejercicio de la ira, la vida ejemplar, y principios de liderazgo cristiano. Muchos en el mundo desarrollado, junto con varios lectores anglosajones, sienten que Nehemías 5 se refiere a la ayuda a los pobres y al papel de la ideología, el gobierno y las masas. Los lectores en Norteamérica ven poco acerca de los pobres de hoy, pero sienten que la debida administración del dinero es una idea principal en este capítulo.

El contexto actual es un lente interpretativo para los lectores, ya sea que lo reconozcan o no. La aplicación de un filtro contemporáneo al texto bíblico es el único punto de partida para los lectores contemporáneos. Dicho punto de partida puede encubrir el significado del texto. Una lectura ética del texto demanda la admisión de que inevitablemente leemos primero la Biblia a través de ojos condicionados por nuestra propia cultura y experiencia. Debe

notarse, sin embargo, que una nueva comprensión de un texto, especialmente efectuada desde una cultura y contexto diferentes, no contradice una comprensión tradicional del texto, pero enriquece las tradiciones interpretativas.

Es cierto que las culturas diferentes no controlan la interpretación, pero el texto “mismo provee el control más importante para distinguir entre interpretaciones debida o indebidamente influenciadas por el contexto contemporáneo”.²⁶ Es verdad que la ambigüedad a veces obstaculiza la evaluación de esta influencia. Sin embargo, aun en este caso, el texto debiera “restringir” la imaginación.

B. Una Hermenéutica de Humildad

Los cristianos a menudo se confunden por interpretaciones contradictorias del mismo pasaje. Cada intérprete sostiene que su interpretación es bíblica. Además, a veces se ha abusado del término “bíblico” para justificar una interpretación sobre otra. Para hacer las cosas peor, muy pocos intérpretes reconocen abiertamente el potencial para una mala interpretación que, por ejemplo, va junto con la

ambigüedad de lenguaje humano, la distancia en el tiempo, o las ideas preconcebidas.

Los intérpretes pueden discrepar sobre el significado del texto por varias razones:

1. **Hermenéutica.** La confusión o las malas interpretaciones sobre la relación entre el significado (interpretación) y la significación (aplicación) crea una interpretación no realizada en su máximo grado posible.
2. **Relacionada con el autor.** Debido a la vasta brecha en tiempo y espacio, no hay suficiente información sobre el marco histórico como la cultura, la historia, el lenguaje y la ideología. Los intérpretes trabajan con la información histórica más actualizada en las manos. En muchos casos aun los datos históricos más recientes son muy probablemente una reconstrucción de datos anteriores basados en razonamientos y argumentos.
3. **Textual.** La ambigüedad en un texto abre muchas diferentes posibilidades para la interpretación. Debe admitirse y aceptarse la ambigüedad interpretativa. Con toda seguridad, debe culparse a los intérpretes si analizan o identifican inadecuadamente la estructura y el género literario de un texto particular.
4. **Lector.** Los intérpretes llegan a un texto con diferente habilidad analítica. También abordan el texto con conjuntos diferentes de pre-entendimiento como ser el conocimiento, la experiencia personal y los preconceptos.

No muchos lectores reconocen cándidamente estos asuntos en su proceso de lectura. El peor caso posible es superponer preconceptos sobre una interpretación y llamarla bíblica. Ciertamente, también existe una cuestión de competencia individual.

La Biblia tiene un lugar prominente en la vida de los adventistas del séptimo día. Juega un papel crucial en nuestra teología y práctica. Quizás no tengamos todas las respuestas exegéticas a pasajes

difíciles o que causan perplejidad. Por tanto, debiéramos adoptar una hermenéutica de humildad en nuestra lectura de la Biblia; esto es, reconocer sobre todo una posibilidad de un malentendido o una comprensión incompleta de nuestra parte, y permitir que otras interpretaciones enriquezcan nuestra lectura.

Si la lectura de la Biblia resulta gozosamente en una comunidad profética con vidas vividas fielmente ante Dios, los intérpretes adventistas debieran, sobre todo, reconocerse como capaces de manufacturar, consciente o inconscientemente, una lectura forzada. Estos lectores virtuosos de la Biblia, al margen de su orientación teológica, deben estar humildemente preparados para arrepentirse de sus lecturas a veces forzadas (y a veces superficiales), y reconocer que su interpretación puede finalmente no ser “bíblica”, y estar abiertos a corrección.

Al mismo tiempo, la hermenéutica adventista de humildad debiera reconocer un lugar para el Espíritu Santo en nuestra interpretación. El Espíritu “santifica al lector, quitando el orgullo y el prejuicio y creando la humildad de corazón y mente lista a recibir algo que no es de su propia hechura”.²⁷ El Espíritu Santo nos conduce, en toda su variedad cultural, a una apreciación más profunda del texto, encontrando el significado de un texto para nuestra comunidad de fe contemporánea. “Nos aproximamos mejor” al significado objetivo en el texto “mediante una diversidad de contextos y comunidades de lectura”.²⁸

VI. CONCLUSIÓN: INTEGRIDAD HERMENÉUTICA

Este documento no tiene por objeto discutir en detalle los pasajes así llamados difíciles o controvertidos referentes a la ordenación de la mujer. Estos pasajes difíciles, tales como 1 Corintios II:1-3

y 14:33-36, 1 Timoteo 2:1-15, Efesios 5:21-33, han sido suficientemente tratados en detalle en el pasado por muchos adventistas fieles y creyentes en la Biblia.²⁹ La mayoría de estos estudios intentan leer estos pasajes en su contexto, analizar el trasfondo semántico, o explorar el trasfondo histórico-cultural para la interpretación. Estos enfoques están en armonía con el conjunto de pautas que aparecen en el documento “Métodos de Estudio de la Biblia”, que recomienda, entre otras cosas, explorar los textos bíblicos en su contexto cultural e histórico. La abrumadora mayoría del comité siente que estos pasajes difíciles requieren que el lector moderno emplee una lectura basada en principios.

El documento “Métodos de Estudio de la Biblia” recomienda también que la Biblia debiera ser considerada en su totalidad o unidad. Muchos estudios hechos por adventistas siguen este enfoque concentrándose en diferentes aspectos del asunto: (1) algunos discuten teológicamente la igualdad del hombre y la mujer, especialmente en la historia de la Creación en el Génesis, lo cual está en directa oposición al argumento de la primacía y la sumisión;³⁰ (2) Algunos consideran la manera revolucionaria de Jesús de tratar a las mujeres, especialmente en el contexto de las condiciones culturales e históricas de la sociedad judía del primer siglo;³¹ y (3) otros discuten la enseñanza del

Nuevo Testamento sobre los dones espirituales, con un énfasis sobre las mujeres siendo recipientes por igual de dones espirituales junto con los hombres.³² Todos estos estudios argumentan en favor de la ordenación de las mujeres en la Iglesia Adventista.

La cuestión de la ordenación de la mujer en la Iglesia Adventista provee una valiosa lección para la denominación en el área de la hermenéutica. En nuestra lectura se demanda una integridad hermenéutica, lo que implica responsabilidad hermenéutica. Ser responsable en hermenéutica significa estar equipado con virtudes hermenéuticas. Las herramientas hermenéuticas equipan técnicamente a los lectores para separar correctamente la palabra de verdad, libre de arbitrariedad y del juego desenfrenado con los textos. No es suficiente, sin embargo, conocer y usar el enfoque correcto al leer el texto bíblico. Los lectores adventistas debieran cultivar también virtudes hermenéuticas, que son apertura, sabiduría, humildad, receptividad y honestidad. Estas cualidades espirituales conducen a los lectores a un conocimiento más pleno de la historia redentora de Dios en su totalidad. El cultivo de estas virtudes hermenéuticas indudablemente conducirá a la práctica de la lectura que mejor corresponde al genio del estudio de la Biblia hecho por los primeros adventistas. ■



Kyoshin Ahn, Ph.D.

Kyoshin Ahn es el Secretario Asociado de la División Norteamericana. Posee un doctorado en Nuevo Testamento y Cristianismo Primitivo de la Vanderbilt University. Antes de ello se graduó con un Master en Divinidad en la Universidad Andrews, y una Licenciatura en la Sahm Yook University en Corea.

¿ES LA ORDENACIÓN DE LA MUJER UNA AMENAZA A NUESTRA UNIDAD?

En las cosas necesarias, unidad;

En las cosas inciertas, libertad;

En todas las cosas, compasión.¹

Por más de 50 años, miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día han debatido intensamente, sin consenso, la conveniencia de ordenar mujeres al ministerio evangélico. Se han presentado razones sólidas, convincentes, en defensa de ambos lados de la cuestión. Puesto que ni la Biblia ni el Espíritu de Profecía proveen una palabra definitiva e inequívoca sobre el asunto, es el consenso de este comité de estudio que nuestras diferencias no debieran crear una fisura en la Iglesia. Creemos que las Escrituras pueden interpretarse para respaldar una posición ya sea en favor o en oposición a la ordenación de las mujeres, y por esa razón los problemas no debieran ser una causa de desunión en la Iglesia.

DEFINICIÓN DE UNIDAD

Algunos pueden estar preocupados pensando que la unidad de la iglesia está comprometida si alguna región del mundo practica la ordenación de las mujeres mientras que otras no. Creemos que la unidad en compañerismo cristiano puede identificarse por la unidad con Dios y unidad mutua, como dijo Jesús en su oración en Juan 17. Sin embargo, la “unidad denominacional” —el acuerdo sobre las claras doctrinas manifestadas inequívocamente en la Escritura— es segura, porque para la denominación de la Iglesia Adventista del Séptimo Día

las doctrinas unificadoras son las 28 Creencias Fundamentales. Estas doctrinas están adoptadas oficialmente como directamente conforme a la Escritura. Otros asuntos bosquejados no inequívocamente en la Escritura, como la ordenación, están sujetos a interpretaciones diversas y por lo tanto no pueden considerarse no-negociables. La unidad que es importante para la iglesia está delineada en la Creencia Fundamental N° 14:

14. La Unidad del Cuerpo de Cristo

La iglesia es un cuerpo constituido por muchos miembros que proceden de toda nación, raza, lengua y pueblo. En Cristo somos una nueva creación; las diferencias de raza, cultura, educación y nacionalidad, entre encumbrados y humildes, ricos y pobres, hombres y mujeres, no deben causar divisiones entre nosotros. Todos somos iguales en Cristo, quien por un mismo Espíritu nos ha unido en comunión con él y los unos con los otros. Debemos servir y ser servidos sin parcialidad ni reservas...

La unidad es importante para la iglesia, pero esta unidad no es uniformidad, como la misma declaración doctrinal N° 14 hace notar que muchas diferencias “no deben causar divisiones entre nosotros”. Celebramos diferentes dones, diversas expresiones de adoración, diferentes idiomas y una diversidad de técnicas evangelísticas, pero sustentamos en común las creencias fundamentales que nos hacen adventistas del séptimo día.

El *Manual de Iglesia* es otro medio por el cual la iglesia manifiesta unidad al implementar ciertas pólizas en una manera similar de iglesia en iglesia. Sin embargo, el *Manual de Iglesia* y el *Manual del Ministro* contienen reglamentos que no están todos basados en un “Así dice el Señor” en la Escritura, sino más bien reflejan circunstancias y necesidades cambiantes. Se agregan oficiales de iglesia en algunas áreas del mundo y no en otras, y la descripción de responsabilidades varía dependiendo de necesidades locales y de la cultura. Un ejemplo del tiempo moderno que ayuda a ilustrar la unidad sin uniformidad es la cadena de restaurantes McDonald’s. McDonald’s requiere ciertas cosas que deben ser las mismas ya sea que el negocio esté en China, México o los Estados Unidos. Permite, sin embargo, algunas diferencias en la comida para acomodarse a diferencias de gusto regionales.

LA UNIDAD PERMANECE

A lo largo de los años, cambios de reglamentos sobre la ordenación no han conducido a la desunión. Considere que diferentes ramas de la iglesia ya han votado por lo menos cuatro normas relativas a mujeres en liderazgo que no se siguen en todas partes del mundo.

1. La ordenación de las diaconisas se votó en la Sesión de la Asociación General del 2010.²
2. La autorización de mujeres como ancianas se votó en la Reunión de Primavera en 1975.³
3. La ordenación de mujeres ancianas se votó en el Concilio Anual 1984.⁴

4. La autorización de mujeres para servir como ministros comisionados se votó en 1989.⁵

Estas pólizas, aunque controversiales en algunas áreas, no han resultado en la ruptura de la Iglesia. Aunque estas pólizas particulares no se han seguido en todas partes alrededor del mundo (en efecto, ni aún en todas partes en la División Norteamericana), no han destrozado la unidad de la iglesia, porque la unidad está basada en algo por lejos más profundo que asegurarse que todos en todas partes siguen las mismas normas.

A veces las iglesias en una misma ciudad sustentan puntos de vista diferentes. Una iglesia ordena a las mujeres como diaconisas o ancianas, y otra iglesia en la misma ciudad no lo hace. Tenemos mujeres pastoras en algunas partes del mundo, y hay otras partes del mundo que no tienen mujeres pastoras. Estas iglesias no están en desunión porque sustentan diferentes perspectivas sobre este asunto. Las diferencias de opinión sobre la ordenación de las mujeres no constituyen desunión, porque las 28 Creencias Fundamentales no están comprometidas.

La División Norteamericana cree fuertemente en la importancia de la unidad de la Iglesia Adventista del Séptimo Día mundial. Nuestra iglesia es la única iglesia protestante que no se ha fragmentado en iglesias nacionales en diferentes continentes. Estamos juntos como una iglesia de alcance mundial comunicando el mensaje único del adventismo al mundo. Ese mensaje está resumido en las 28 Creencias Fundamentales, y la ordenación o no ordenación de las mujeres no necesita ser venerada

como una parte del mensaje adventista al mundo.

Una pregunta fundamental relacionada con la ordenación de las mujeres y el mantenimiento de la unidad de la iglesia es si la ordenación debe ser universalmente aplicable alrededor del mundo o no. ¿La concesión de esa autoridad solo en algunas divisiones o uniones traería desunión en la Iglesia mundial?

Es importante distinguir entre conceder autoridad eclesiástica para dirigir una iglesia y la aceptación social y de la comunidad de esa autoridad. La posición del comité es que la iglesia podría conceder la ordenación y la autoridad mundial para representar a la iglesia mientras que al mismo tiempo no esté facultando a cada persona a la que se le ha dado esa autoridad para practicarla donde no está aceptada culturalmente. Para ilustrar: durante los años del apartheid en Sudáfrica, eran ordenados ministros blancos y negros y tenían la autoridad para representar a la Iglesia Adventista, pero esa autoridad no los autorizaba para practicar el ministerio o para usar esa autoridad entre grupos donde las condiciones sociales-culturales les eran contrarias.

La iglesia mundial se mantiene unida concentrándose en Jesús y en nuestra misión compartida delineada en las 28 Creencias Fundamentales. La desunión vendrá a la iglesia cuando la mayoría procure imponer convicciones a la minoría en áreas que no están definidas en las 28 Creencias Fundamentales. La ordenación debiera ser una póliza determinada a nivel de División; no puede llegar a ser la Creencia Fundamental No 29, porque en la iglesia no hay consenso sobre esta cuestión. La unidad mundial de la Iglesia estará asegurada cuando el enfoque se mantenga en Jesús y en nuestra misión compartida y delineada en las 28 Creencias Fundamentales. La desunión resultará cuando a todos se les requiera que estén de acuerdo en asuntos sobre los cuales no hemos desarrollado ningún consenso.

EJEMPLO BÍBLICO SOBRE CÓMO ENFRENTAR EL DESACUERDO

A la luz de la realidad de que la iglesia no ha arribado a un consenso sobre la teología que autorizaría la ordenación de las mujeres, es apropiado considerar cómo la iglesia primitiva manejó asuntos que tenían el potencial de causar desunión en la iglesia primitiva. En ese respecto, Hechos 15 es muy instructivo. Pablo y Bernabé son confrontados en Antioquía por aquellos que creían que “si no os circuncidáis conforme al rito de Moisés, no podéis ser salvos” (vers. 1). Era la convicción bíblica de estos primeros cristianos judíos que todos los que se iban a identificar con el pueblo de Dios debían ser circuncidados.

Este fue un conflicto grande. Como lo expresa la Versión Reina Valera, “Pablo y Bernabé tuvieron una severa discusión y contienda con ellos” (vers. 2, RV 1995). Este conflicto en Antioquía afectó el meollo de la identidad y las creencias de los primeros cristianos.

De modo que se convino realizar el Concilio de Jerusalén. Pablo y Bernabé viajaron a Jerusalén para compartir con los líderes de la iglesia las historias misioneras de Antioquía sobre cómo los gentiles estaban creyendo en el Evangelio y se manifestaba en ellos el poder del Espíritu Santo aun cuando no estaban circuncidados.⁶

Estaban aquellos judíos en Jerusalén, sin embargo, que estaban convencidos que debía seguirse lo que ellos pensaban que eran las claras órdenes de la Biblia. Génesis 17:10, 11⁷ provee una instrucción clara a Abraham de que a fin de mantener el pacto, todo varón “debía ser circuncidado”. Estaban comprometidos con una hermenéutica que requería seguir el mandato bíblico de la circuncisión. Me imagino que defendieron elocuentemente la fe basada en su teología, en la Escritura, y en su hermenéutica; probablemente también recitaron la historia de Moisés,

que casi fue muerto por un ángel porque no había circuncidado a su propio hijo (Éxodo 4:24-26).

Estos judíos apelaron en esa reunión de los dirigentes de la iglesia a no abandonar la fe que les había sido entregada por el padre Abraham. Querían unidad, una unidad basada en las tradiciones judías. ¿Se fragmentaría la iglesia primitiva para caer en la desunión? Hechos 15:6 dice: “Entonces se reunieron los apóstoles y los ancianos para conocer de este asunto” (Hechos 15:6, RV 1995).

La pregunta era: “¿Qué requeriremos de todos?” ¿Cuál es el común denominador en el que todos necesitamos estar de acuerdo? ¿Cuáles son nuestras creencias fundamentales? La discusión giraba en torno a la circuncisión, pero la verdadera pregunta era sobre en qué debemos todos concordar para vivir en unidad. Pedro habló y argumentó en favor de una base espiritual para la unidad.⁸

BASE ESPIRITUAL PARA LA UNIDAD

Este primer argumento de Pedro es sencillo: Dios demostró su aceptación de estos gentiles cuando derramó su Espíritu sobre ellos (vers. 8).

Como una iglesia fundada mediante la conducción del Espíritu de Profecía, debemos continuar siendo abiertos a la dirección de ese mismo Espíritu. Mujeres han empleado sus dones en el ministerio alrededor del mundo y han demostrado que han recibido el derramamiento del Espíritu. Dirigen iglesias crecientes en los Estados Unidos, China, India y México, y vemos la conducción del Espíritu.

El segundo argumento que hace Pedro es cuando dijo: “Ninguna diferencia hizo entre nosotros y ellos, purificando por la fe sus corazones” (vers. 9, RVR 1960).

Dios no hizo distinciones, Dios no hizo diferencias. El hombre trazó líneas donde Dios no lo hizo. El hombre hace distinciones donde Dios no las hace. Nosotros aislamos donde Dios unifica. Levantamos

paredes y Dios vino a derribar “la pared intermedia de separación” (Efesios 2:14, RVR 1960).

Como Pablo diría más tarde, “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3:28, RV 1995).

El tercer argumento que hace Pedro es como sigue: “Ahora, pues, ¿por qué tentáis a Dios, poniendo sobre la cerviz de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido llevar?” (Hechos 15:10, RVR 1960).

Aseguramos un cisma en la iglesia cuando lo que está condicionado por la historia es impuesto como ley, cuando lo que procede de la cultura es hecho la norma para todos, cuando lo que es local en importancia es hecho universal en su aplicación. Nos dividiremos en iglesias separatistas nacionales cuando elevemos asuntos debatibles a normas obligatorias requeridas para mantener la unidad. Cuando elevamos las normas de la iglesia sobre la ordenación al status de la Creencia Fundamental N° 29, aseguramos la desunión.

El cuarto argumento que usa Pedro nos da el principio de unidad: “Antes creemos que por la gracia del Señor Jesús seremos salvos, de igual modo que ellos” (Hechos 15:11, RVR 1960).

TIEMPO PARA UNA RESOLUCIÓN

Después del discurso de Pedro, había llegado el momento para una decisión. ¿Qué harían ellos? Los gentiles estaban llenando la iglesia. ¿Instalarían clínicas de circuncisión en Antioquía? ¿Establecerían una nueva creencia fundamental? Santiago [Jacobo] había escuchado la apelación de Pedro y ahora comparte lo que parecía ser el consenso del grupo: “Por lo cual yo juzgo que no se inquiete a los gentiles que se convierten a Dios” (Hechos 15:19, RVR 1960).

El consenso fue: ¡No hacer las cosas difíciles! En esas pocas palabras, Jacobo resume el Evangelio. No

La unidad significa que nuestros corazones están unidos aun cuando nuestra función, nuestros dones o nuestros pensamientos y perspectivas sean diferentes.

lo hagan difícil. No lo hagan difícil para las mujeres que han sido llamadas por el Espíritu Santo. No lo hagan difícil para que la gracia prevalezca en la iglesia. No hagan una cuestión problemática de nuestras diferencias sobre este asunto. Vivamos en unidad y no busquemos la uniformidad.

De modo que hoy, no habiendo un claro “Así dice el Señor” acerca de la ordenación de las mujeres y no habiendo un “Así dice el Señor” de Elena de White, la cuestión debiera dejarse a consideraciones locales.

¿Cómo manejó Pablo la circuncisión después del Concilio de Jerusalén? Notemos su experiencia en Hechos 16:1-3, Versión Popular: “Pablo llegó a Derbe y Listra, donde encontró a un creyente llamado Timoteo, hijo de una mujer judía creyente y de padre griego. Los hermanos de Listra y de Iconio hablaban bien de él. Pablo quiso que Timoteo lo acompañara, pero antes lo hizo circuncidar para que no se ofendieran los judíos que vivían en aquellos lugares, ya que todos sabían que el padre de Timoteo era griego”.

Pablo se adaptó a las sensibilidades locales porque no quería ofender, y comprendió que la circuncisión no estaba prohibida ni era mandatoria, pero debería dejarse el asunto a la situación local. Pablo trató la cuestión de comer de la carne ofrecida a los ídolos en una manera similar, en la que animaba a tener consideración de las sensibilidades de otros.⁹

Tener un consenso uniforme sobre el tema de la ordenación no es algo intrínseco y esencial para participar en la recepción de las Buenas Nuevas, ni es algo fundamental para ser identificado como un

adventista del séptimo día. En realidad, la *ordenación* no se usa en la Biblia para iniciar a las personas a un cargo de la iglesia.¹⁰

De manera similar a la situación descrita en Hechos 15, hoy diríamos que algunos lugares en la iglesia mundial tienen historias misioneras de cómo las mujeres están esparciendo las buenas nuevas y compartiendo su bendición. Sus líderes vienen a la Asociación General y dicen lo que Pablo y Bernabé dijeron en el Concilio de Jerusalén.

Podríamos traer a nuestro tiempo el comentario de Pablo y expresarlo en forma diferente en la siguiente manera: Dios conoce los corazones de la gente, y él confirmó que acepta el ministerio de las mujeres dándoles el Espíritu Santo, así como lo ha hecho con los hombres. No ha hecho distinción entre hombres y mujeres cuando se trata de compartir el Evangelio.

En vez de citar Amós 9:11-12, como lo hizo Jacobo, podríamos citar Joel 2:28 (NRV XXI):

“Después de esto, derramaré mi Espíritu sobre toda carne. Vuestros hijos e hijas profetizarán, vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones”.

JESÚS DESTRUYÓ LA PARED DE SEPARACIÓN

Pablo también apela a la unidad en su carta a los Efesios. Los cristianos en Efeso estaban célebremente divididos a lo largo de varias líneas.¹¹ Pablo les dijo, en efecto, que en la cruz Jesús destruyó la barrera, la pared intermedia de separación y hostilidad, y que al hacerlo los hizo uno (Efesios 2:14). Y él proveyó una lista de realidades que debían ser las bases de su unidad. La lista es impresionantemente breve: “Solícitos en guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz; un cuerpo, y un Espíritu, como también fuisteis llamados en una misma esperanza

de vuestra vocación; un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos, y por todos, y en todos” (Efesios 4:3-6, RVR 1960).

Pablo enumera siete fundamentos para la unidad: *un cuerpo, un Espíritu, una esperanza, un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y un Padre de todos.* Sorprendentemente breve, ¿verdad? También es sorprendente lo que está ausente de la lista. Dice mucho por lo que excluye como por lo que incluye.

No dice que debe haber unanimidad de pensamiento respecto a la circuncisión. No dice que debe haber unanimidad sobre cómo encarar la cuestión de la comida ofrecida a los ídolos. Ni aún dice que debe haber unanimidad sobre la cuestión de cómo manejar los días festivos judíos, aunque él tiene mucho que decir en otras partes sobre estos tres asuntos.

Más bien, nos provee una lista que es trinitaria: *un Padre, un Señor, un Espíritu.* Su lista incluye cómo recibimos la salvación y cómo vivimos la vida cristiana: *una fe.* Incluye cómo ingresamos a la iglesia: *un bautismo.* Incluye el contexto en el vivimos la vida cristiana y crecemos y maduramos como creyentes: *un cuerpo.* E incluye el destino último hacia el cual la iglesia va: *una esperanza.* Sencillo. Sucinto. No negociable. Pero deja margen para diferencias de convicción acerca de muchas otras facetas de nuestra vida y práctica.

Cometemos un error cuando confundimos dos términos: *unidad* y *uniformidad.* Unidad significa

que nuestros corazones están ligados juntos aun cuando nuestra función, nuestros dones, o nuestros pensamientos y perspectivas sean diferentes. *Uniformidad* significa que todos debemos caminar en un estilo militar, pensar, creer, comportarnos y votar precisamente de la misma manera mientras todos procuran participar en las mismas prácticas al mismo tiempo.

El peligro que enfrenta la iglesia es uno que los judíos enfrentaron con el desarrollo del Talmud. Cuando las organizaciones maduran, hay un deseo natural de codificar asuntos doctrinales en detalles cada vez más específicos. Los fundadores de nuestra iglesia expresaron preocupación de que la organización de la iglesia fuese más allá de la clara palabra de Dios en el desarrollo de un credo.¹²

Debemos evitar la tentación de continuar definiendo la verdad más estrechamente hasta el punto de excluir a aquellos que tienen una perspectiva diferente.

*Tracé un círculo que me dejó afuera,
Herético, rebelde, algo para burlarse.
Pero el amor y yo tuvimos la cordura de
ganar:
¡Trazamos un círculo que lo incluyó a él!*

El círculo que trazamos no debe estar tan mal definido como para incluir esencialmente a todos; por otra parte, no estrechemos el círculo más allá de lo que lo requieren la Palabra de Dios y el Espíritu de Profecía. ■



Gordon G. Bietz, D.Min.

Gordon Bietz ha sido el presidente de la Southern Adventist University en Collegedale, Tennessee, desde 1997. Antes de eso pastoreó la Iglesia de Collegedale por 13 años y sirvió como presidente de la Georgia-Cumberland Conference. Bietz recibió un grado doctoral y de maestría de la Universidad Andrews, y una licenciatura de la Universidad de La Sierra.

¿DEBE ORDENARSE A LAS MUJERES AL MINISTERIO?

Consideraciones del Antiguo Testamento

INTRODUCCIÓN

Este documento se basa en los principios hermenéuticos generalmente aceptados por los adventistas del séptimo día, como se enunciaron en la declaración de 1986 de “Métodos del Estudio de la Biblia” votada por el Concilio Anual, y como están sintetizados en el capítulo “Interpretación Bíblica” en el *Handbook of SDA Theology* (Manual de Teología Adventista).¹ Ideas para el compendio de este documento han sido entresacadas durante los últimos 30 años desde el primer documento que se me asignó que trataba sobre el tema, “El Rol de las Mujeres en el Antiguo Testamento” (BRICOM, 1982), a través de varios artículos publicados en revistas sobre el tema, 25 años más tarde en la publicación del año 2007, *Flame of Yahweh: Sexuality on the Old Testament* (Llama de Yahweh: la Sexualidad en el Antiguo Testamento), 844 páginas,² y hasta el presente en mi continua lucha sobre cómo narrar mejor toda la información del Antiguo Testamento (de aquí en adelante AT) que trata de la relación entre hombres y mujeres y el lugar de las mujeres en el ministerio. Este documento primeramente examina el material en Génesis 1-3 y luego pasa al testimonio del AT sobre el papel de las mujeres fuera del Edén, tanto en el hogar como en la comunidad del pacto. Finalmente se le da consideración a las declaraciones del AT que apuntan al futuro escatológico con la venida del Mesías. En armonía con principios hermenéuticos sólidos, mientras mantengo una fuerte creencia en la unidad de los Testamentos, no uso

mi comprensión preconcebida de pasajes del Nuevo Testamento (de aquí en adelante NT) que aluden a pasajes del AT como una red en la cual esos pasajes del AT deben ser forzados. Más bien, procuro permitir que el significado de los pasajes del AT emerja de su contexto inmediato, y luego comparo este significado con pasajes paralelos ulteriores del AT y del NT. He encontrado que las interpretaciones de pasajes del AT en este documento armonizan plenamente con un examen informado y cuidadoso de pasajes paralelos del NT (esto último será expuesto en el documento de Teresa Reeve).

I. GÉNESIS 1-3: LA INFORMACIÓN FUNDAMENTAL RESPECTO A LAS RELACIONES ENTRE EL HOMBRE Y LA MUJER

En recientes décadas ha emergido un consenso dentro de la erudición bíblica acerca de la naturaleza fundamental de Génesis 1-3 en la interpretación de la Escritura: “Ya sea que uno es evangélico o liberal, es claro que Génesis 1-3 es el fundamento interpretativo de toda la Escritura”.³ Esto es especialmente cierto respecto a la comprensión de la naturaleza humana y a la relación entre el hombre y la mujer: “Canónicamente, la comprensión de la naturaleza humana expresada o implícita en las leyes, la literatura de sabiduría, las narrativas, los textos proféticos y otros estilos de las Escrituras Hebreas pueden verse como comentarios acerca de los textos de la creación... La primera declaración

de la Biblia sobre la humanidad permanece como la declaración normativa que gobierna todas las otras”.⁴ “En los capítulos iniciales de Génesis se coloca en su lugar la relación triangular de Dios/hombre/mujer para explicar e informar la narrativa y la legislación subsiguiente según se va dando a conocer. El lector tiene el marco necesario para leer los códigos y reconocer la conducta propia e impropia”.⁵

En la discusión moderna sobre si las mujeres debieran ser ordenadas como pastoras, el pasaje fundamental tanto para aquellos que afirman la ordenación de las mujeres como para quienes se oponen a ello es Génesis 1-3. Aquellos que afirman la ordenación de las mujeres (a menudo llamados “igualitarios”⁶) encuentran en los relatos de la creación del Génesis una declaración de plena igualdad sin jerarquía de hombre y mujer, expresada como el orden divinamente ordenado de la creación. Ven el resto de la Escritura llamándonos de regreso hacia esa creación ideal, y permitiendo que las mujeres ocupen cualquier posición de autoridad a la cual Dios las llama y para la cual las habilita. Aquellos que se oponen a la ordenación de las mujeres (a menudo llamados “jerarquistas” o “complementarios”⁷ o “subordinacionistas”) también van a Génesis 1 y 2, donde encuentran apoyo para su punto de vista de que la primacía masculina, tanto en el hogar como en la iglesia, es una ordenanza de la creación divinamente ordenada. Ven esto reafirmado en Génesis 3 y en el resto de la Escritura, y de este

modo aseguran que las mujeres no pueden asumir el papel de un liderazgo autoritativo en la iglesia. Lo que a menudo es común a *ambos* grupos es un punto de vista similar sobre la autoridad —jerarquía de arriba hacia abajo (“línea de mando”). Los oponentes arguyen que dicho liderazgo jerárquico en la iglesia es una prerrogativa masculina; los proponentes urgen que las mujeres debieran tener derechos iguales a los de esos cargos de liderazgo jerárquicos. ¿Cuál es la verdad respecto a estos asuntos? Acudamos a las páginas iniciales de la Escritura para descubrir qué constituye el orden de la creación de Dios para la relación entre hombres y mujeres.

II. GÉNESIS 1: LAS RELACIONES DE GÉNERO DE HOMBRE Y MUJER A LA IMAGEN DE DIOS

En Génesis 1:26-28 “se ha alcanzado el elevado punto y blanco hacia el cual toda la creatividad de Dios, desde el versículo 1, está dirigida”.⁸ Aquí se describe en una grandeza excelsa la creación de la humanidad (*ha’adam*):

(26) *Entonces dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra”.*
(27) *Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra lo creó. (28) Los bendijo Dios y les dijo: “Fructificad y multiplicaos;*

llenad la tierra y sometedla; ejercerá potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra”.

A. El significado de la imagen de Dios y las relaciones entre el hombre y la mujer

En un estudio separado, he examinado en detalle qué significa para la humanidad ser hecha a la imagen de Dios.⁹ Basado en los indicios o claves que aparecen en el mismo texto, uno puede identificar tres maneras principales en las cuales los seres humanos constituyen la imagen de Dios: (1) semejanza (constitución estructural); (2) relación (compañerismo personal); y (3) representación (función). Estos tres aspectos de la *imago Dei* revelan una completa igualdad sin jerarquía entre el hombre y la mujer.

Primero, los seres humanos están hechos a la “imagen” de Dios en términos de *semejanza* o constitución estructural (es decir, en forma y carácter). Las palabras hebreas *tselem* “imagen” y *demu* “semejanza”, aunque poseen una extensión semántica superpuesta, en la yuxtaposición del vers. 26 parece enfatizar los aspectos concreto y abstracto del ser humano, respectivamente.¹⁰ Ilona Rashkow resume las implicaciones de esta yuxtaposición: “Dios dice que su intención es hacer a Adán ‘a nuestra imagen’ (esto es, físicamente similar, lo que eso pueda significar), y a ‘nuestra semejanza’ (teniendo las mismas características abstractas)”.¹¹ Elena de White está así en lo correcto cuando escribe: “El hombre había de llevar la imagen de Dios, tanto en la semejanza exterior, como en el carácter” (*Patriarcas y profetas*, p. 25). Nuevamente declara: “Al principio, el hombre fue creado a la semejanza de Dios, no sólo en

Es importante notar que Génesis 1:27 presenta al hombre y a la mujer como iguales en forma paralela con la “raza humana”.

carácter, sino también en lo que se refiere a la forma y a la fisonomía” (*El conflicto de los siglos*, p. 702).¹² Es importante notar que Génesis 1:27 presenta al hombre y a la mujer como iguales en forma paralela con la raza humana (*ha’adam*). Tanto el hombre como la mujer están hechos a imagen de Dios, de acuerdo con su seme-

janza. Si bien ciertamente los términos “hombre” y “mujer” connotan diferencias sexuales (biológicas), en este pasaje no hay el menor indicio de roles de liderazgo¹³/sumisión entre el hombre y la mujer. Ambos están explícitamente presentados como “igualmente cercanos al Creador y su obra”.¹⁴

En segundo lugar, los seres humanos están creados a la imagen de Dios en términos de *relación*. Es difícilmente una coincidencia que solo una vez en el relato de la creación de Génesis— sólo en Génesis 1:26— Dios habla de la divinidad en plural: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”. Ha habido muchos intentos de dar razón de este uso del plural, pero la explicación que parece armonizar más tanto con el contexto inmediato como con la analogía de la Escritura es la que identifica este uso con un “plural de plenitud”,¹⁵ también calificado como un “plural de compañerismo o comunidad dentro de la Deidad”.¹⁶ Este plural “supone que hay dentro del Ser divino la distinción de personalidades” y expresa “una deliberación intra-divina entre ‘personas’ dentro del Ser divino”.¹⁷ Es crucial reconocer que al describir las interrelaciones divinas (“Hagamos”) que forman una analogía con las relaciones humanas (“hombre y mujer”), el narrador no da ninguna indicación de alguna jerarquía en la Deidad, ni una referencia a la sumisión asimétrica de una Persona (el Hijo) al Otro (el Padre). Al describir la interrelación

entre los miembros de la Deidad, el énfasis en este texto está en la deliberación y el compañerismo de Iguales. Si se implica alguna sumisión, es una *sumisión mutua* de Iguales cuando los miembros de la Deidad discuten y deliberan juntos respecto a la creación de la humanidad. La expresión divina “Hagamos” implica que Uno no está ordenando y Otro obedeciendo; todos están igualmente involucrados en la deliberación. Por analogía, tal igualdad sin ninguna jerarquía de arriba hacia abajo, es de ese modo enfatizada con respecto a la sumisión *mutua* en las relaciones humanas (hombre-mujer, esposo y esposa), quienes están hechos relacionamente a la imagen de Dios.

En tercer término, los seres humanos están hechos a la imagen de Dios desde el punto de vista de *representación* o función. “Así como reyes humanos poderosos, para indicar su derecho a un dominio, erigen una imagen de ellos en las provincias de su imperio donde no aparecen personalmente, de la misma manera el hombre es colocado sobre la tierra en la imagen de Dios como emblema soberano de Dios. Solo es un representante de Dios, convocado para mantener y poner en vigor el derecho de Dios de tener dominio sobre la tierra”.¹⁸ En vista de que los gobernantes humanos no podían estar en cada lugar al mismo tiempo, y sintieron así la necesidad de erigir una imagen que los representara, la Deidad es omnipresente (Salmo 139, etc.), sin necesitar un representante para ocupar su lugar cuando no estaban presentes. Sin embargo, en un acto de sumisión abnegada, la Deidad confía a la humanidad la responsabilidad del dominio sobre la tierra. Así hay sumisión en la Deidad, pero es una sumisión de toda la Deidad (el “Nosotros”) que juntos confiaron su prerrogativa de dominio a los humanos a quienes ellos habían hecho (Génesis 1:26-28); humanos de quienes la Deidad, en su infinita presciencia, sabía que se levantarían en rebelión contra ellos y

eventualmente causarían la muerte del Hijo de Dios, Dios siendo arrancado [de su carácter de Dios] en el Calvario. La sumisión de la Deidad también es exhibida al dar libertad de elección a los seres humanos, limitando así su propia soberanía. Eso está implicado en la *imago Dei* de Génesis 1:26-28, y también indicado posteriormente en la presencia del árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal en el Jardín del Edén (Génesis 2:9).

De acuerdo con el texto bíblico (Génesis 1:28), los seres humanos deben ser los formadores creativos de la nueva creación, para “llenar la tierra, y sojuzgarla” (*kabash*), no mediante la explotación, sino “modelando la creación en un orden más elevado de belleza y utilidad”.¹⁹ Ellos también deben ser “cogentes” de la creación de Dios (Génesis 1:28): tienen que “gobernar” (*radah*) sobre el reino animal, nuevamente no mediante la explotación, sino representando judiciosamente la soberanía de Dios en la tierra.²⁰ No son esclavos para hacer el trabajo servil de los dioses, como en las historias del Cercano Oriente,²¹ ¡sino corregentes, el rey y la reina de su dominio terrenal! Ni está la designación “imagen de Dios” reservada para el monarca imperante, como en las fuentes egipcias y mesopotámicas; todos los seres humanos son a la imagen de Dios, sus representantes en la tierra.²²

Nuevamente es crucial notar que de acuerdo con Génesis 1:27-28, tanto el hombre como la mujer son igualmente bendecidos. Ambos comparten por igual la responsabilidad de la procreación, para “llenar la tierra”. Ambos han de sojuzgar la tierra. A ambos se les da el mismo dominio coadministrativo sobre la creación no humana de Dios. Como declara Rebecca Groothuis, “a ambos se les ha ordenado por igual y sin distinción a ejercer dominio, no uno sobre el otro, sino los dos juntos sobre el resto de la creación de Dios para la gloria del Creador”.²³ No hay ninguna mención en este pasaje de alguna

diferenciación en la autoridad del hombre y de la mujer para gobernar.

B. ¿Papel de liderazgo del hombre en el comienzo?

Los proponentes del liderazgo del hombre como una ordenanza de la creación generalmente conceden lo que ellos denominan una igualdad “ontológica”²⁴ (esto es, en valor personal y espiritual ante Dios) entre los géneros en Génesis 1, pero a menudo se ve como implícito un papel de liderazgo funcional para el hombre en Génesis 1:26, donde Dios identifica al hombre y a la mujer como ‘*adam*’ “hombre”. Así que Raymond Ortlund escribe: “Dios corta directamente el grano de nuestras peculiares sensibilidades cuando nombra a la raza humana, tanto hombre como mujer, ‘hombre’... El hecho de que Dios nombra a la raza humana ‘hombre’ enuncia furtivamente el liderazgo del hombre...”²⁵ Lo que Ortlund y otros que emplean este argumento fallan en reconocer es que la palabra ‘*adam*’ nunca significa “hombre” (en el sentido o implicación del género masculino) en la Escritura! El problema es una cuestión de traducción al lenguaje moderno, no un aspecto del texto hebreo. La palabra ‘*adam*’ es un término genérico que significa “persona humana” o “humanidad”.²⁶ Aparte de Génesis 1-3, donde se refiere a la primera persona humana, este término *nunca* es usado en toda la Biblia hebrea para designar a un “hombre” en el sentido de varón (como opuesto a mujer). El uso de ‘*adam*’ no enuncia furtivamente el liderazgo del hombre como una ordenanza de la creación.

De acuerdo a Génesis 1, el hombre y la mujer son considerados en su totalidad, como iguales sin jerarquía. La plena igualdad del hombre y la mujer —en semejanza/constitución, en relación, y en representación/función— se proclama resueltamente en el primer capítulo de la Biblia, y es evaluada por Dios mismo como “muy buena” (Génesis 1:31). En pocas palabras, tanto el hombre como la mujer participan

igualmente, y sin jerarquía, de la imagen de Dios, así como la Deidad en Génesis 1 funciona en una relación de igualdad sin jerarquías entre las Personas que comprenden esa Deidad.

III. GÉNESIS 2: RELACIONES DE GÉNERO DE ACUERDO CON EL ORDEN DE LA CREACIÓN DIVINA

La cuestión más importante que ha dominado la discusión erudita sobre las relaciones de hombre-mujer en Génesis 2 tiene que ver con el status de los sexos en su relación mutua que es expuesto como una ordenanza de creación divina. El punto de vista “tradicional” —sustentado por la vasta mayoría de los comentaristas y teólogos cristianos antes del siglo XX— ha sostenido que de acuerdo con Génesis 2 la mujer fue creada por naturaleza inferior al hombre, y así las mujeres como una clase o aun como una raza no son competentes y deben ser excluidas del liderazgo o de ejercer autoridad en el hogar, la iglesia o la sociedad.²⁷

Muchos proponentes recientes del liderazgo del hombre como una ordenanza de la creación reconocen ahora que Génesis 1 recalca la igualdad en el nivel personal y espiritual, pero al mismo tiempo mantienen que Génesis 2 enfatiza un liderazgo del hombre y el papel de sumisión de la mujer en un nivel funcional o social.²⁸ ¿Afirma Génesis 2 un punto de vista plenamente igualitario de la relación entre los sexos, o apoya un rango jerárquico en el cual el hombre, de alguna manera, tiene una posición de liderazgo sobre la mujer en la creación?

A. ¿Jerarquía de género (“primacía” del hombre) como una ordenanza de la creación? Evaluación de argumentos

Los principales argumentos de la narrativa en Génesis 2 usados por adventistas jerarquistas (y otros conservadores) para probar un “orden de la

creación” de género jerárquico, pueden resumirse como sigue: (1) el hombre es creado primero y la mujer última (vers. 7, 22) y el primero es cabeza/líder y la última está subordinada; (2) Dios le habla al hombre, no a la mujer, y el hombre es el que habla (vers. 16-17, 23); (3) la mujer es formada por causa del hombre, para ser su compañera o ayudante, para curar la soledad del hombre (vers. 18-20); (4) la mujer procede del hombre (vers. 21-22) lo que implica una posición o rol derivativo o subordinado; (5) la mujer es creada de una costilla del hombre (vers. 21-22) lo que indica su dependencia de él para la vida; y (6) el hombre le da nombre a la mujer (vers. 23) lo que indica su autoridad o liderazgo sobre ella. ¿Estos puntos realmente substantian un relación jerárquica entre los sexos? Veamos, uno tras otro, cada uno de estos puntos.

El orden de la creación. Primero, porque el hombre es creado primero y luego la mujer, se ha asegurado que “por esto la prioridad y la superioridad del hombre, y la dependencia de la mujer respecto al hombre, son establecidas como una ordenanza de la divina creación”.²⁹ Los adventistas jerarquistas (y otros conservadores) generalmente evitan hoy la palabra “superioridad” para el hombre, pero arguyen en cambio en favor del liderazgo del hombre en base de este orden de la creación. Pero un examen cuidadoso de la estructura literaria de Génesis 2 revela que dicha conclusión de jerarquía no resulta del hecho de que el hombre fue creado primero. La literatura hebrea a menudo hace uso de un recurso de *inclusio* (también llamado una “estructura de envoltura” o “construcción de anillo”) en el cual los puntos de interés central en una unidad son colocados al comienzo y al fin de la unidad.³⁰ Este es el caso en Génesis 2. Todo el relato está volcado en la forma de un *inclusio* en el cual la creación del hombre al comienzo de la narrativa y la creación de la mujer al fin de la narrativa corresponden mutuamente en

importancia.³¹ ¡El narrador destaca la importancia igual de ambos empleando precisamente el mismo número de palabras (en hebreo) para la descripción de la creación del hombre así como para la creación de la mujer! Como lo expresa Trevor Dennis, “el escritor ha contado sus palabras y ha sido cuidadoso en duplicar exactamente la longitud de sus descripciones”.³²

Como con el relato de la primera creación en Génesis 1, el movimiento en secuencia en Génesis 2 es de lo incompleto a lo completo. En Génesis 2 la mujer es creada como el clímax, la culminación de la historia, y como plenamente igual a Adán.³³ Mary Corona resume la progresión de la narrativa:

El movimiento de la historia progresa hermosamente desde la completa soledad de Adán, a través de la presencia de creaturas vivientes útiles que solo acentúan la soledad por su incapacidad para ser los compañeros de él, al éxtasis de la delicia al descubrir el compañerismo de alguien igual [se cita Génesis 2:23].³⁴

No he encontrado ninguna evidencia en Génesis 1-2 de que la ley de la primogenitura (“primogénito”) es operativa en la creación. El ensayo de Carl Cosaert sobre 1 Timoteo 2 demuestra también que Pablo no se refiere a la prioridad de la creación (Adán como “primogénito”) para sustanciar la primacía del hombre como parte del orden de la creación.³⁵

La mención de “primogénito” y de “derecho de primogenitura” y términos semejantes en la Escritura solo se emplean para describir las condiciones después de la Caída (p. ej., Génesis 4:4; 10:15; 25:31-36). Aun después de la Caída, la ley del primogénito no era una regla estricta. En efecto, en el caso de la línea del pacto patriarcal en Génesis, es generalmente el que nace en segundo lugar (o a veces

aún más tarde), no el primogénito, quien hereda la primogenitura: Abraham, Isaac, Jacob, Judá y Efraim. En el Nuevo Testamento, Jesús mismo no es el primogénito en su familia humana (él tenía medios hermanos mayores a través de la línea de José), y cuando el término “primogénito” se emplea respecto a Jesús, no se refiere a su orden cronológico de “nacimientos”, sino a su “preeminencia” (ese es el significado del vocablo griego *prototoko* en Romanos 8:29; Colosenses 1:15, 18; Apocalipsis 1:5).

Esto no niega que (al menos) Adán fue en un tiempo la “cabeza de la familia humana” (Elena de White, *Testimonios para la iglesia*, t. 6, p. 239), “el padre y representante de toda la familia humana” (Elena de White, *Patriarcas y profetas*, p. 29). La primacía representativa de Adán de toda la raza humana se basa en el principio bíblico de la solidaridad corporativa, el individuo (s) representando a los muchos.³⁶ Adán lleva el nombre hebreo *'adam*, que es también el nombre que significa “humanidad” (Génesis 1:26, 27; 5:1, 2). Solo a Adán en la historia de salvación del AT se le da este nombre personal. El uso fluido del término (*ha*) *'adam* en Génesis 1-5 para referirse tanto a un individuo “humano” y a la “humanidad” indica que Adán el individuo debe ser visto en solidaridad corporativa con el *'adam* que es la humanidad como un todo. (Esta es la verdad teológica reconocida por Pablo en Romanos 5:12-21.)

Con referencia a Adán como la “cabeza de toda la raza humana”, a primera vista pareciera evidente que él ejerció este rol representativo solo. Sin embargo, el texto bíblico hace también claro que Dios puso el nombre de “Adán” tanto al primer hombre como a la primera mujer (*'adam*, Génesis 5:2). A Eva también se le dio un papel representativo en solidaridad con toda la raza humana, como “Madre de todos los vivientes” (Génesis 3:20). Se comprueba la filiación de los seguidores espirituales de Dios a través de la “simiente” *de ella* y

no, como podría esperarse, a través de la de Adán (Génesis 3:15, contrariamente a una referencia usual a la “simiente” del hombre en otras partes de la Escritura). De modo que es muy posible que desde el comienzo Dios tenía el propósito de que ambos, Adán y Eva, sirvieran como cabezas representativas, madre y padre, de toda la raza humana. Así ambos se habrían unido a los “hijos de Dios” en el concilio celestial en lugar de Satán, representando a esta tierra (Job 1 y 2). Como una referencia paralela a este uso, Elena de White declara que “Adán fue coronado rey en el Edén. Se le dio dominio sobre toda cosa viviente que Dios había creado” (*Comentario Bíblico Adventista*, t. 1, p. 1096), aunque es evidente en base al texto bíblico que Eva ejerció igualmente este dominio (Génesis 1:26, 28; ver *Patriarcas y profetas*, p. 31). Asimismo, aunque Elena de White menciona a Adán como “cabeza de la familia humana”, con eso no necesariamente excluye a Eva, su “compañera igual” y su “segundo yo” en ese papel representativo.

Independientemente de si Adán sirvió solo en esta primacía o junto con Eva, lo que es importante para nuestro asunto en este documento es que esta fue una primacía de *una vez, representativa* (*no jerárquica*, o mejor aun, inversa a lo jerárquico, de siervo), e implicó el liderazgo de toda la raza humana, incluyendo tanto a los hombres como a las mujeres. La primacía representativa, no jerárquica (o inversa a lo jerárquico), puede ilustrarse en la política de los Estados Unidos, donde los legisladores en la Casa de Representantes sirven para *representar* a su distrito electoral, pero de ninguna manera poseen una autoridad jerárquica sobre ellos. Esta primacía de *una vez representativa* (*no jerárquica*) del “primer Adán” (1 Corintios 15:54) no se pasó de generación a generación. En vez de ser una primacía de una vez, representativa, fue usurpada por Satanás (quien llegó a ser el “príncipe de este mundo”, Juan 23:31) y fue restaurada por el

“último Adán” (1 Corintios 15:54). No hay indicación aquí de subordinación de la mujer a la primacía del hombre; antes bien, el propósito existente era que toda la raza humana (“humanidad”, hombre y mujer) fuese representada por el Padre (y la Madre) de la raza humana.

La prioridad del hombre en el uso del habla. Según la narrativa, un segundo argumento tiene que ver con la prioridad del hombre en hablar y en el hecho de que Dios le hablase. Se ha sostenido que el liderazgo del hombre sobre su esposa antes de la Caída se revela en que Dios se dirige al hombre, y no a la mujer, y también en que el hombre es quien habla en la narrativa de Génesis 2, no la mujer. Sin embargo, tal reclamo no tiene en consideración el movimiento de la narrativa de lo incompleto a lo completo y al clímax como se ha señalado antes. Como parte del proceso de hacerle comprender al hombre su “hambre de totalidad”,³⁷ que él está solo y como las demás criaturas necesita una pareja, Dios ciertamente le habla, advirtiéndole de que no comiese del árbol prohibido. Tan pronto como Dios creó a un ser humano dicha información era crucial para ese ser a fin de evitar la transgresión y para que fuera un agente moral libre con el poder de elección. Pero el impartimiento divino de dicho conocimiento al hombre antes de que la mujer fuese creada no revela por ello el liderazgo del hombre sobre su compañera.³⁸ Asimismo, el hecho de que solo el hombre habla (no la mujer) en Génesis 2 no revela su liderazgo previo a la Caída sobre la mujer más que el hecho de que solo Eva habla (y no Adán) fuera del Jardín (Génesis 4) revela el liderazgo de Eva sobre Adán después de la Caída.

Si hubiese habido una intención de enfatizar la primacía del hombre en Génesis 2, el narrador habría empleado regularmente el término *'ish*, “hombre”, que indica el género masculino, y no *ha'adam* “lo humano”, un término que nunca en la

Biblia hebrea indica a un hombre (como opuesto a la mujer). A lo largo de esta narrativa (excepto por los dos versículos, 23 y 24, que usan los términos explícitos de género *'ish* “hombre” e *'ishah* “mujer” cuando se describe específicamente el matrimonio), el término *ha'adam* “lo humano” (o *'adam* con la preposición *le* en v.19b) se usa consistentemente, enfatizando la relación del ser humano con Dios y la solidaridad con toda la humanidad, y no una primacía del hombre sobre la mujer.

El propósito de la creación de la mujer. Si una jerarquía de los sexos no está implicada en el *orden* de su creación o la *prioridad* del habla, ¿está indicada esa jerarquía por el *propósito* de la creación de la mujer, como se sugiere en un tercer argumento importante en favor de la interpretación jerárquica? Génesis 2:18 registra la deliberación del Señor: “No es bueno que el hombre esté solo; le haré *'ezer kenegdo*” (“ayuda idónea para él”, RVR 1960; “una ayuda adecuada”, Biblia de Jerusalén; “un ser semejante a él para que lo ayude”, Biblia Latinoamericana). Las palabras hebreas *'ezer kenegdo* a menudo han sido tomadas para implicar el status de inferioridad o subordinación de la mujer. Por ejemplo, John Calvin comprendió a partir de esta frase que la mujer era una “especie de apéndice” y una “compañera inferior” para el hombre.³⁹ Más recientemente, Clines arguye que la palabra hebrea *'ezer* se refiere a alguien en una posición subordinada.⁴⁰ ¿Pero este no es el significado transmitido por el hebreo!

El sustantivo masculino *'ezer* es usualmente traducido como “ayuda” o “ayudante” en inglés. Sin embargo, esta es una traducción engañosa porque la palabra “ayudante” tiende a sugerir a alguien que es un asistente, un subordinado, un inferior, mientras que el vocablo hebreo *'ezer* no lleva esa connotación. En realidad, de los diecinueve casos en que aparece *'ezer* en la Biblia hebrea fuera de Génesis 2, dieciséis emplean *'ezer* para describir a un *superordinado*; Dios

Con respecto a dar nombre a los animales, el hombre no está ejerciendo su autoridad sobre ellos, sino clasificándolos.

mismo como el “Ayudante” de Israel.⁴¹ Los otros tres casos fuera de Génesis 2 denotan aliados militares.⁴² Nunca la palabra se refiere a un ayudante subordinado. Como en otras partes en el AT, en Génesis 2 la palabra *‘ezer* es un término de relación, que describe una relación beneficiosa, pero en sí no especifica posición o rango.⁴³ La posición específica que se procura definir debe espigarse del contexto inmediato. En el contexto de Génesis 2, en el que Dios trae el desfile de animales (todos aparentemente con su pareja) pero Adán sin encontrar a una compañera idónea, la “ayuda” que procura es claramente “un compañerismo real que solo puede ser dado por un igual”.⁴⁴ Esta “ayuda” o beneficio es ciertamente “para el hombre” (v. 18) en el sentido de que ella “le traería beneficio a Adán”,⁴⁵ pero esto no implica una jerarquía de roles. El beneficio proporcionado al hombre es de que finalmente tiene una compañera que está en una posición de igualdad.

Génesis 2:18 y 20 confirma esta igualdad de rango con la expresión que colinda con *‘ezer*, a saber *kenegdo*. La palabra *neged* comunica la idea de “enfrente de”, “opuesto”, o “contraparte” y una traducción literal de *kenegdo* es por esto: “como contraparte de él”. Usada con *‘ezer* esta frase preposicional indica no menos que igualdad sin jerarquía: Eva es la “benefactora/ayudante” de Adán, alguien que en posición y status es —como lo reconoce el diccionario hebreo corriente— “*correspondiente a él*, esto es, igual y adecuado a él mismo”.⁴⁶ Eva es “un poder igual al hombre”;⁴⁷ ella es “el alma gemela” de Adán;⁴⁸ su compañera igual, en naturaleza, relación

y función. La frase *‘ezer kenegdo* de ninguna manera sugiere un liderazgo del hombre o una sumisión de la mujer como parte del orden de la creación, pero en cambio afirma la plena igualdad del hombre y la mujer.

Existencia de la mujer derivada del hombre. Como una cuarta pretendida indicación en Génesis 2 del liderazgo del hombre y la sumisión de la mujer, se ha argüido que desde que la mujer salió del hombre, desde que fue formada del hombre, por lo tanto ella tiene una existencia derivativa, un status dependiente y subordinado. No puede negarse que su existencia en alguna manera derivó de Adán. ¡Pero la derivación no implica subordinación! El texto indica esto en varias maneras. Note, por ejemplo, que Adán también “derivó” —de la tierra (v. 7), ¡pero ciertamente no se va a llegar a la conclusión de que la tierra era su cabeza o dirigente!⁴⁹ Además, así como la primera mujer derivó del hombre, cada hombre subsiguiente viene de la mujer, de modo que aquí se indica una expresión de integración, no de subordinación (ver Génesis 3:20).

Nuevamente, la mujer *no* es la costilla de Adán. Fue la materia prima, no la mujer misma, lo que fue tomado del hombre, así como la materia prima del hombre fue “tomada” (Génesis 3:19, 23) de la tierra.⁵⁰ Samuel Terrien señala correctamente que la mujer “no es simplemente moldeada de arcilla, como lo fue el hombre, sino que es ‘formada’ arquitecturalmente” (2:22). El verbo *banah* “formar”, usado en el relato de la creación solo con referencia a la formación de Eva, “sugiere una intención estética e implica también la idea de confiabilidad y permanencia”.⁵¹ Para remachar el punto, el texto indica explícitamente que el hombre estaba dormido mientras Dios creaba a la mujer. El hombre no tuvo parte activa en la creación de la mujer lo que podría haberle permitido afirmar que era su cabeza.⁵²

La mujer creada de una costilla del hombre. Un

quinto argumento usado para respaldar el punto de vista jerárquico de los sexos tiene que ver con la creación de la mujer a partir de una costilla de Adán. Pero el mismo simbolismo de la costilla apunta a igualdad y no a jerarquía. La palabra *tsela'* puede significar tanto "costado" o "costilla". Puesto que *tsela'* aparece en el plural en el v. 21 y se dice que Dios toma "una de" ellas, la referencia en este versículo probablemente es a una costilla del costado de Adán. Al "formar" a Eva de una de las costillas de Adán, de su costado, Dios parece estar indicando la "relación mutua",⁵³ la "singularidad de vida"⁵⁴ en la cual el hombre y la mujer están unidos. La costilla "significa solidaridad e igualdad".⁵⁵ Creada del "costado [costilla]", Eva fue formada para permanecer a su lado como una igual. Peter Lombard no estaba desacertado cuando dijo: "Eva no fue tomada de los pies de Adán para ser su esclava, ni de su cabeza para ser su gobernante, sino de su costado para ser su amada compañera".⁵⁶ Esta interpretación parece confirmarse además por la exclamación poética del hombre cuando ve a la mujer por primera vez (v. 23): "¡Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne!" La frase "hueso de mi huesos y carne de mi carne" indica que la persona descrita es tan cercana como el propio cuerpo de uno. Denota unidad física e "intereses, lealtades y responsabilidades en común".⁵⁷ La expresión ciertamente no conduce a la noción de subordinación o sumisión de la mujer al hombre, sino más bien implica plena igualdad sin jerarquía, en constitución, relación y función. Elena de White capta bien el significado cuando escribe:

Eva fue creada de una costilla tomada del costado de Adán; este hecho significa que ella no debía dominarle como cabeza, ni tampoco debía ser humillada y hollada bajo sus plantas como un ser inferior, sino que más bien debía estar a su lado como igual, para ser amada y protegida por

él. Siendo parte del hombre, hueso de sus huesos y carne de su carne, era ella su segundo yo, y quedaba en evidencia la unión íntima y afectuosa que debía existir en esta relación. "Porque nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la sustenta y la cuida". Efesios 5: 29. "Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y allegarse ha a su mujer, y serán una sola carne". (Patriarcas y profetas, 26, 27.)

Algunos han tomado la declaración de Elena de White de que Eva "debía... ser amada y protegida por [Adán]" como indicando un liderazgo jerárquico del hombre, ¡pero aquí protección implica mayor fuerza física, no jerarquía! Los guardaespaldas del dirigente de un gobierno son protectores, pero eso no hace que el líder esté subordinado a ellos. El contexto de Génesis 2 no es de jerarquía sino de igualdad simétrica.

El hombre le da nombre a la mujer. El último argumento importante usado para apoyar un punto de vista jerárquico de los sexos en Génesis 2 es que en el hecho de que el hombre le pone nombre a la mujer (v. 23) está implicada la autoridad del hombre sobre ella, como el que Adán diera nombre a los animales implicaba su autoridad sobre los animales.⁵⁸ Esta conclusión se basa sobre la tesis comúnmente repetida de que el asignar nombres en la Escritura significa autoridad sobre la persona a quien se le asigna nombre, pero esta hipótesis sustentada ampliamente en forma erudita ha sido recientemente impugnada en forma efectiva con ejemplos de numerosos pasajes de la Escritura.⁵⁹ George Ramsey muestra en base a información sobre poner nombres en el AT que "si el acto de poner nombre significa algo sobre el dador del nombre, es la cualidad de *discernimiento*" y no el ejercicio de autoridad o control. Aun si el hombre puso nombre a la mujer en Génesis 2:23 (lo que más adelante demuestro que

es improbable), “la exclamación en Génesis 2:23 es un clamor de descubrimiento, de reconocimiento [ver exclamación de Jacob en Génesis 28:16, 17, antes de colocar el nombre de Bet-el], antes que una prescripción de lo que será esta criatura formada de su costilla. Una esencia de lo que Dios ya ha moldeado es reconocida por el hombre y celebrada en el hecho de ponerle nombre”.⁶⁰ Las líneas poéticas precedentes del discurso de Adán confirman que no hay intención de ejercer la autoridad de liderazgo: “Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne”. Esta cláusula, como ya se indicó, implica claramente mutualidad e igualdad, no subordinación.⁶¹ La segunda parte de Génesis 2:23 confirma también esta interpretación: la disposición en hebreo es quiástica (paralelismo simétrico), con las palabras para “mujer” y “hombre” colocadas en forma paralela en el centro,⁶² “sugiriendo una correspondencia y una relación de igualdad mutua”.⁶³

Con respecto al nombramiento de los animales, el hombre no ejerce su autoridad sobre ellos, sino que los clasifica.⁶⁴ Esto puede verse en el contexto inmediato de que el hombre está solo y que esto “no es bueno” (v. 18), dando evidencia de que el hecho que Dios trae a los animales al hombre para que los nombre implica además que el hombre está entrando en un compañerismo agradable con los animales, solo para descubrir finalmente que dicho compañerismo es inadecuado para satisfacer su búsqueda de una reciprocidad y mutualidad completa.⁶⁵

Además, parece muy probable que Adán no le pone nombre a la mujer antes de la Caída. La designación *'ishah* ocurre en la narrativa *antes* que Adán se encontrara con ella por primera vez (Génesis 2:22). Ella ya es llamada “mujer” por el narrador aun antes de que el hombre la viera. Jacques Doukhan ha mostrado que Génesis 2:23 contiene un par de “pasivos divinos”, que indican que la designación de “mujer” viene *de Dios*, no del hombre. Así como en el

pasado la mujer “fue tomada del hombre” *por Dios*, un acto en el cual el hombre no tuvo nada que ver (él había sido puesto en un “sueño profundo”), así en el futuro ella “será llamada mujer”, una designación originada en Dios y no en el hombre. Doukhan también indica cómo la estructura literaria de la historia de la creación del Génesis confirma esta interpretación.⁶⁶

No hay ninguna indicación en el texto de que el juego de palabras en el v. 23 entre *'ish* (hombre) e *'ishah* (mujer), y la explicación de que la mujer está tomada del hombre, se dan para apuntalar un rango jerárquico de los sexos; más bien, considerando el contexto, se los comprende mejor para subrayar el gozoso reconocimiento del hombre de su segundo yo.⁶⁷ En efecto, la palabra *'ish* (hombre) aparece primero en este versículo; el hombre llega a ser consciente de su propia identidad cuando discierne la identidad de *'ishah* (mujer). En su declaración arrobadamente poética el hombre no está determinando quién es la mujer —más de lo que está determinando quién es él mismo—, sino más bien deleitándose en su reconocimiento de lo que Dios ha hecho. Le está diciendo sí a Dios al reconocer su propia naturaleza sexual y dándole la bienvenida a la mujer como la contraparte igual para su sexualidad.⁶⁸ Después de la Caída, Adán le *dio* un nombre a su esposa (Eva), pero aun entonces es más probable que él esté discerniendo lo que ella ya era por la promesa de Dios, “madre de todos los vivientes” (Génesis 3:20), y no ejerciendo autoridad sobre ella.⁶⁹

En pocas palabras, ninguno de los argumentos propuestos en base a Génesis 2 para respaldar una relación jerárquica entre los sexos puede resistir la prueba de un riguroso escrutinio. A la luz de la discusión precedente, coincido con una hueste de otros comentaristas y de estudios eruditos, en su conclusión de que Génesis 2, así como Génesis 1, no

contiene ninguna declaración de dominio, subordinación, o liderazgo/sumisión en la relación de los sexos.⁷⁰ Antes bien, esos mismos argumentos afirman lo opuesto de lo que sostienen los que se oponen a la ordenación de las mujeres. El hombre y la mujer antes de la Caída se presentan como plenamente iguales en rango, sin indicio de una jerarquía de naturaleza o de relación o de función, sin rango de liderazgo/sumisión entre esposo y esposa. Gilbert Bilezikian lo ha resumido bien:

Conspicuamente ausente en Génesis 1-2 es alguna referencia a prescripciones divinas para el hombre para ejercer autoridad sobre la mujer. Debido a la importancia de sus implicaciones, si tal estructura de autoridad hubiera sido parte del diseño de la creación, habría recibido una clara definición junto con los otros dos mandatos de autoridad. [La soberanía de Dios sobre los humanos, y el dominio de los humanos sobre toda la tierra.] La ausencia total de dicha comisión indica que no era parte del propósito de Dios. Solo Dios tenía autoridad sobre Adán y Eva. Ninguno de ellos tenía el derecho de usurpar las prerrogativas divinas arrogándose autoridad el uno sobre el otro. Cualquiera enseñanza que inserte una estructura de autoridad entre Adán y Eva en el diseño de la creación de Dios debe ser rechazada firmemente puesto que no está fundada en el texto bíblico.⁷¹

Esta afirmación de la plena igualdad y mutualidad del hombre y la mujer en el relato de la creación de Génesis 2 es enteramente más sorprendente cuando se la ve en contraste con los otros relatos de la creación del antiguo Cercano Oriente que no contienen una narración separada de la creación de la mujer. Las narrativas de la creación del Génesis no solo dan una descripción detallada de los orígenes, sino que al mismo tiempo parecen servir como una polémica

directa contra las historias mitológicas de la creación del antiguo Cercano Oriente.⁷² Por su narración especial, extensa y separada de la creación de la mujer en Génesis 2, la Biblia es única en la literatura del antiguo Cercano Oriente con su elevada valoración de la mujer en una conformidad igual con el hombre.

B. ¿Roles diferentes para el hombre y la mujer en la Creación?

Aquellos que se oponen a la ordenación de la mujer insisten en que Génesis 2 (así como Génesis 1) describe diferentes papeles para los hombres y las mujeres. Es verdad que los términos “hombre” y “mujer” señalan diferencias biológicas, y una afirmación de la relación igualitaria de Adán y Eva no niega su carácter complementario.⁷³ No debían tener intereses independientes el uno del otro, y sin embargo cada uno tenía una individualidad en pensamiento y acción. Ellos eran hueso del hueso del otro, carne de la carne del otro, iguales en existencia y rango, y al mismo tiempo eran seres individuales con diferencias. Como lo señala Tribble, “la unidad no nivela la vida a la igualdad; permite que haya distinciones sin oposición o jerarquía”.⁷⁴

Algunos han llamado la atención a los diferentes modos de creación entre el hombre y la mujer —la creación del hombre a partir de la tierra, y la creación de la mujer desde el hombre— y sugieren que esto puede estar íntimamente relacionado a las diferencias únicas entre los sexos. Se piensa que un hombre tiende a tener “una relación inmediata con el mundo de las cosas” mientras que “la mujer está primariamente dirigida al mundo de las personas”.⁷⁵ Sin embargo, el mandato divino en Génesis 1-2 tanto para el hombre como para la mujer de unirse en la obra de la procreación, en someter, tener dominio, y cuidar el Jardín (Génesis 1:28; 2:15), revela que los sexos no son unidimensionales; ambos géneros

se dirigen al mundo de las cosas y al mundo de las relaciones.

Mientras que en Génesis 1-2 se reconocen las diferencias de género biológicas, no se describen otras diferencias entre los sexos. El énfasis de los relatos [de la creación] está en una igualdad compartida de naturaleza, status y responsabilidad. Puesto que el texto bíblico en Génesis 1-2 hace diferencia entre los sexos (masculino y femenino), pero no especifica ciertas conductas que pertenecen exclusivamente al hombre, y otras que son exclusivamente del dominio de la mujer, parece inapropiado ir más allá de la evidencia bíblica para insistir en que ciertos “roles” específicos de género tales como “la primacía masculina” y la “sumisión femenina” son parte del orden de la creación.

Mientras que el texto de Génesis 1-2 implica complementaridad entre los sexos, no presenta roles estereotipos que constituyan la “esencia” de la masculinidad y la femineidad respectivamente. Ambos géneros están hechos sin diferenciación a la imagen de Dios; a ambos se les dio la orden de fructificar y multiplicarse; a ambos se les ordenó que tuvieran dominio sobre todas las demás criaturas (Génesis 1:27, 28). Son compañeros iguales que se corresponden el uno al otro, con plena reciprocidad y dependencia mutua, y sin jerarquía (Génesis 2:18). Cualquier intento de buscar la esencia de los “roles” del hombre y la mujer respectivamente en base a los capítulos iniciales del Génesis, va más allá de la revelación del texto.⁷⁶ Una totalidad complementaria sin jerarquía es el retrato de las relaciones del hombre y la mujer en Génesis 1-2.

En realidad, el mismo uso del término “rol” o “papel” del género por parte de jerarquistas/subordinacionistas para describir una subordinación permanente de las mujeres a los hombres es altamente problemático. La palabra francesa *role* tuvo sus orígenes en relación a la parte que desempeñaba

un actor en el escenario del teatro. En la década de 1930 la palabra “rol” llegó a ser un término clave en la disciplina secular humanista de la sociología funcional (“teoría del rol”). Solo fue a mediados de la década de 1970 que el término “rol” se combinó con una nueva comprensión de los órdenes de la creación, y se introdujo en el debate de la ordenación a través de George Knight III, en su libro *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Women and Men*.⁷⁷ Knight, y los muchos que desde entonces han seguido su iniciativa, intentan distinguir entre la igualdad de género en la persona y la diferenciación de rol en la función. Mientras que los oponentes anteriores de la ordenación de la mujer simplemente suponían que las mujeres son inferiores a los hombres y están así subordinadas a la primacía masculina, la nueva argumentación, puesto que el libro de Knight redefine el status de subordinación de la mujer, se basa en la diferenciación de roles.

Kevin Giles provee una crítica incisiva a esta nueva clase de argumentación. El señala lo siguiente: “En ningún lugar la Biblia sugiere que las mujeres y los hombres están simplemente *actuando* su masculinidad o femineidad o que aparte de la procreación hay algunas tareas dadas solamente a los hombres y otras solamente a las mujeres... En nuestro mismo ser *estamos* diferenciados: no estamos meramente diferenciados funcionalmente”.⁷⁸ Giles afirma que “el uso recientemente popularizado de terminología e ideas extraídas del teatro y de la sociología humanista en realidad contradice la revelación divina... Cuando los evangélicos conservadores interpretan la enseñanza bíblica acerca de mujeres y hombres en términos de diferenciación de rol, tenemos que reconocer que leen en el texto algo que no está allí y que nunca se menciona antes de la década de 1960. Para usar su propia terminología, no están siendo ‘bíblicos’”.⁷⁹

Giles muestra también cómo el uso del término “rol” por parte de oponentes recientes a la ordenación de la mujer no solo no está en la Biblia, sino que también es deficiente en su lógica. El término “rol”, por su misma definición, se refiere a algo pasajero y secundario, no

algo que es parte del ser o de la naturaleza esencial de una persona. En el teatro el actor desempeña un “rol”, pero no es esencial y permanentemente el personaje cuyo papel él realiza en la actuación. Nuevamente, un oficial y un soldado raso en el ejército tienen diferentes “roles”, en base a su entrenamiento y a su competencia para dirigir. Es posible para el soldado raso llegar a ser un oficial y para el oficial ser degradado. El rol de liderazgo del oficial no está “intrínsecamente conectado con lo que él es. Su rol no es un aspecto esencial de su persona”.⁸⁰ En contraste, en el debate moderno sobre la ordenación de la mujer, Giles señala que de acuerdo a los subordinacionistas, “debido a que una mujer es una mujer, y por ninguna otra razón, ella está encerrada en un rol *permanente* de subordinación, sin importar cuáles podrían ser sus habilidades o su entrenamiento. Quien ella es determina lo que ella puede hacer; su identidad sexual determina su rol. El soldado raso puede asumir responsabilidades mayores, pero una mujer nunca puede llegar a ser una dirigente en la iglesia y nunca puede asumir responsabilidad igual a la de su esposo en el hogar, simplemente porque es una mujer”.⁸¹

Tal vez sin comprenderlo, aquellos que usan este argumento basado en la “diferenciación de rol” en realidad han reconstruido el término “rol” en términos esenciales; los roles no son meramente funciones, sino parte de la misma esencia de la

Lo que aquellos que se oponen a la ordenación de la mujer llaman “diferenciación de rol” es en realidad una división social hereditaria permanente basada solamente en el género.

persona. “El introducir el término sociológico de *rol* en este argumento para la subordinación *funcional permanente* de la mujer, no niega el hecho de que la mujer porque es mujer, y por ninguna otra razón, está subordinada... Una fraseología hábilmente

redactada no puede evitar este hecho. Si el papel de una mujer no es esencial para su naturaleza o su persona, entonces esto puede cambiar. Si no puede cambiar porque es algo básico a su naturaleza o a su ser como mujer, entonces no es meramente un rol que ella realiza”.⁸² Paul Peterson declara el asunto concisamente: “Desde el punto de vista de la semántica, cuando alguien habla sobre un rol eterno, no es más un rol, sino que describe la misma esencia y ser... Por definición un rol no puede ser permanente o eterno”.⁸³

Si el rol ya no es un rasgo temporal, secundario, de ser una mujer o un hombre, pero implica una subordinación permanente de la mujer al hombre a causa de su misma identidad femenina, entonces “rol” no es la palabra apropiada para describir esta situación. Puede ser un término que suene bien, pero es engañoso, puesto que, como lo señala Giles, para los subordinacionistas de género, “la cuestión no es los *roles de género* [o de sexo] sino las *relaciones esenciales* del hombre y la mujer. Dios ha colocado a los hombres sobre las mujeres porque son mujeres. La palabra *rol* solo tiene el efecto de oscurecer este hecho”.⁸⁴

Lo que aquellos que se oponen a la ordenación de la mujer llaman “diferenciación de rol” es en realidad una división social hereditaria permanente basada solamente en el género. El término del diccionario que mejor encaja en esta descripción

es “casta”. Sobre la base de la interpretación de los subordinacionistas de Génesis 1-2, vista a través del lente de la supuesta comprensión de 1 Timoteo 2, “la mitad de la raza humana está subordinada a la otra mitad”. De acuerdo con esta interpretación, “en la creación Dios instituyó *un orden social inmutable* que da al hombre el rol dirigente en el hogar y excluye a la mujer de dirigir... en la iglesia”.⁸⁵ Esto es nada menos que un sistema de castas en el cual hay una subordinación permanente del género femenino al género masculino. Contra esto y contra todos los otros sistemas de casta se aplican las palabras de Elena de White: “Dios no reconoce ninguna distinción por causa de la nacionalidad, la raza o la casta. Es el Hacedor de toda la humanidad. Todos los hombres son una familia por la creación, y todos son uno por la redención” (*Palabras de vida del Gran Maestro*, p. 318). “Las castas son algo aborrecible para Dios. Él desconoce cuanto tenga ese carácter” (*El Deseado de todas las gentes*, p. 370).

Los subordinacionistas evangélicos a menudo apoyan la subordinación permanente de la mujer al hombre por analogía con la Trinidad, en la cual, arguyen, se encuentra la subordinación del Hijo al Padre. Muchos adventistas han asumido esta analogía evangélica entre las relaciones entre el hombre-la mujer y la Trinidad en su oposición a la ordenación de la mujer. Pero lo que aparentemente han fallado en reconocer es que la analogía funciona solo si uno toma la posición evangélica común acerca de la Trinidad, esto es, que involucra la *subordinación eterna* del Hijo. La analogía, entonces, es directa: así como el Hijo estaba *eternamente subordinado* al Padre, así también la mujer está *permanentemente* (desde la Creación) subordinada al hombre en el hogar y en la iglesia. Irónicamente, los adventistas que usan este argumento de la analogía con la Trinidad no aceptan normalmente que el Hijo estaba *eternamente* subordinado al Padre, pero

lo ven como subordinado solo *económicamente* en el contexto de resolver el problema del pecado (en la encarnación),⁸⁶ puesto que comprenden que la idea de subordinación eterna no es bíblica y en última instancia socava la doctrina de la Trinidad. No obstante procuran retener la analogía, cuando en realidad la analogía sin la *eterna* subordinación del Hijo socava el mismo argumento que están tratando de hacer. Lógicamente, si la subordinación de Cristo al Padre es solo temporal (en el contexto del problema del pecado) y es mudable, entonces por analogía la subordinación de la mujer al hombre es solo temporal (en el contexto de la Caída), y es mudable.

Aquellos que se oponen a la ordenación de la mujer a menudo apoyan la interpretación jerárquica de las relaciones de género en Génesis 1-2 por referirse al “orden” en el cielo en el cual hay una jerarquía aun antes de que el pecado entrase en el universo: estaban “los ángeles que mandan” (Elena de White, *El conflicto de los siglos*, p. 704) y otros que cumplían las órdenes (*Patriarcas y profetas*, p. 16). De acuerdo con este argumento, si tal jerarquía era apropiada en el cielo antes del pecado, ¿por qué no debería ser apropiada en el Edén entre Adán y Eva antes de la Caída? En respuesta a este argumento, afirmo que la Escritura ciertamente reconoce una jerarquía en la tierra antes de la Caída: Adán y Eva, como vicegerentes coiguales de Dios, fueron hechos “un poco menor que los ángeles” (Salmo 8:5); y ambos tenían dominio sobre el resto del reino animal, que eran “órdenes de los seres inferiores” (*Patriarcas y profetas*, p. 25). (Sin embargo, como argumentaré más adelante, esta fue realmente una “jerarquía inversa”, una de servidumbre.) Pero esta jerarquía de ángeles a humanos y a órdenes inferiores de animales, no involucraba una jerarquía entre seres humanos.

Esto no es para negar que si los seres humanos no hubieran pecado, y la sociedad humana se

hubiese expandido en una sociedad desarrollada, sin duda habría habido representantes escogidos para diversas posiciones de responsabilidad, en forma paralela a la sociedad ordenada de los ángeles. Pero dicho “orden” de sociedad no se habría basado en un sistema de “castas”, en el cual las personas, simplemente en virtud de su género y sin consideración a sus aptitudes y entrenamiento, estaban estratificadas en diferentes niveles de la sociedad en la que las mujeres estaban subordinadas a los hombres.

No tenemos mucha información en fuentes inspiradas respecto al “orden” entre los ángeles en el cielo antes de la Caída, pero la evidencia disponible conduce a la conclusión de que tal orden celestial está basado, no en un sistema de “castas” permanente y hereditario, sino más bien, los ángeles eran escogidos para sus diversos deberes por causa de su aptitud y habilidad particular para las tareas asignadas, y esas posiciones de responsabilidad podían cambiar con el tiempo. Ver, por ejemplo, la descripción de las cualidades de sabiduría y talento musical que capacitaban a Lucifer para su puesto de querubín cubridor y dirigente del coro (Ezequiel 28:12-14; *The Spirit of Prophecy*, vol. 1, p. 28). Además, Lucifer fue específicamente instalado en esta posición y fue quitado de ella cuando pecó (Ezequiel 28:14, 16), y fue reemplazado en su posición por Gabriel quien entonces llegó a ser “el ángel que sigue en jerarquía al Hijo de Dios” (*El Deseado de todas las gentes*, p. 201).

Mientras que el orden entre los humanos, que involucra a ciertas personas en posiciones representativas de responsabilidad, probablemente se habría desarrollado eventualmente si la primera pareja no hubiese experimentado la Caída, el orden no necesariamente implicó una jerarquía (o jerarquía invertida) en el principio. Matrimonios partidarios de la igualdad testifican de la posibilidad de una relación matrimonial ordenada sin estructuras jerárquicas (¡Yo estoy experimentando dicha relación!). Y esa

relación de género igualitario es lo que está descrito en Génesis 1-2 como parte del orden de la creación. Algunos arguyen de que “todo barco debe tener un capitán” y paralelamente, por lo tanto, la pareja en el Edén tuvo que tener alguien “a cargo”. ¡Pero la primera familia no era un barco! Aun hoy, muchas firmas comerciales se enorgullecen en estar establecidas y funcionar mediante socios principales que son plenamente iguales, sin jerarquía entre ellos. (Mi tío manejaba un exitoso negocio de contaduría pública (CPA) en plena sociedad con otro contador.) De acuerdo con Génesis 1-2, así era el pleno compañerismo de iguales sin jerarquía en el Jardín del Edén antes de la Caída.

C. Sumisión mutua de esposo y de esposa desde el comienzo

Con respecto al matrimonio, la complementaridad establecida por Dios implica una sumisión *mutua* que concierne tanto al esposo como a la esposa como el ideal divino antes y después de la Caída. Esto es evidente en base a Génesis 2:24: “Por lo tanto, [*al-ken*], dejará el hombre [*azab*] a su padre y a su madre, y se unirá [*dabaq*] a su mujer, y serán una sola carne [*basar ekhad*]”.⁸⁷ La palabra introductoria “por lo tanto” (*al-ken*) indica que la relación de Adán y Eva se mantiene como el modelo para todas las futuras relaciones sexuales humanas, y no meramente como una inserción etiológica para explicar la costumbre legal común en el tiempo de Moisés. Robert Lawton señala con agudeza, como yo expandiré más adelante, que *no* era la costumbre normal para el hombre en el tiempo del patriarcado del AT dejar a su padre y a su madre, sino más bien que la mujer dejase [a sus padres]. Por lo tanto, el verbo imperfecto hebreo en este contexto se toma mejor no como un imperfecto frecuentativo “él [típicamente] deja” sino como un imperfecto potencial “él *debiera* dejar”. El versículo expresa así

“una descripción de una intención divina antes que un hecho observado habitualmente”⁸⁸ Lo que es particularmente sorprendente en el v. 24 es que es el *hombre* quien debe “dejar” (*‘azab*). Era un asunto corriente en la sociedad patriarcal en el tiempo en que el Génesis 2 fue redactado que la esposa dejara a su madre y a su padre. ¡Pero para el esposo “dejar” era revolucionario!⁸⁹ En efecto, la fuerza de esta declaración es que ambos deben “irse”: cortar esos lazos que invadirían la independencia y la libertad de la relación.

De la misma manera, es el hombre quien está llamado a “aferrarse” (*dabaq*) a su mujer. Este término hebreo sugiere un fuerte apego voluntario, significa lealtad afectuosa, y a menudo se usa en el AT para describir la “unión” de Israel al Señor, el aferrarse a él.⁹⁰ En una sociedad patriarcal se esperaba que la mujer tuviese ese apego a su esposo, y de ahí la fuerza de esta declaración es que ambos, el hombre y la mujer, han de “unirse” o “aferrarse” el uno al otro. El “asirse” recíprocamente significa una sumisión mutua sin jerarquía, un amor abnegado donde el esposo se identifica con su esposa como para proveer a sus necesidades, y viceversa (como Pablo reconoce en su citación y elaboración del versículo en Efesios 5:21-31). Finalmente, en el contexto del pacto del matrimonio, el esposo y la esposa llegan a ser “una carne” (*basar ekhad*). Esta expresión, como “dejar” y “unirse”, “aferrarse”, en Génesis 2:24, implica una sumisión mutua. Indica una unidad e intimidad en la relación completa de toda la persona del esposo a toda la persona de la esposa, una armonía y unión mutua en todas las cosas.

Esta sumisión mutua del esposo y la esposa guarda paralelismo con lo que hemos visto antes respecto a la Deidad —una sumisión mutua de iguales cuando deliberaban juntos sobre la creación de la humanidad (Génesis 1:28), y en sumisión conjunta cuando confiaron su dominio sobre esta

tierra en las manos de la humanidad. La sumisión mutua en la relación simétrica (no jerárquica) de Adán y Eva antes de la Caída no deja espacio para una relación asimétrica (jerárquica) de “siervo a líder” de parte del hombre sobre la mujer como una ordenanza de la creación.⁹¹

D. El hombre y la mujer como sacerdotes en el santuario del Edén anterior a la Caída

Génesis 2 no solo presenta a Adán y Eva como socios iguales en mutua sumisión en su relación matrimonial; la narrativa también indica que ambos servían como sacerdotes oficiando en los servicios de adoración del santuario antes de la Caída en la presencia de Yahweh. De acuerdo con Génesis 2:15, la primera pareja debía “atender” (*‘abad*) y guardar (*shamar*) el jardín. Estos términos significan literalmente “servir” y “guardar” respectivamente, e implican más que lo que a Adán y Eva se les había confiado con una mayordomía responsable de servir y proteger su ambiente. Hay abundante evidencia textual que vincula Génesis 1-2 con los santuarios bíblicos mencionados en otras partes en la Escritura, indicando que el Jardín del Edén anterior a la Caída debe ser considerado como el santuario original en la tierra, y guarda paralelismo con el santuario mosaico posterior y los templos israelitas. La evidencia para esta conclusión ha sido documentada por veintenas de eruditos bíblicos.⁹² Ver Tabla 1 para unos pocos ejemplos de los más de treinta casos paralelos que han sido reconocidos.

La afluencia del lenguaje propio del santuario en Génesis 1-2 conduce ineludiblemente a la conclusión de que el Jardín del Edén debe ser considerado como el santuario original en esta tierra. A la luz de este contexto del santuario, el uso en par de los dos términos *‘abad* y *shamar* para describir el trabajo de Adán y Eva en el Jardín del Edén es extremadamente significativo. Estas dos palabras, cuando se

TABLA 1: PARALELISMOS INTERTEXTUALES ENTRE EL EDÉN TERRENAL Y OTROS SANTUARIOS BÍBLICOS

Paralelismos Intertextuales	El santuario terrenal del Jardín del Edén	Otros santuarios bíblicos
“Edén”	“El Jardín del Edén (Gén. 2, 8, 10, 15)	“Edén, el Huerto de Dios”, identificado con el santuario celestial (Eze. 28:13)
Orientación	Hacia el oriente (Gén. 2:8)	Hacia el este u oriente (Éxo. 27:13-16; 36:20-30; 38:13-18; 1 Rey. 7:21; Eze. 47:1)
“Plantación” divina	“Plantar” (<i>nata'</i>) el jardín (Gén. 2:8)	“Plantar (<i>nata'</i>) en el lugar de su santuario (Éxo. 15:17; ver 1 Crón. 17:9)
“En medio”	Árbol de la vida “en medio” (<i>betok</i>) del jardín (Gén. 2:9)	La presencia viviente de Dios “en el medio” (<i>betok</i>) de su pueblo en el santuario (Éxo. 25:8)
Dios “se paseaba” (solo dos veces en la Escritura)	Dios “se paseaba” (<i>Hithpael of halak</i>) en el jardín (Gén. 3:8)	Dios “se paseaba” (<i>Hithpael of halak</i>) en medio del campamento de Israel (Deut. 23:14 [Heb.15])
Río que fluye	Río que fluye de un lugar central en el Jardín (Gén. 2:10)	El río que fluye desde el santuario le fue mostrado a Ezequiel (Eze. 47:1-12) y del trono de Dios como le fue mostrado a Juan (Apoc. 22:1)
Metales preciosos	Bedelio, ónice (Gén. 2:12) y oro	Bedelio (Núm. 11:7), ónice (Éxo. 25:7; 28:9, 20; 35:9, 27; 39:6, 13); y oro por todo (Éxo 25:9, etc.)
Tres esferas de santidad ascendente	La tierra, el Jardín y el medio del Jardín	El atrio, el Lugar Santo y el Lugar Santísimo
Series de paralelos verbales	“Vio [<i>ra'ah</i>]... hecho [<i>asah</i>]... acabados [<i>kalah</i>]... bendijo [<i>qadash</i>]” (Gén. 1:31; 2:1; 2:2; 2:3)	“Vio [<i>ra'ah</i>]... hecho [<i>asah</i>]... acabados [<i>kalah</i>]... bendijo [<i>qadash</i>]” (Éxo. 39:43; 39:32; 40:33; 39:43)
Seis + Sábado	Creación en seis días (cada uno introducido por la cláusula “Y dijo Dios”), seguido por el séptimo día (Gén. 1:3-2:3)	Instrucciones para la construcción del tabernáculo (Éxo. 25—31) divididas en seis secciones (introducidas por la frase “El Señor dijo a Moisés”), seguidas por la séptima sección que trata del sábado
Representaciones del mundo natural	Plantas y animales de la semana de la Creación	Lirios y otras flores, palmeras, bueyes, leones del templo salomónico (1 Rey. 6:29, 32, 35; 7:26, 29, 36), retratos artísticos representativos del regreso al Jardín perdido, el santuario original de la tierra
“Luz” de la menorah	El término para “luz” (Heb. <i>ma'or</i> , “lámpara”) usado para describir el sol y la luna en Gén. 1:14-16; son “lámparas” del santuario del Edén	Este término se encuentra en otras partes del Pentateuco solo para la luz de la menorah en el Lugar Santo del santuario (Éxo. 25:6; 35:14; 39:27, etc.)

usan juntas en otros lugares del AT en el marco del santuario, funcionan como una expresión técnica para el servicio de los sacerdotes y levitas en el santuario (ver Números 3:7-8; 8:26; 18:3-7). (Un paralelismo moderno para comprender cómo funciona la “intertextualidad” del AT sería escribir en “Google Search” [Búsqueda en Google] las tres palabras claves “servir” y “guardar” y “santuario”, y ser dirigidos directamente al trabajo de los sacerdotes y levitas como el único lugar donde esos términos se cruzan.) De este modo, el uso de esta terminología en pares en el marco del santuario del Jardín del Edén implica claramente una función sacerdotal para la primera pareja en el Jardín del Edén. ¡Adán y Eva se describen

como coparticipantes creativos, allegados espirituales, sí, sacerdotes, en el sagrado servicio de adoración del santuario del Edén! Esto está en armonía con la función de adoración original (antes del pecado) del santuario celestial (“Edén, el Jardín de Dios”, Ezequiel 28:13) donde Lucifer, adornado con las mismas piedras como el Sumo Sacerdote en el santuario terrenal posterior, sirvió en una función sacerdotal similar como dirigente de la adoración (Ezequiel 28:13-14). Y esto también está en armonía con el regreso del santuario celestial a su función de adoración primaria después de la terminación de la Gran Controversia, con los redimidos sirviendo como sacerdotes en ese Templo (Apocalipsis 5:10; 7:15; 29:6; 21:3).⁹³

Note también que la obra del sacerdote en el santuario terrenal del AT después del pecado implicaba las funciones de dirigente en el servicio de adoración (Números 18:7; ver Números 6:23-27), maestro (Deuteronomio 33:10), y juez o responsable de las decisiones (Deuteronomio 19:16), enteramente apropiado para un contexto anterior a la Caída. El sacerdote del AT era también un oferente de sacrificios (Levítico 1-7). Antes del pecado, por supuesto no había sacrificios sangrientos o de intercesión a causa del pecado, pero se ofrecían “sacrificios de alabanza” (Hebreos 13:15), junto con otras funciones de un sacerdote, los que eran ciertamente apropiados. Además, aun el papel de sacerdote como mediador era apropiado en un contexto antes del pecado. La función de un mediador no está meramente en conexión con la solución del problema del pecado. Un mediador es uno que se “interpone entre”. De acuerdo con Juan 1:1-3, “en el comienzo” de la creación Cristo era la “Palabra”. Una palabra es “lo que va” de la boca de alguien al oído de otra persona de modo que pueda haber comunicación entre dos partes. En un estudio separado de Proverbios 8:22-31 y otros pasajes del AT, he mostrado que desde el comienzo de la creación Cristo sirvió como el “Ángel [Mensajero] del Señor”, el que “va-entre” o Mediador entre un Dios infinito y criaturas finitas.⁹⁴ Elena de White puede estar refiriéndose a este rol más amplio de la mediación de Cristo cuando escribe: “Cristo intercede en favor del hombre, y esa misma obra mediadora conserva también el orden de los mundos invisibles” (*Mensajes para los jóvenes*, p. 252). Del mismo modo, Adán y Eva fueron mediadores, “intercesores”, representando a Dios ante las criaturas sobre las cuales tenían dominio. Elena de White escribe: “Adán fue colocado como representante de Dios sobre los órdenes de los seres inferiores. Estos no pueden comprender ni reconocer la soberanía de Dios; sin embargo fueron creados con

capacidad de amar y de servir al hombre” (*Patriarcas y profetas*, p. 25).

Desde el mismo comienzo, antes de la Caída, se le dio la bienvenida a la mujer, como también al hombre, a la función sacerdotal en el santuario del Edén, para ser una dirigente en la adoración y servir en otras funciones sacerdotales junto con su contraparte masculino.

E. Naturaleza del dominio/autoridad humana: jerarquía invertida

No es suficiente reconocer que Adán y Eva funcionaron como sacerdotes en el Santuario del Edén antes de la Caída. Debemos también indagar en cuanto a la naturaleza y el status de su obra sacerdotal. ¿Este sacerdocio previo a la Caída les dio un status de liderazgo autoritario? A fin de contestar esa pregunta, debemos reconsiderar de nuevo el dominio de los seres humanos sobre la tierra que les fue asignado en Génesis 1:26. Al leer este pasaje desde el punto de vista de nuestros conceptos modernos de autoridad en el contexto de la humanidad caída, podríamos estar tentados a ver este “dominio” o gobierno como uno de autoridad/poder jerárquico de parte de los seres humanos para someter al resto de la creación de acuerdo con su voluntad y deseos. Sin embargo, el dominio dado en Génesis 1:16 se define más en Génesis 2:15, donde Dios desafía nuestros conceptos posteriores a la Caída de gobierno jerárquico. Dios coloca a los humanos en el Jardín para ‘*abad* y para *shamar* el Jardín. Estas palabras significan literalmente “servir” y “proteger”. Aunque el término ‘*abad* en otros pasajes sobre la Creación (Génesis 2: 5 y 3:23) tiene el significado principal de “cultivar-labrar [el suelo] (con la adición de la palabra “tierra”), en 2:15 (sin el uso de “tierra”) es probable que la connotación de “servir” está especialmente presente. Como escribe Victor Hamilton: “La palabra que hemos traducido como *vestido* es ‘*abad*, el verbo

hebreo normal que significa ‘servir’. De este modo nuevamente suena la nota de que el hombre está colocado en el Jardín como siervo. Está allí no para ser servido sino para servir”.⁹⁵ Para expresarlo en forma diferente: “El hombre debe funcionar como el siervo líder en la jerarquía inversa”.⁹⁶

La jerarquía invertida de los humanos en su liderazgo de siervo sobre la tierra también se aplica —aun con mayor fuerza— al tipo de liderazgo espiritual concebido para Adán y Eva en su rol como sacerdotes en el santuario del Edén. ¡El sacerdocio del Edén es un rol de ‘*abad*’—propio de un sirviente! Adán y Eva no debían ejercer la autoridad jerárquica de “cadena de mando”, sino demostrar una jerarquía invertida de servicio. Dicho modelo de liderazgo de siervo —involucrando tanto al hombre como a la mujer— es el modelo expuesto desde el comienzo como el ideal de Dios en el marco de la adoración pública. Como hemos señalado antes, este modelo de sumisión de siervo ya está exhibido como ejemplo por la Deidad en la creación.

IV. GÉNESIS 3: RELACIONES DEL HOMBRE Y LA MUJER DESPUÉS DE LA CAÍDA

Cuando Dios viene al Jardín después que Adán y Eva pecaron, inicia un encuentro que constituye nada menos que un “proceso legal”, un juicio investigador conducido por Dios.⁹⁷ Dios comienza el procedimiento legal con un interrogatorio a los “acusados”, y las respuestas defensivas y acusatorias de Adán y Eva (vers. 9-14) indican la ruptura en las relaciones interhumanas (esposo-esposa) y divino-humana que ha ocurrido como resultado del pecado. Tras el interrogatorio legal y el establecimiento de la culpa, Dios pronuncia la sentencia en la forma de maldiciones (sobre la serpiente y la tierra, vers. 14, 17) y juicios (para el hombre y la mujer, vers., 16-19).

El juicio pronunciado sobre la mujer es de interés

particular en este documento (v. 16):

- (a) Multiplicaré en gran manera los dolores [*itsabon*, parto difícil] en el alumbramiento;
- (b) Con dolor [*itsabon*, trabajo de parto difícil] darás a luz los hijos;
- (c) Y tu deseo [*teshuqah*] será para tu marido;
- (d) Y él se enseñoreará [*mashal*] de ti.

El significado de las últimas dos enigmáticas líneas (vers. 16c y d) de la sentencia divina es crucial para una comprensión apropiada de la naturaleza de la provisión de Dios para las relaciones entre el hombre y la mujer después de la Caída.

A. Génesis 3:16: Juicio divino y la relación entre Adán y Eva: puntos de vista principales

Seis puntos de vista principales han sido propuestos para la interpretación de este pasaje. La primera posición, y quizás la más común, mantiene que la sumisión⁹⁸ de la mujer al hombre es una ordenanza de la creación, el ideal de Dios desde el comienzo (Génesis 1-2). Esta posición sostiene que parte de la Caída consistió en la violación de esta ordenanza, con Eva procurando librarse del liderazgo de Adán y Adán fallando en restringirla (Génesis 3). Como un resultado del pecado, Génesis 3:16 es una *descripción* predictiva de la continua distorsión del designio original de Dios con la subyugación explotadora de la mujer por parte del hombre y/o el deseo de la mujer de controlar al hombre (o su deseo “enfermizo” de someterse a sus explotaciones).⁹⁹

La segunda interpretación significativa también entiende la relación jerárquica de género (sumisión de la mujer al liderazgo del hombre) como una ordenanza de la creación (Génesis 1-2), y concuerda en que en la Caída esta ordenanza de la creación fue violada (Génesis 3). Pero de acuerdo con este segundo punto de vista, Génesis 3:16 es como una prescripción divina de que el hombre debe “gobernar”, esto es, ejercer su “primacía piadosa” para restringir el

deseo de la mujer, esto es, su ansia de librarse del liderazgo de él y controlarlo/manipularlo.¹⁰⁰

La tercera interpretación importante también ve la relación jerárquica entre los sexos como una ordenanza de la creación, y está de acuerdo que en la Caída esta ordenanza fue de algún modo violada. Pero este tercer punto de vista ve en Génesis 3:16 no una distorsión sino una *reafirmación divina* de la sumisión de la mujer al liderazgo del hombre, provista como una bendición y un alivio para la mujer en sus dificultades como madre.¹⁰¹

El cuarto punto de vista principal contiene que la subordinación o sujeción de la mujer al hombre no existía antes de la Caída; la mención de dicha subordinación/sujeción en Génesis 3:16 es solo una *descripción de las consecuencias malignas del pecado* —la usurpación de la autoridad por el hombre y/o el deseo de la mujer de gobernar o ser gobernada. Estas consecuencias malignas no son una prescripción de la voluntad de Dios para las relaciones entre el hombre y la mujer después del pecado, y deben ser quitadas por el Evangelio.¹⁰²

La quinta posición importante concuerda con el cuarto punto de vista de que el diseño original de Dios era para una relación igualitaria entre los sexos (Génesis 1-2), y la Caída trajo una ruptura en sus relaciones. Pero en el quinto punto de vista, debe entenderse Génesis 3:16 como *prescriptivo* y no meramente descriptivo: este versículo presenta el liderazgo del esposo y la sumisión (voluntaria) de la esposa como el modelo normativo de Dios para la relación del matrimonio después de la Caída.¹⁰³

El punto de vista final (sexto) concuerda con los puntos de vista cuatro y cinco en que el plan original de Dios era una relación de género igualitaria. También concuerda con el punto de vista tres de que Génesis 3:16c-d es una bendición y no una maldición, pero difiere en negar que la subordinación/sujeción de la mujer bajo el hombre es una ordenanza de la

creación. Esta posición arguye, por diversos medios de traducción e interpretación, que aun en Génesis 3 no se prescribe o describe ninguna jerarquía de género (liderazgo-sumisión).¹⁰⁴

Las diversas interpretaciones principales de Génesis 3:16 en su contexto más amplio se resumen en la Tabla 2.

B. El significado de Gén. 3:16: Evaluación de los puntos de vista y evidencia en el texto

Al evaluar el verdadero propósito de Gén. 3:16, debo inmediatamente cuestionar las primeras tres interpretaciones que proceden de la suposición de que existía una jerarquía de género antes de la Caída (puntos de vista uno, dos y tres). Mi análisis de Génesis 1-2 me ha conducido a la conclusión de que no estaba presente en el comienzo dicha sumisión de la mujer al liderazgo del hombre.

Ni hay ninguna indicación del liderazgo del hombre sobre la mujer, y de la sumisión de la mujer al hombre en el relato de la Tentación y la Caída (Génesis 3:1-7). La tentación de la mujer por la serpiente se presenta en los vers. 1-6. En este pasaje la respuesta de la mujer a la serpiente revela que ella es inteligente, perspicaz, informada y articulada, contrariamente a las aserciones en el pasado de que era tonta, débil e ingenua.¹⁰⁵ Además, la tentación a la cual cedieron tanto Adán como Eva fue la de llegar a ser como Dios —ejercer autonomía moral actuando contra la expresa orden de Dios. Dios declara específicamente que el pecado de ambos fue no la violación del principio de liderazgo/sumisión de un hombre/mujer, sino el comer del árbol de cual él les ordenó que no comiesen (3:11). Como Hess lo expresa acertadamente: “El desafío de la serpiente no está dirigido contra la autoridad del hombre. Es contra la autoridad de Dios”.¹⁰⁶ Aunque el pasaje bien puede admitir la interpretación de que Eva se desvió de la inmediata presencia de

TABLA 2: RELACIONES ENTRE EL HOMBRE Y LA MUJER EN EL PRINCIPIO (GÉNESIS 1-3)-PUNTOS DE VISTA PRINCIPALES

Creación (Génesis 1–2)	Caída (Génesis 3)	Pronunciamiento divino concerniente a Eva (Génesis 3:16)
1. Jerárquico (Sumisión de la mujer al liderazgo del hombre)	Violación de la jerarquía hombre-mujer y/o relaciones rotas	Descripción de la perversión de las relaciones jerárquicas (la mujer busca controlar al hombre y/o el hombre subyuga explotadoramente a la mujer)
2. Jerárquico (Sumisión de la mujer al liderazgo del hombre)	Violación de la jerarquía hombre-mujer y/o relaciones rotas	Predicción de que la mujer desearía librarse de la autoridad del hombre, y prescripción de que el hombre debe ejercer su “primacía piadosa” para restringirla a ella en su ansia de controlarlo
3. Jerárquico (Sumisión de la mujer al liderazgo del hombre)	Violación de la jerarquía hombre-mujer y/o relaciones rotas	Reafirmación de los roles jerárquicos originales como una continua bendición divina, o una declaración de la continua sujeción de la mujer por parte del hombre
4. Igualitario (Plena igualdad sin sumisión de la mujer al liderazgo del hombre)	Relaciones rotas entre los sexos	Descripción predictiva de las consecuencias del pecado —el hombre usurpa la autoridad sobre la mujer—; dicha maldición debe ser quitada por el Evangelio con un regreso al igualitarismo
5. Igualitario (Plena igualdad sin sumisión de la mujer al liderazgo del hombre)	Relaciones rotas entre los sexos	Prescripción permanente de la voluntad divina a fin de preservar la armonía en el hogar después del pecado: sumisión de la esposa al liderazgo de su esposo
6. Igualitario (Plena igualdad sin sumisión de la mujer al liderazgo del hombre)	Continúa la relación igualitaria	Bendición de la posición igualitaria (no jerarquía de liderazgo/sumisión) en medio de un mundo pecaminoso y sus desafíos

Adán, merodeando junto al árbol prohibido, y más tarde ofreció el fruto a su esposo¹⁰⁷ no hay ninguna justificación en este texto para sostener que su pecado consistió en que la mujer procuró librarse del liderazgo autoritativo de su esposo, o que su esposo falló en ejercer su “liderazgo piadoso” para restringirla. Marrs concluye correctamente: “El pecado de la mujer en 3:1-7 no tiene nada que ver con la usurpación de la autoridad del hombre; más bien tiene que ver con exaltarse sobre el Creador para determinar por ella misma lo que está bien y lo que está mal”.

Marrs también señala correctamente que la declaración de Dios al hombre en 3:17 (“Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer”) no sugiere que el hombre había fallado en controlar a su esposa o había abdicado de su rol de dirigente. Más bien, es simplemente “un reconocimiento de la decisión del hombre de seguir la dirección de su esposa en vez de la orden de Dios”.¹⁰⁸ El pecado de Adán no consistió en “escuchar” o en “obedecer” a su esposa *per se*, sino en obedecer a su esposa *en lugar de o en oposición*

a la explícita orden de Dios de no comer del fruto. Por supuesto, esto no niega que hay “fortaleza en los números” al resistir la tentación, y Eva se hizo más vulnerable al ataque de la serpiente separándose de su esposo. Pero dicha fortificación contra la tentación al permanecer juntos los compañeros es tan aplicable en una relación totalmente igualitaria (lo cual veo aquí antes de la Caída) como en una relación jerárquica (la cual no encuentro en la narrativa antes de Génesis 3:16).

Muchos adventistas que se oponen a la ordenación de la mujer han usado la cita siguiente de Elena de White para tratar de probar que el pecado de Eva consistió en procurar librarse de la autoridad de su esposo. En el contexto de interpretar Génesis 3, Elena de White escribe:

Junto a su esposo, Eva había sido perfectamente feliz en su hogar edénico; pero a semejanza de las inquietas Evas modernas, se lisonjeaba con ascender a una esfera superior a la que Dios le había designado. En su afán de subir más allá de su

posición original, descendió a un nivel más bajo. Resultado similar alcanzarán las mujeres que no están dispuestas a cumplir alegremente los deberes de su vida de acuerdo al plan de Dios. En su esfuerzo por alcanzar posiciones para las cuales Dios no las ha preparado, muchas están dejando vacío el lugar donde podrían ser una bendición. En su deseo de lograr una posición más elevada, muchas han sacrificado su verdadera dignidad femenina y la nobleza de su carácter, y han dejado sin hacer la obra misma que el Cielo les señaló (Patriarcas y profetas, pp. 42, 43).

Un examen cuidadoso del contexto inmediato de este pasaje hace claro que la “esfera superior” a la que Eva esperaba entrar era ser *como Dios*, no librarse del liderazgo de su esposo. La esfera que Dios le había asignado era ser una compañera igual “junto a su esposo”, no estar en sumisión a la primacía masculina de su esposo: esto se aclara en el párrafo previo (*Patriarcas y profetas*, p. 42): “En la creación Dios la había hecho igual a Adán. Si hubiesen permanecido obedientes a Dios, en concordancia con su gran ley de amor, siempre hubieran estado en mutua armonía; pero el pecado había traído discordia, y ahora la unión y la armonía podían mantenerse solo mediante la sumisión del uno o del otro”. ¡La sumisión asimétrica de uno al otro vino solo después de la Caída! De la misma manera, la referencia de Elena de White a las “inquietas Evas modernas” no está describiendo sus intentos de usurpar el liderazgo masculino en el hogar o en la iglesia, sino más bien describe cualquier intento de su parte “por alcanzar posiciones para las cuales Dios no las ha preparado”. Este principio se aplica igualmente a hombres como a mujeres, cuando uno aspira a una posición que él o ella no tiene la preparación necesaria para desempeñar, o abandona otro trabajo que Dios le ha dado a él/ella

en un intento de avanzar en una carrera o status.

Ni tampoco tiene poder persuasivo el argumento de que después de la Caída Dios se acercó y se dirigió al hombre primero porque el hombre estaba en una posición de liderazgo sobre su esposa.¹⁰⁹ Dios interroga primero al hombre por una cantidad de razones que son evidentes en el texto: (1) Sin duda una razón primaria es que el hombre fue creado primero y fue el primero en haber recibido la orden de no comer del fruto del árbol prohibido (2:17), y puesto que había sido advertido directa y personalmente, era natural que él fuese aquel a quien Dios se acercara primero. Pero dicha elección en ninguna manera implica el liderazgo del hombre sobre su esposa antes de la Caída. Esto es claro porque (2) el hombre claramente no es abordado por Dios en favor de su esposa, sino solamente en su propio favor, puesto que el pronombre personal de la pregunta de Dios en el v. 9 es singular, no plural: “¿Dónde estás tú?” (3) En el diálogo entre Dios y el hombre, el hombre no funciona como el supervisor de la mujer; en su respuesta al interrogatorio de Dios él explica solo su propia conducta, no la de la mujer, y en vez de ser su portavoz, es su acusador. (4) La mujer es citada para dar su propio testimonio sobre su conducta, y responde directamente en favor suyo. (5) El interrogatorio de los vers. 9-13 procede en un orden quiástico (inverso) al cual son presentados los personajes en la narrativa (vers. 1-8), con Dios en el centro de la estructura (esto está en armonía con una estructura quiástica abarcante de todo el capítulo,¹¹⁰ y con otra de orden inverso en los vers. 14-19). (6) En esta investigación de juicio legal, Dios debe examinar a los testigos uno por uno para demostrar su culpa individual; el hombre le echa la culpa a la mujer, quien entonces, a su vez, naturalmente, es puesta en el estrado de los testigos para la interrogación divina. (7) Las respuestas del hombre y la mujer, en las que echaron la culpa

a otros (a la mujer y la serpiente respectivamente), “revela que el colapso del orden de la creación por causa del pecado no fue una abdicación de la jerarquía divinamente instituida sino la pérdida de una armonía amorosa entre el hombre y la mujer”.¹¹¹ Paul Borgman lo declara bien, “que ningún tipo de sumisión unilateral podría ser parte de un matrimonio ideal queda subrayado por lo que se pierde”.¹¹² Llego a la conclusión de que los puntos de vista 1-3 que se han adoptado y que arguyen por implicaciones de jerarquía en base a Génesis 3:1-13 están leyendo en el texto lo que no existe en el capítulo, así como lo han hecho en Génesis 1-2.

También encuentro que el punto de vista cuatro (que Génesis 3:16 es solo descriptivo y que de ninguna manera fue la intención de Dios) es insatisfactorio, a pesar de su popularidad, porque falla en tomar seriamente el contexto de juicio/castigo del pasaje, y la naturaleza de este juicio/castigo como está indicado por el texto. Como ya lo he mencionado, Génesis 3:16 viene en un marco de juicio legal, un “proceso legal”, un “juicio de castigo de Dios”,¹¹³ y por lo tanto el v. 16 no es meramente una descripción predictiva sino una sentencia divina que implica un nuevo elemento introducido por Dios.

Por lo tanto el sentido básico del punto de vista cinco parece correcto, aunque por razones descritas más adelante evito usar el término “prescriptivo”. El origen divino del juicio sobre Eva es subrayado por la gramática hebrea de las primeras palabras de Dios en la sentencia legal (Génesis 3:16): “Multiplicaré en gran manera [*harbâ 'arbeh*, literalmente, ‘multiplicando multiplicaré’]...” El uso de la primera persona del singular “Yo” se refiere al Señor mismo quien está pronunciando el juicio, mientras que el infinitivo absoluto hebreo seguido por el verbo finito implica “la absoluta certeza de la acción”.¹¹⁴ Dios no está meramente *informando* a la mujer de su suerte; él está realmente pronunciando la sentencia jurídica

introduciendo el estado de lo anunciado en Génesis 3:16. En el contexto de los otros juicios/castigos de Génesis 3, y el uso del nombre genérico para “hombre” y “mujer”, es claro que el escritor bíblico se propuso indicar que este juicio no era meramente aplicable al primer hombre y la primera mujer, sino que iba a extenderse más allá a la raza humana fuera del Jardín.¹¹⁵

También parece claro que de acuerdo a Génesis 3:16c-d se instituye un *cambio* en las relaciones de género después de la Caída. Dios no está simplemente reiterando o reafirmando una relación que ya había existido en el principio. El propósito del v. 16a es inequívoco: “Multiplicaré en gran manera los *itsabon* [dolor, angustia, dolores fuertes de parto]”. No había dolor/ angustia/dolores de parto antes del pecado. Esto anuncia un cambio en las condiciones, y establece el tono para los cambios paralelos prescritos en el resto del versículo.¹¹⁶ Esta conclusión es confirmada por los juicios/maldiciones sobre la serpiente y el hombre, ambos anunciando cambios radicales respecto a las condiciones edénicas previas.

Algunos sugieren que los cambios inherentes en los juicios después de la Caída son solo cuantitativos, y no cualitativos, y que en realidad se igualan a las condiciones preexistentes antes de la Caída. De acuerdo con este argumento, (1) la mujer ya tenía la capacidad de dar a luz antes de la Caída; solo que esto se manifiesta ahora en forma dolorosa; (2) el hombre ya ha trabajado en la agricultura; ahora se convierte en un trabajo duro; y (3) en la misma manera, la primacía del hombre ya estaba en su lugar antes de la Caída, pero ahora se recalca en forma especial. Pero dicho argumento falla en no tener en cuenta los paralelismos/contrastes reales, y pasa totalmente por alto el cuarto juicio final, el de la muerte como resultado del pecado. Los verdaderos contrastes van de la completa ausencia de

condiciones antes de la Caída a su presencia después de la Caída: (1 y 2) de la ausencia de dolor y trabajo duro (de ambos, el hombre y la mujer) al dolor y al trabajo duro; (3) de la ausencia de jerarquías (no primacía del hombre) a jerarquía en las relaciones hombre-mujer; y (4) de la ausencia de muerte a la inevitabilidad de la muerte.

Los cambios en Génesis 3:16c-d definitivamente implican la sujeción/sumisión de la esposa al esposo. La fuerza de la última línea (v. 16d) es inevitable: “Él [tu esposo]¹¹⁷ se enseñoreará de ti”. El verbo *mashal* en esta forma en el v. 16d definitivamente significa “gobernar” (y no “ser como” o “ser irresistible” como algunos han sugerido) y definitivamente implica sumisión/sujeción.¹¹⁸ Al mismo tiempo, el verbo *mashal*, “gobernar”, empleado en Génesis 3:16 no es el mismo verbo usado para describir el gobierno de la humanidad sobre los animales en Génesis 1:26, 28. En los últimos pasajes, el verbo es *radah* “hollar, tener dominio sobre”, no *mashal*. En los relatos del Génesis se mantiene una cuidadosa distinción entre el dominio de la humanidad sobre los animales y el “gobierno” del esposo sobre su esposa. Además, aunque el verbo *mashal* indica consistentemente sumisión, sujeción o dominio en la Escritura, “la idea de ejercicio tiránico del poder no yace en el verbo”.¹¹⁹ En realidad, hay una cantidad de pasajes donde se usa *mashal* con la connotación de liderazgo como siervo, para “confortar, proteger, cuidar, amar”.¹²⁰ En usos posteriores de *mashal* en narraciones de la Escritura (por ej., el tiempo de Gedeón), el pueblo de Israel está ansioso de tener alguien que “gobierne” (*mashal*) sobre ellos (Jueces 8:22), y el término *mashal* describe el gobierno de Yahweh y el futuro Mesías.¹²¹ Así *mashal* es predominantemente un concepto de bendición, no de maldición.

La extensión semántica del verbo *mashal* hace así posible comprender la sentencia divina en el v. 16 como significando no solo castigo sino una

bendición prometida, así como la sentencia pronunciada sobre la serpiente y el hombre incluía una bendición implícita en la maldición/juicio.¹²² Como lo expresa Cassuto, “los decretos pronunciados por el Señor Dios mencionados aquí no son exclusivamente *castigos*; también son, y principalmente, *medidas tomadas para el bien de la especie humana* en su nueva situación”.¹²³ Esto también corresponde con el modelo de Génesis 1-11 como un todo donde cada secuencia que involucra juicio divino fue también mitigada por la gracia.¹²⁴

El elemento de gracia/bendición especialmente realzado en este versículo parece ser confirmado al reconocer el mismo paralelismo sinónimo entre v. 16c y v. 16d como ocurre entre v. 16a y v. 16b.¹²⁵ La sentencia divina sobre Eva respecto al liderazgo de siervo de su esposo muestra que es una bendición por su colocación en el paralelismo sinónimo con el “deseo” de Eva por su esposo. El significado de la palabra hebrea *teshuqah* es “fuerte deseo, anhelo”,¹²⁶ y no, como se ha sugerido, “atractivo, deseable”¹²⁷ ni “rechazo”.¹²⁸ Este término aparece solo tres veces en la Escritura, y su connotación precisa en Génesis 3:16 es iluminada por su única otra aparición en un contexto de relación hombre-mujer, esto es, Cantar de los Cantares 7:11. En este versículo Sulamita, la novia, exclama gozosamente: “Yo soy de mi Amado, y hacia mí tiende su *deseo* [*teshuqah*]” (Biblia de Jerusalén). Como se argumentará más adelante, con toda probabilidad este pasaje está escrito como un comentario intertextual sobre Génesis 3:16. Junto con este uso de *teshuqah* en el Cantar de los Cantares para indicar un saludable deseo sexual, un deseo de intimidad, parece que el término se emplea en Génesis 3:16c para señalar una bendición que acompaña al juicio divino.¹²⁹ Una intimidad (sexual) divinamente ordenada en la que la esposa siente un vivo deseo por el esposo servirá como una bendición para sostener la unión que ha sido amenazada en las

relaciones rotas como resultado del pecado.¹³⁰ Como lo expresa Belleville: “El deseo de la esposa es como Dios se propuso, un deseo de llegar a ser ‘una carne’ con su esposo (Génesis 2:24)”.

Por esto, un punto esencial del sexto punto de vista de Génesis 3:16 (el aspecto de la bendición divina) también parece ser válido. Si Génesis 3:16d es visto como estando en un paralelismo sinónimo con v. 16c (como v. 16a es con v. 16b), entonces el énfasis sobre la bendición y juicio pro-

metidos debiera también aplicarse a la relación del hombre con su esposa. El liderazgo de siervo del esposo en el hogar, aunque se origina como resultado del pecado, puede ser considerado como una bendición divina al preservar la armonía y la unión de la relación. Como está implicado en el alcance semántico de *mashal*, este debe ser un liderazgo de siervo que da protección, cuidado y amor. En el idioma moderno, el esposo “ha de tener cuidado de” su esposa en forma amorosa.

Génesis 3:16c y d parecen ser juntos una bendición combinada que se relaciona con la primera parte del versículo (v. 16a y b). La conjunción *waw* que une las primeras dos líneas de este versículo con las últimas dos probablemente debiera traducirse como “aún”, como se hace en algunas de las versiones modernas.¹³¹ Dios declara que aun cuando la mujer tendría “partos” difíciles al tener los hijos —un sufrimiento que naturalmente parecería desanimarla de continuar teniendo relaciones con su esposo— “aún”, le asegura Dios, “tu deseo será para tu marido”, y él como un siervo-líder cariñoso tendrá cuidado de ti aún en medio de los tiempos más difíciles. Él será tu “fuerte cobertura” de

El liderazgo de siervo del esposo en el hogar, aunque se origina como resultado del pecado, puede ser considerado como una bendición divina al preservar la armonía y la unión de la relación.

protección y cuidado.¹³² Las relaciones rotas entre esposo y esposa, indicadas en el espíritu de echar la culpa por parte del hombre y la mujer inmediatamente después de la Caída (Génesis 3:12, 13), deben ser reemplazadas por la reconciliación y el amor mutuo, con la esposa descansando en el cuidado protector de su esposo.

Al mismo tiempo, el paralelismo sinónimo entre v. 16ab y v. 16cd, como asimismo el paralelismo con v. 17-19, tam-

bién revelan que no es inapropiado para la humanidad tratar de reducir las maldiciones/juicios y volver tanto como sea posible al plan original de Dios.

Pocos cuestionarían el hecho de que es bueno aprovechar los progresos en obstetricia para aliviar el dolor innecesario y los fuertes sufrimientos durante el parto, o aceptar los progresos agrícolas y tecnológicos para aliviar el trabajo duro en la labranza, o mediante los progresos científicos y médicos dilatar el proceso de la muerte. De la misma manera, no es inapropiado retornar tanto como sea posible al plan original de Dios, en favor de un total igualitarismo (“una carne”, Génesis 2:24) en el matrimonio, y al mismo tiempo retener la validez del principio del esposo como siervo-líder, como es necesario en un mundo pecaminoso para preservar la armonía en el hogar. Por lo tanto es apropiado, ciertamente importante, hablar de una provisión divina correctiva¹³³ o redentora,¹³⁴ en vez de una “receta” en estos versículos (que para algunos puede implicar un ideal divino permanente). Cuando los esposos y las esposas aprenden más y más a vivir en armonía a través de la infusión de la gracia divina, hay menos y menos necesidad de recurrir a la sumisión

voluntaria de la esposa al esposo a fin de mantener la armonía y la unidad en el hogar, y se produce un retorno gradual a la relación igualitaria como antes de la Caída. Como llegará a ser evidente más tarde en este estudio, tal movimiento de regreso hacia el matrimonio igualitario del Edén anterior a la Caída es el empuje canónico del Antiguo Testamento.

De este modo sugiero una séptima interpretación de Génesis 3:16, que combina elementos de los puntos de vista cinco y seis mencionados antes. Como el punto de vista cinco, hay una *sentencia divina calificada que anuncia la sumisión voluntaria de la esposa al esposo, su siervo-líder*,¹³⁵ como un resultado del pecado. Esto implica, sin embargo, no tanto un juicio como una *bendición prometida* (como se sugiere en el punto de vista seis) *de la gracia divina intencionada para tener una función sanadora/redentora yendo de regreso tanto como sea posible al plan original de armonía y unión entre compañeros iguales sin jerarquía.*

Pueden subrayarse tres puntos finales con respecto a la aplicación práctica de este pasaje hoy. Primero, como ya se ha aludido antes, aunque en Génesis 3 se le asigna al esposo el rol de “primero entre iguales”¹³⁶ para preservar la armonía y la unión en la sociedad matrimonial, sin embargo esto no contradice el ideal divino original de Génesis 1:26-28, que tanto el hombre como la mujer están igualmente llamados a ejercer un dominio, una sociabilidad y una productividad responsables. Ni anula la declaración sumaria de Génesis 2:24 respecto a la naturaleza de la relación entre el esposo y la esposa. Génesis 2:24 está claramente escrito en forma tal como para indicar su fundamento en el ideal anterior a la Caída (“Por tanto”, es decir, lo que ha sido descrito antes) y su aplicabilidad a las condiciones posteriores a la Caída. El ideal de Dios para la naturaleza de la relación sexual después de la Caída es todavía la misma como fue para Adán y su

compañera igual [*‘ezer kenegdo*] en el comienzo: para llegar a ser “una sola carne” en una sumisión mutua no jerárquica (simétrica). El juicio/bendición divino en Génesis 3:16 es para facilitar el logro del designio divino original dentro del contexto de un mundo pecaminoso.¹³⁷ El contexto de Génesis 3:16 revela que es enteramente apropiado para los socios del matrimonio tratar de regresar tanto como sea posible a un igualitarismo no jerárquico en la relación matrimonial.

Segundo, la conducta funcional atribuida a Adán y Eva en los juicios divinos de Génesis 3 corresponde a lo que serán sus intereses primarios respectivos en un ambiente pecaminoso, pero no encierran a esposo y esposa dentro de roles predeterminados, o mutuamente exclusivos. Aun cuando los juicios divinos en Génesis 3 fueron dados separadamente a Adán y Eva, y trataron con el aspecto de la vida con el cual tendrían intereses primarios, al mismo tiempo los juicios de ambos se superponían y se incluían mutuamente. Sus preocupaciones no serían mutuamente excluyentes. Los juicios divinos declaran lo que será cierto respecto al interés primario de Eva (tener hijos), y lo que será cierto respecto al interés primario de Adán (producción de alimento), pero el juicio en ninguna parte limita o predetermina que estos intereses deben permanecer exclusivamente (o aun primariamente) de la mujer y del hombre respectivamente. El contexto de Génesis 3:16 revela la conveniencia de esposos y esposas de tratar de regresar tanto como sea posible al igualitarismo anterior a la Caída, incluyendo funciones igualmente compartidas de dominio (trabajo) y fecundidad (procreación) como se describen en Génesis 1:26-28.¹³⁸

Tercero, la relación de sujeción/sumisión entre Adán y Eva prescrita en el v. 16 no se presenta como aplicable al rol de las relaciones entre el hombre y la mujer en general. El contexto de Génesis 3:16 es

específicamente el del matrimonio: el deseo de una esposa (*teshuqah*) por su propio esposo y el “dominio” (*mashal*) del esposo sobre su propia esposa. Este texto describe el marco de un matrimonio, no una familia o la sociedad en general, o el marco de adoración, y por lo tanto la sumisión de la esposa al esposo prescrita aquí no puede ser extendida en un mandato general que subordina a las mujeres a los hombres (ya sea en la sociedad o en la iglesia). Las provisiones sanadoras *mashal-teshuqah* de Génesis 3:16 están específicamente ligadas a la relación de la mujer con su propio esposo, y a la relación del esposo con su propia esposa. Debido al paralelismo poético de Génesis 3:16 entre el “dominio” del esposo y el “deseo” de la esposa, si uno intenta extender el rol *mashal* del esposo prescrito en este pasaje (v. 16c) como para referirse al “dominio” de los hombres sobre las mujeres en general (tanto en el hogar como en la sociedad más amplia), entonces, para ser fieles al paralelismo poético sería necesario ampliar el *teshuqah* de la esposa (v. 16c) para su esposo para incluir el deseo (sexual) de las mujeres por los hombres en general, ¡no solo por su propio esposo! Esta última ampliación, obviamente, no es el propósito del pasaje, y tampoco puede ser la anterior. De este modo, cualquier sugerencia de extender la provisión específica del matrimonio de Génesis 3:16 más allá de la relación esposo-esposa para llegar a ser un mandato prescrito divinamente para el liderazgo de los hombres sobre las mujeres en general, no está autorizada por el texto. Como se verá en el resto de este documento, el resto del Antiguo Testamento es consistente con esta posición, sustentando la provisión divina sanadora/redentora *mashal-tesuqah* para el esposo y la esposa como beneficiosa para preservar la relación matrimonial (y por último retornándola al ideal igualitario), pero no extendiendo la relación *mashal-teshuqah* más allá de la relación marital, y no excluyendo

a las mujeres de roles de líder-siervo dentro de la comunidad del pacto en general.

Encuentro animador notar que Elena de White adopta la interpretación básica que he resumido anteriormente:

Y el Señor dijo: “A tu marido será tu deseo, y él se enseñoreará de ti”. En la creación Dios la había hecho igual a Adán. Si hubiesen permanecido obedientes a Dios, en concordancia con su gran ley de amor, siempre hubieran estado en mutua armonía; pero el pecado había traído discordia, y ahora la unión y la armonía podían mantenerse solo mediante la sumisión del uno o del otro. Eva había sido la primera en pecar, había caído en tentación por haberse separado de su compañero, contrariando la instrucción divina. Adán pecó a sus instancias, y ahora ella fue puesta en sujeción a su marido. Si los principios prescritos por la ley de Dios hubieran sido apreciados por la humanidad caída, esta sentencia, aunque era consecuencia del pecado, hubiera resultado en bendición para ellos; pero el abuso de parte del hombre de la supremacía que se le dio, a menudo ha hecho muy amarga la suerte de la mujer y ha convertido su vida en una carga (Patriarcas y profetas, p. 42).

Cuando Dios creó a Eva, quiso que no fuera ni inferior ni superior al hombre, sino que en todo fuese su igual. La santa pareja no debía tener intereses independientes; sin embargo, cada uno poseía individualidad para pensar y obrar. Pero después del pecado de Eva, como ella fue la primera en desobedecer, el Señor le dijo que Adán dominaría sobre ella. Debía estar sujeta a su esposo, y esto era parte de la maldición. En muchos casos, esta maldición ha hecho muy penosa la suerte de la mujer, y ha transformado su vida en una carga. Ejerciendo un poder

Elena de White no dice nada acerca de la “primacía masculina” antes de la Caída; en realidad ella niega esto al señalar a Eva como igual a Adán “en todo”.

arbitrario, el hombre ha abusado en muchos respectos de la superioridad que Dios le dio. La sabiduría infinita ideó el plan de la redención que sometió a la especie humana a una segunda prueba, dándole una nueva oportunidad (Testimonios para la iglesia, t. 3, p. 531).

Elena de White enfatiza los mismos puntos que emergen del texto bíblico: (1) Antes de la Caída, Adán y Eva eran iguales “en todo”, sin distinciones jerárquicas de rol. (2) La relación jerárquica con “sumisión asimétrica de parte de uno” vino solo *después de la Caída*. (Note que esto está en directa contradicción a la interpretación de 1 Timoteo 2:12, que ve Génesis 3:16 como meramente reafirmando la primacía jerárquica de Génesis 1-2. (3) La relación jerárquica era una provisión sanadora, dada por Dios a Adán y Eva de modo que “su unión pudiera mantenerse y preservarse su armonía”. (4) Este arreglo curativo se limitó a la relación matrimonial: Eva “fue colocada en sujeción a su esposo”. Elena de White nunca amplía esto a las relaciones entre hombres-mujeres en general en la iglesia. (5) La sujeción de la esposa a su esposo “fue parte de la maldición”; y el “plan de la redención” le dio a la raza una oportunidad para revertir la maldición y retornar al plan original para el matrimonio toda vez que sea posible.

Elena de White nos da también una clara indicación en cuanto a las razones por las que Eva fue colocada en sujeción a su esposo, y no a la inversa. No dice nada en cuanto a la “primacía masculina” antes de la Caída; en realidad, ella niega esto al

señalar a Eva como igual a Adán “en todo”. Más aun, ella da tres razones para la sumisión de Eva a Adán y no a la inversa: (1) “Eva había sido la primera en pecar”; (2) “había caído en tentación por haberse separado de su compañero, contrariando la instrucción divina”; y (3) “Adán pecó a sus instancias”. Basados en esos tres criterios, parecería razonable suponer que si *Adán* hubiese sido el primero en pecar, y si *él* hubiese caído en tentación separándose de su compañera, y si Eva hubiera pecado a sus instancias, entonces Adán habría sido colocado en sujeción a su esposa, y no de la otra manera.

Estas conclusiones respecto a las relaciones de género en Génesis 1-3 tienen implicaciones significativas para el actual debate adventista y de un círculo cristiano más amplio sobre el rol de las mujeres en el hogar y en la iglesia. En el debate moderno se sustentan preocupaciones importantes tanto de los “igualitarios” como de los “jerarquistas”, y al mismo tiempo se desafía a ambos grupos a dar otra mirada a la evidencia bíblica. Con los “igualitarios” (y contra los “jerarquistas”) puede afirmarse que Génesis 1-2 presenta el ideal divino de Dios para los hombres y las mujeres en la creación de ser uno en igualdad tanto en naturaleza como en función, sin liderazgo del hombre y sin sumisión de la mujer al liderazgo masculino. Con los “jerarquistas” (y contra los “igualitarios”) puede afirmarse que la provisión de Dios para la armonía y la unidad *después de la Caída* incluye la sumisión de la esposa al liderazgo de su esposo, el siervo-líder. Contra la posición “jerárquica”, sin embargo, la evidencia en Génesis 3:16 ya apunta a la implicación de que el principio del liderazgo masculino de siervo se limita a la relación entre el esposo y la esposa. También contra la posición “jerárquica”, la evidencia de este texto apunta hacia una provisión que es *calificada por gracia*, una provisión temporaria reparadora/redentora que representa el ideal de Dios inferior al

ideal original para esposos y esposas. Esto involucra implícitamente un llamado redentor divino y un poder habilitante para volver tanto como sea posible al igualitarismo previo a la Caída en la relación matrimonial, sin negar la validez del principio de siervo-líder como puede necesitarse en un mundo pecaminoso para preservar la unidad y la armonía en el hogar. También contra la posición “jerárquica”, no debiera verse Génesis 1-3 como impidiendo a la mujer de aceptar cualquier rol de líder-sierva en la comunidad creyente (iglesia) o en la sociedad en general, al que pueden ser llamadas y dotadas por el Espíritu.

Finalmente, como se señaló antes, a menudo es común tanto para los igualitarios como para los jerarquistas, hay un punto de vista similar de liderazgo autoritativo en la iglesia, como una jerarquía de “cadena de mando”, de arriba a abajo. Los oponentes a la ordenación de la mujer arguyen que dicho liderazgo autoritativo en la iglesia es una prerrogativa masculina; los defensores insisten en que las mujeres también deberían tener el derecho de ocupar dichos cargos del liderazgo autoritativo. En contra de *ambos*, el jerarquismo y el igualitarismo, encuentro que la información bíblica en Génesis 1-3 presenta una tercera alternativa sorprendente, de una jerarquía invertida, en la cual el servicio y la sumisión de parte de los líderes —siguiendo el ejemplo de servicio y sumisión de las Personas de la Deidad— toma el lugar del liderazgo de “cadena de mando”, de arriba a abajo. Los Adventistas del Séptimo Día, con su comprensión única de los temas del Gran Conflicto en el cual Satanás ha acusado a Dios de no estar dispuesto a ejercer humildad y abnegación,¹³⁹ tienen una oportunidad única para elevar ante el mundo el modelo divino de un servicio abnegado. Se espera que estas conclusiones, que avanzan más allá del jerarquismo y del igualitarismo a una “tercera alternativa” bíblica, puedan ayudar a romper el impase en la actual

discusión dentro del adventismo como también en el mundo evangélico más amplio.

C. Adán y Eva como sacerdotes del santuario del Edén después de la Caída

Ya en Génesis 3, se da una fuerte evidencia de que la provisión temporaria, sanadora/redentora para el liderazgo del esposo en el hogar no excluía a mujeres del Antiguo Testamento de posiciones de liderazgo, aun el oficio sacerdotal, en el marco de la adoración pública.

La desnudez de Adán descrita en Génesis 3:10 obviamente se refiere a más que la desnudez física, porque Adán se describe a sí mismo como todavía desnudo aunque ya estaba cubierto con hojas de higuera. La desnudez de Génesis 3 parece incluir un sentido de “estar descubierto”,¹⁴⁰ un conocimiento de culpa, una desnudez del alma. Del mismo modo, la vestimenta con pieles que Dios les proveyó a Adán y Eva parece representar más que un interés en cubrir la parte física de ellos, más que una demostración de la “modestia apropiada en un mundo pecaminoso”,¹⁴¹ aunque todo esto sin duda se incluía. Las pieles de los animales muertos pueden verse para dar a entender el comienzo del sistema de sacrificios y la conciencia de una expiación sustitutiva, por lo cual los humanos ya no necesitaban sentirse descubiertos o avergonzados.¹⁴²

Además, hay una fuerte evidencia intertextual de que la vestimenta que Dios les dio a Adán y Eva tiene otro significado más allá de los aspectos sugeridos antes. En conexión con nuestra discusión de Génesis 2 hecha arriba, nos referimos a los abundantes paralelismos intertextuales entre Génesis 1-2 y otros santuarios bíblicos mostrando que el Jardín del Edén debe ser considerado el santuario original sobre la tierra ya antes de la Caída. Los paralelismos son aun más directos y sorprendentes después de la Caída, indicando que la Puerta al Jardín del Edén es

un santuario, el precursor de los santuarios bíblicos posteriores. Después que Adán y Eva son expulsados, en su estado pecaminoso ya no pueden reunirse con Dios cara a cara en el Lugar Santísimo del Jardín. Pero en la entrada *oriental* del Jardín (Génesis 3:24; ver la entrada *oriental* a santuarios posteriores) aparecen ahora los querubines, los seres asociados con el arca en el Lugar Santísimo del santuario mosaico (Éxodo 25:18-22). Estos querubines, con una espada flameante, son “colocados” (hebreo *shakan*), el mismo verbo hebreo específico para la “morada” de Dios (*shakan*) entre su pueblo (Éxodo 25:8), y también la misma raíz que se usa para el “santuario” (*mishkan*) y la gloria de la *Shekinah*, la presencia visible de Dios en el santuario.¹⁴³

A la luz de este léxico del santuario de Génesis 3, es significativo notar un vínculo más entre el Edén y los rituales del santuario mosaico. Antes de la expulsión de Adán y Eva del Jardín, Dios los “vistió” (*labash, hip'il*) con “túnicas” (*kotnot*, pl. de *ketonet*), Génesis 3:21. Cuando uno coloca hoy varias palabras claves en un buscador en el internet para encontrar el punto de intersección de estos términos, la conexión entre “santuario” y “vestimenta” y “túnicas” conduce a una, y solo a una convergencia de ideas. En el marco de un santuario, los términos *labash* (“vestir”) y *kotnot* (“túnica/saco”) solo se encuentran juntos al describir la ropa (*labash, hip'il*) de los sacerdotes: Aarón y sus hijos (Levítico 8:7, 13; Números 20:28; ver Éxodo 28:4; 29:5; 40:14). Robert Oden ha demostrado que esta fraseología en Génesis 3:21 –la combinación de “vestimenta” (*labash, hip'il* [causative]) con “túnicas/sacos” (*kotnot*, pl. de *ketonet*)¹⁴⁴ describe el otorgamiento divino de un status sobre Adán y Eva.¹⁴⁵ Jacques Doukhan extrae la implicación de la ceremonia divina a la luz de su paralelismo intertextual canónico: “Las raras ocasiones en las que Dios viste a los humanos en el AT siempre tuvo que ver con la vestimenta de sacerdotes... Adán

y Eva, ciertamente, fueron vestidos como sacerdotes”.¹⁴⁶ El vínculo inequívoco y continuo dentro de la Biblia hebrea de este par de términos —“vestir” (*labash, hip'il*) y “túnicas/sacos” (*kotnot*)— con la vestimenta de los sacerdotes de Israel, visto en el marco más amplio del Jardín del Edén como un santuario, señala claramente a la inauguración de Adán y Eva como sacerdotes en el mundo posterior a la Caída. Al destacar el hecho de que Dios viste a Adán y Eva con las pieles de animales para el sacrificio (en vez del fino lino de los sacerdotes posteriores), la forma canónica final del texto enfatiza aun más la confirmación divina de que Adán y Eva han de ser identificados como sacerdotes, porque la piel de los animales para el sacrificio pertenecía exclusivamente a los sacerdotes en el culto mosaico (Levítico 7:8). Como lo resume Doukhan: “Al otorgar a Adán y Eva la piel de la ofrenda por el pecado, un don estrictamente reservado a los sacerdotes, la historia del Génesis reconoce implícitamente a Eva como sacerdotisa junto con Adán”.¹⁴⁷ Al mismo comienzo de la descripción de las relaciones del hombre y la mujer después de la Caída, la narrativa indica que las mujeres no están excluidas de servir en una capacidad sacerdotal junto con su contraparte masculino. Las implicaciones de largo alcance de esta conclusión referente al status sacerdotal de la mujer, ordenado divinamente, como también del hombre después de la Caída, llegarán a ser más evidentes al continuar examinando esto a lo largo del Antiguo Testamento y más allá aún.

V. EL MODELO PARA LAS RELACIONES ESPOSO-ESPOSA FUERA DEL EDÉN

A. El liderazgo de siervo del esposo/padre en las familias del AT

Patriarcado. Hay poca duda de que en el Israel antiguo (y en todo el antiguo Cercano Oriente) una estructura patriarcal de la sociedad era la norma

aceptada, y el padre era “la cabeza titular de la antigua familia israelita”.¹⁴⁸ La familia, no el individuo, era la unidad básica de la sociedad en el antiguo Israel. En las situaciones de familia/maritales el padre asumía la responsabilidad legal de la casa. Su liderazgo formal y su autoridad legal se evidenciaban en asuntos como herencia familiar y posesión de la propiedad, al arreglar casamientos para los hijos, y en la responsabilidad general al hablar por su familia.¹⁴⁹ (Compare nuestro uso moderno del término “jefe de familia”, que tiene algunas de las mismas implicaciones legales como en los tiempos bíblicos.)

La institución del patriarcado (“gobierno por el padre”) fue sabiamente dispuesta por Dios en su condescendencia hacia la condición humana caída, como una medida temporal reparadora y redentora para traer unidad y armonía e integridad en el hogar en medio de un mundo pecaminoso. El patriarcado, como era el propósito de Dios, no era malo en sí mismo, sino más bien una de esas provisiones reparadoras, ordenadas por Dios, instituidas después de la Caída, pero no el ideal divino definitivo.¹⁵⁰ El mismo término “patriarcado” (“gobierno del padre”), o la frase del AT, “casa del padre” (*bet’ab*), enfatiza el rol del *padre* hacia sus hijos, no del *esposo* hacia su esposa. Como observaremos más adelante en ejemplos concretos a lo largo de la historia del AT, el “patriarcado” de los tiempos del AT consistía en la autoridad del *padre* sobre sus hijos, no su autoridad sobre su esposa. Además, esta *no* era la autoridad del hombre sobre la mujer, sino la autoridad de una figura patriarcal sobre todos sus descendientes, hombres y mujeres. Como también llegará a ser evidente más adelante, con este modelo patriarcal de liderazgo es plenamente compatible tener una *matriarca* funcionando en una relación igualitaria con su esposo, el patriarca, y los hijos casados del patriarca y sus esposas.

Ejemplos de liderazgo del esposo como siervo. Lo

que acabamos de decir acerca del patriarcado no niega la medida reparadora del liderazgo del esposo como siervo en el hogar y el respeto de la esposa hacia su esposo, como está previsto en Génesis 3:16. En la narrativa de la vida de Abraham y Sara (Génesis 18:12), Sara se refiere a su esposo como “mi señor” (*adoni*), y en el resto de la Escritura se usa la palabra *ba’al* (“señor”, como verbo y como sustantivo) para identificar al esposo.¹⁵¹ Sin embargo, no hay que extender demasiado el significado de estos términos, porque a menudo pueden simplemente denotar un respeto cortés. Como concluimos respecto al “dominio” del esposo sobre su esposa en Génesis 3:16, la descripción del esposo como “señor” parece subrayar su posición como la “cabeza titular” de la familia y no su dominio o autoridad jerárquica sobre la esposa en el matrimonio.¹⁵² El esposo tiene autoridad para cumplir su tarea de representar a la familia, no autoridad sobre su esposa. Esto llega a ser evidente en la siguiente sección de este documento donde Sara y Abraham y otras parejas en el AT demuestran un matrimonio muy igualitario.

El liderazgo de siervo acompañante y/o la responsabilidad legal y protección dada por Dios al esposo como una provisión reparadora en Génesis 3:16 parece estar implicado en la legislación mosaica con respecto a las esposas que estaban “bajo sus esposos” en Números 5:19, 20: “Si no te has desviado ni manchado desde que estás *bajo la potestad de tu marido [takat ’išek]*... Pero si estando *bajo la potestad de tu marido [takat ’ishek]*...” El versículo 29 da el resumen: “Este es el rito de los celos, para cuando una mujer, después de estar *bajo la potestad de su marido [takhat ’ishah]*, se haya desviado y manchado” (Versión Biblia de Jerusalén). Estos versículos no explican exactamente cómo la esposa está “bajo la potestad” de su esposo, pero el contexto parece suplir mejor la expresión “bajo [la protección legal de]” o “bajo [la responsabilidad legal de]”. A la luz de

la evidencia del AT que sigue en la próxima sección de este documento, que revela muchos ejemplos de relaciones de esposo y esposa esencialmente igualitarias, suplir el inhábil término “autoridad” —“bajo [la autoridad de]”— como aparece en muchas versiones inglesas, es demasiado fuerte.

B. Regreso al ideal edénico de matrimonios igualitarios

Aunque Génesis 3:16 proveyó una medida reparadora del liderazgo del esposo (como siervo) para preservar la unidad y la armonía en el hogar, el ideal de los matrimonios igualitarios expuesto en Génesis 2:24 era todavía el plan divino último para el matrimonio. El AT provee muchos ejemplos de matrimonios en los cuales el esposo y la esposa han regresado (o están regresando) hacia el ideal igualitario.

Matrimonios igualitarios de esposos y esposas del AT. Resultó una sorpresa para mí en mi investigación —¡en realidad, basándome en la investigación de mi esposa!— descubrir que los patriarcas hebreos mencionados en la Escritura desde el período “patriarcal” del AT fueron regularmente retratados como casados con una poderosa matriarca y sus relaciones maritales fueron descritas como funcionalmente no jerárquicas e igualitarias.¹⁵³ De entre las veintinueve mujeres mencionadas en Génesis, examinemos aquí más de cerca a un par de ejemplos. Primero, detalles de la vida de Sara en las narrativas del Génesis revelan la alta estimación de esta matriarca, mientras ella y su esposo son descritos como compañeros iguales.¹⁵⁴ Considere lo siguiente:

1. Cuando Sara y Abraham se acercan a Egipto durante una hambruna, Abraham no le ordena a ella que esté de acuerdo con su engaño planeado, sino que le ruega, con una súplica casi apologética, que diga que es su hermana (Génesis 12:13).
2. Dios protege a Sara de todo daño en la

corde de Faraón y nuevamente en la casa de Abimelech, y la regresa a su esposo (Génesis 12:10-20; 20:1-8).

3. Abraham cohabita con Agar porque Sara quiere que lo haga, y expulsa a Agar nuevamente por insistencia de Sara (Génesis 16:1-4; 21:8-21).
4. Dios defiende a Sara en su demanda de que Agar sea despedida, diciéndole a Abraham: “En todo lo que te dijere Sara, oye su voz” (Génesis 21:12).
5. Sara es considerada tan crítica al pacto divino como Abraham mismo, con la continua insistencia de Dios (al menos después del nacimiento de Ismael) de que es la simiente de Sara la que cumplirá la promesa del pacto (Génesis 17:18, 19; 21:12).
6. El nombre de Sara es cambiado (de Sarai) así como el de Abraham (de Abram), con la promesa acompañante de que ella “vendrá a ser madre de naciones; reyes de pueblos vendrán de ella” (Génesis 17:16).
7. La estructura literaria de Génesis 17 enfatiza la importancia de Sara al colocarla en medio del pasaje con respecto a la circuncisión, mostrando así que las bendiciones del pacto y las promesas se aplican a ella —y a las mujeres— precisamente con tanta seguridad como a Abraham y a sus descendientes varones.¹⁵⁵
8. Abraham y Sara comparten los preparativos para la comida cuando ofrecen hospitalidad a tres extranjeros (Génesis 18:6-8), mostrando que no hay una marcada división de trabajo por género.
9. Sara es la única matriarca cuya edad se indica cuando muere, como siempre se ve con los patriarcas (Génesis 23:1).
10. Su muerte y entierro en Mamre recibe una extensa atención textualmente: en el escaso

estilo histórico, característico del narrador del Génesis, es seguramente notable de que se dedique todo un capítulo a este evento (Génesis 23), sin dar más detalles sobre los últimos cuarenta y ocho años de la vida de Abraham después de la muerte de Sara.

¡Sara la matriarca no es una mujer que miraba el mundo sin participar en él! Janice Nunnally-Cox resume cómo Sara y Abraham son presentados como compañeros iguales:

*Ella parece decir lo que quiere, cuando quiere, y Abraham a veces responde casi con mansa obediencia. Él no la manda; ella le manda a él, sin embargo parece haber un vínculo afectuoso entre ellos. Abraham no abandona a Sara durante su esterilidad, ni hasta tanto sepamos no toma a otras mujeres mientras ella vive. Los dos han crecido juntos y envejecido juntos, y cuando Sara muere, Abraham no puede hacer nada sino llorar. Sara es una matriarca del primer orden: respetada igualmente por gobernantes y por su esposo, una mujer animosa y una compañera valiente.*¹⁵⁶

Para citar un segundo ejemplo, el de Rebeca, note lo siguiente:¹⁵⁷

1. Aunque se la describe como físicamente bella (Génesis 24:16) Rebeca no es apreciada solo por su apariencia externa.
2. Su independencia y confianza y hospitalidad guardan paralelo con los de Abraham: como él estaba dispuesta a asumir el riesgo de dejar su familia y viajar a tierra extraña; como él, ella mostró un firme deseo de cumplir sus deberes hospitalarios.¹⁵⁸ En la narración sobre Rebeca es muy impresionante la notable correspondencia de términos claves con la narrativa sobre Abraham. “Es ella [Rebeca], no Isaac, quien sigue los pasos de Abraham, dejando lo familiar para ir a lo desconocido. Es ella, no Isaac, quien recibe la bendición dada a Abraham (22:17). ‘Hermana nuestra, sé madre de millares de millares, y posean tus descendientes la puerta de sus enemigos’ (24:60)”¹⁵⁹
3. El registro genealógico del Génesis destaca la prominencia de Rebeca mencionándola solo a ella como la única engendrada por Betuel (Génesis 22:23), aunque más tarde la narrativa incluye a su hermano Labán (Génesis 24:29). La ubicación inusual de esta genealogía inmediatamente después del relato de la prueba de Abraham con su hijo Isaac (22:1-19) enfatiza la importancia de Rebeca.
4. En Génesis 24, cuando Abraham da instrucciones a Eliezer para encontrar una esposa para Isaac, declara que “si la mujer no quiere venir en pos de ti, serás libre de este mi juramento” (24:8). Contrariamente a los que sostienen que la mujer bajo el sistema patriarcal no tenía voz en cuanto a con quién se casaría, aquí “Abraham supone que la mujer tendrá la palabra final sobre el asunto”.¹⁶⁰ En última instancia es Rebeca quien decide ir con Eliezer. De hecho, en la extensa narrativa de Génesis 24, su determinación de viajar con Eliezer es expresada directamente por ella en el diálogo y no meramente informada por el narrador (24:58), y la respuesta de Rebeca es guardada por el narrador para el mismo clímax de la narrativa.
5. Al arribar Eliezer, Rebeca misma hace los arreglos para su hospitalidad. Eliezer pregunta por un lugar en la “casa del padre” de ella, pero Rebeca hace los arreglos con la “casa de su madre” (v. 28). Su padre dice apenas una palabra durante esta entera narrativa. El padre de Rebeca no decide nada, como podría “esperarse” en un patriarcado opresivo.

6. Después que Rebeca se casa con Isaac y llega a estar embarazada, en aparente agonía se siente suficientemente ansiosa como “para consultar a Jehová” (guardando paralelismo con los grandes profetas del AT); y ella misma lo hace (Génesis 25:22), y recibe un oráculo directo del Señor. También es altamente significativa la fórmula que se usa para anunciar el alumbramiento de Rebeca: “Cuando se cumplieron sus días para dar a luz...” (Génesis 25:24). Esta fórmula se usa solo para tres mujeres bíblicas: Elisabet y María en el NT y Rebeca en el AT.
7. Más tarde, cuando Esaú se casa con dos mujeres hititas, el texto nos informa que esto fue “amargura de espíritu para Isaac y *para Rebeca*” (26:35, la cursiva está añadida). Esta inclusión de la angustia de Rebeca respecto al casamiento de Esaú con dos mujeres paganas revela que Rebeca estaba tan preocupada en cuanto al linaje del pacto como lo estaba Isaac.
8. Finalmente, el narrador bíblico recalca de muchas maneras el rol de Rebeca, la matriarca, mucho más que el de su esposo Isaac, el patriarca. Teubal lo resume así:

Si la narración de los eventos que siguen a la muerte y al entierro de Sara fuese verdaderamente patriarcal, trataría con la vida y las hazañas del heredero masculino, Isaac. En cambio, una vez más el acento recae sobre el rol de una mujer, Rebeca. En cuanto a Isaac, su esposo, se nos dice poco respecto al establecimiento de la fe religiosa. Es un hombre plácido, sedentario, cuya vida es amenizada e influida por la presencia de su notable esposa. Aparte del incidente de la Akaddah [en el monte Moriah] (cuando Isaac es atado y se le ordena a Abraham que sacrifique a

su hijo), no sabemos nada de la niñez o juventud del supuesto héroe. “Su” historia comienza con un relato detallado del compromiso de Rebeca... Rebeca es vívidamente descrita en el Génesis... La fuerza de Rebeca, su belleza y sufrimientos no se han opacado.¹⁶¹

Podrían multiplicarse los ejemplos en la relación matrimonial de otras matriarcas y patriarcas del Génesis, y en hogares israelitas descritos a lo largo de la historia de la nación.¹⁶² La encarnación (o el acercamiento) del ideal previo a la Caída de un casamiento igualitario se revela en las descripciones de las relaciones de día en día entre esposos y esposas a lo largo del AT, en las cuales la “antigua esposa israelita era amada y escuchada por su esposo, y tratada por él como una igual...”¹⁶³ “La antigua mujer israelita ejercía poder en el hogar por lo menos en forma igual a la ejercida por el esposo...; participaba libremente y como una igual en decisiones que afectaban la vida de su esposo o de su familia”.¹⁶⁴

Respeto igualitario para los hombres/esposos y las mujeres/esposas en las leyes del Pentateuco. Las diversas leyes que tratan con las principales prohibiciones e infracciones cúlticas, éticas y morales son plenamente igualitarias. El Decálogo tiene claramente el propósito de aplicarse tanto a hombres como a mujeres, y se usa la segunda persona masculina del singular “tú”, que incluye el género de ambos, para aplicarse tanto a hombres como a mujeres. (Si el masculino “tú” no incluyera a ambos géneros, entonces órdenes como “No hurtarás” solo prohibirían robar a los hombres y no a las mujeres.) Los juicios de los capítulos que siguen al Decálogo (el así llamado Código del Pacto) que aplican las “Diez Palabras” a casos específicos hacen explícito que tanto los hombres como las mujeres están incluidos (Éxodo 21:15, 17, 20, 26, 27, 28, 29, 31, 32), y esto parece sentar la norma para material legal posterior

En el libro de Proverbios, la posición de la mujer es considerada como de importancia y respeto. Se coloca a la esposa sobre un mismo pie de igualdad en numerosos pasajes.

donde la inclusividad de género ha de estar incluida aunque se use terminología maculina.¹⁶⁵ Con referencia a la legislación sobre el ritual de impureza, la Biblia hebrea presenta “un sistema que es más bien equitativo en su trato de género”.¹⁶⁶ “Aparte de la impureza menstrual que se aplica solo a las mujeres, las otras principales fuentes de impureza ritual no hacen diferencia de género”.¹⁶⁷

La legislación pentateuca que parece dar a las mujeres/esposas un status subordinado o coloca su sexualidad bajo la “posesión” del dirigente masculino de la casa, debiera en realidad ser vista como exponiendo la obligación del esposo/padre de proteger la sexualidad y personalidad de su esposa/hija y por medio de eso la integridad de la estructura familiar. Estas son leyes que están diseñadas para proteger a las mujeres, no para oprimirlas. He expuesto en otro lugar la evidencia para esta conclusión con respecto a cada una de estas leyes.¹⁶⁸

Como un ejemplo, a menudo se cita el décimo mandamiento (Éxodo 20:17; Deuteronomio 5:21) para demostrar cómo una esposa era considerada como un “objeto” de propiedad del hombre, pero en realidad, la esposa no está mencionada aquí como una propiedad sino como el miembro de la casa mencionado en primer término.¹⁶⁹ El hecho de que un israelita podía vender a esclavos (Éxodo 21:2-11; Deuteronomio 15:12-19) pero nunca a su esposa, aun si ella había sido adquirida como una cautiva en la guerra (Deuteronomio 21:14), confirma que la esposa no era considerada como un “objeto” o estando en el nivel de una esclava.

Como otro ejemplo, algunos han argumentado de que la mujer era la “propiedad” del esposo porque

en el tiempo del matrimonio, el novio daba al padre de la novia la “dote” o “precio de la novia”, implicando así que el esposo compraba a su “esposa” así como compraba otra propiedad. Sin embargo, el término *mohar* (usado solo tres veces en el AT, Génesis 34:12; Éxodo 22:17; y 1 Samuel 18:25), a menudo traducido “precio de la novia”, se lo traduce más precisamente como “regalo de matrimonio”,¹⁷⁰ probablemente representa la

compensación al padre por el trabajo que la hija de otro modo habría contribuido a su familia,¹⁷¹ y posiblemente pertenecía en última instancia a la esposa y no al padre.¹⁷²

En contraste con lo que ocurría en otras partes en el antiguo Cercano Oriente, donde se llevaba a cabo el castigo vicario (esto es, un hombre era castigado por un crimen teniendo que deshacerse de su esposa o hija, o de un buey o un esclavo), indicando que ciertamente las esposas o las hijas eran vistas como propiedad de los hombres, en la ley bíblica no se prescribía dicho castigo vicario.¹⁷³ De la misma manera, en contraste con otras leyes del antiguo Cercano Oriente, donde se le permitía a un esposo “azotar a su esposa, sacarle su cabello, mutilar sus orejas o golpearla con impunidad”,¹⁷⁴ no se le daba tal permiso al esposo en la ley bíblica para castigar a su esposa de ninguna manera.

Lejos de ser considerada como un “objeto”, de acuerdo al quinto mandamiento del Decálogo y a repetidas órdenes a lo largo de los códigos pentateucos, debía dársele a la esposa y madre igual honor como al padre dentro del círculo de la familia (Éxodo 20:12; 21:15, 17; Levítico 20:9; Deuteronomio 21:18-21; 27:16).¹⁷⁵ No “hay discriminación en favor del

padre y en contra de la madre. La autoridad de la madre sobre el hijo es tan grande en los códigos de la ley como la del padre.¹⁷⁶ La misma penalidad se impone al hijo por golpear o maldecir a su padre o a su madre (Éxodo 21:15, 17). En realidad, en medio del ambiente del Cercano Oriente en el cual la madre a menudo era controlada por el hijo, Levítico 19:3 sorprendentemente coloca a la madre *primero* en el mando en vez del padre: “Cada uno de ustedes reverenciará a su madre y a su padre”. Esta inversión del orden normal enfatiza claramente el derecho de la mujer a un respeto filial igual junto con su esposo. Asimismo, el cuarto mandamiento del Decálogo coloca implícitamente al esposo y a la esposa a la par el uno al otro: en Éxodo 20:10 el masculino “ni tú” incluye claramente a la esposa, puesto que ella no está mencionada en la lista que sigue de los dependientes de la casa.¹⁷⁷

Cuando uno ve la evidencia empírica de la vida de familia como emerge de las narrativas y leyes del AT, es difícil escapar a la conclusión de que la esposa era tratada por el esposo en una manera igualitaria, que ella ejercía un poder igual en el hogar, y participaba igualmente en las decisiones de la familia. La “ausencia de jerarquía funcional” en el antiguo Israel hace de cualquier pregunta de exactitud legal o igualdad jurídica un asunto discutible.¹⁷⁸

Esposo y esposa en Proverbios. En el libro de Proverbios, la posición de la mujer es considerada como de importancia y respeto. Se coloca a la esposa sobre un mismo pie de igualdad en numerosos pasajes: ambos tienen igual autoridad en la educación de los hijos (1:8, 9; 6:20; 23:25); la madre tiene derecho al mismo honor que el padre (19:21; 20:20; 23:22; 30:17). Una visión elevada de la verdadera dignidad y valor de la mujer en su propio derecho parece estar implicada en la personificación/hipostatización de la sabiduría como una gran dama en Proverbios 1-9.¹⁷⁹ La esposa

es particularmente escogida para darle alabanza y honor en Proverbios 12:4: “Una excelente esposa [*‘eshet kayil*, lit. ‘mujer de poder/fortaleza/poderío’] es la corona de su esposo”. Esta alta valoración se concreta en el himno de alabanza a la *‘eshet kayil* en Proverbios 31.¹⁸⁰ Aquí, en un acróstico intrincado y elegantemente ejecutado y con una forma quiástica,¹⁸¹ se provee un retrato de la *‘eshet kayil* —la “poderosa mujer de valor”—¹⁸² cuya “estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas” (31:10), una mujer de individualidad e independencia, valorada por lo que ella es, y no como la propiedad de su esposo. Ella es, con toda seguridad, una esposa leal y devota: su esposo tiene implícita confianza en ella y ella satisface sus necesidades (vers. 11-12). Ella es una ama de casa modelo: compradora ahorrativa (vers. 3-14), costurera superior (vers. 12, 13, 21-22, 24), magnífica cocinera (v. 15), administradora capaz de asuntos domésticos (v. 15b), y exitosa en la crianza de hijos (v. 28). Además, es una mujer de negocios capaz: conoedora en cuestión de propiedades y agricultura (v. 16); empresaria emprendedora y de visión (vers. 18, 24, 25). Ella tiene buen cuidado de sí misma: es un ejemplo de buen estado físico (v. 17). Se viste decorosamente con atención a la belleza, la calidad y la economía (vers. 13, 21-22). Tiene una alta reputación en la comunidad por su filantropía liberal (v. 20), su noble dignidad (v. 25), su sabiduría, tacto y bondad (v. 26). No es sorpresa de que (vers. 28-29).

*Se levantan los hijos y la llaman bienaventurada;
Y su marido también la alaba:
Muchas mujeres hicieron el bien;
Mas tú sobrepasas a todas.*

Una esposa de valor posee más que encanto y belleza física: ella debe ser en última instancia alabada porque es una mujer “que teme a Jehová” (v.

30).¹⁸³ Por lo tanto, concluye el libro (v. 31), “dadle del fruto de sus manos, y alábenla en las puertas de sus hechos”.

Muchos han reconocido que este resumen máximo de las virtudes de una esposa abarca toda la caracterización positiva de la mujer en el libro de Proverbios, y al mismo tiempo esta valiente mujer sirve como una encarnación de todos los valores de la sabiduría del libro, “el compendio de todo lo que la Dama de la Sabiduría enseña... A lo largo del libro de Proverbios las mujeres no son ni ignoradas ni tratadas como inferiores a los hombres; en realidad, la conclusión climática que se encuentra en 31:10-31 eleva al sexo femenino a una posición de supremo honor”.¹⁸⁴ Que esta mujer sea elevada a tal honor lo indica además el género literario del poema, el cual, como Wolters lo analiza incisivamente, es reminiscente de la forma hímica de Israel (utilizando, por ej., la estructura hímica en su totalidad, el “participio hímico” gramaticalmente único, y el tema de la excelencia), y forma una parte de la “literatura heroica” hebrea (que usa varios términos y temas militares de la tradición de la poesía heroica hebrea; ver Jueces 5 y 2 Samuel 2).¹⁸⁵ Así, ¡aquí hay un “himno heroico” en alabanza de una mujer valiente!¹⁸⁶

Claudia Camp también declara correctamente que esta descripción al fin de Proverbios provee un modelo literario para las mujeres “como personas creativas, autoritativas, muy en sociedad con hombres para el bienestar del mundo en el cual vivían (aunque no, primariamente, para su perpetuación a través de la reproducción), pero no definidas por ellos o dependientes de ellos”.¹⁸⁷ La mujer de Proverbios 31 permanece como “un rol modelo para todo Israel para todos los tiempos”.¹⁸⁸

Esposo y esposa como compañeros igualitarios en el Cantar de los Cantares. Esta sección del documento puede parecer excesivamente larga en proporción

al resto del documento. Pero estoy convencido que la evidencia de Cantar de los Cantares es aun más crucial que la que se encuentra en pasajes del NT como 1 Timoteo 2, y de ahí que debe incluirse aquí en detalle. En el Cantar de Salomón tenemos el comentario inspirado del AT sobre Génesis 1-3, el cual provee discernimiento en cuanto a la naturaleza de la relación que Dios concibió entre un esposo y una esposa. Este libro, escrito por Salomón en los primeros años de su reinado durante alrededor de los veinte años de su matrimonio monógamo con “la Sulamita”,¹⁸⁹ muestra que aun después de la Caída es posible volver a las relaciones matrimoniales igualitarias (no jerárquicas) como eran antes de la Caída.

En el Cantar de los Cantares cumplimos un círculo completo en el AT de regreso al Jardín del Edén. Varios estudios recientes han analizado en forma penetrante y demostrado conclusivamente la relación íntima entre los primeros capítulos del Génesis y el Cantar de los Cantares.¹⁹⁰ En la “sinfonía de amor”, comenzada en el Edén pero que luego marchó mal después de la Caída, el Canto constituye la “lírica del amor redimida”.¹⁹¹ Phyllis Tribble resume cómo el Cantar de los Cantares “mediante variaciones y cambios actualiza creativamente los principales motivos y temas” de la narrativa del Edén:

La mujer y el hombre nacen para la mutualidad y el amor. Están desnudos sin vergüenza; son iguales sin duplicación. Viven en jardines donde la naturaleza se une con ellos para celebrar su unidad. Los animales les hacen recordar a estas parejas de su superioridad compartida en la creación como también de su afinidad y responsabilidad hacia las criaturas inferiores. Las frutas que agradan al ojo y a la lengua son suyas para disfrutarlas. Las aguas vivientes llenan sus

La mujer en el Canto no solo posee un impresionante poder, sino poder sobre el hombre. Lo cautiva con una mirada de los ojos.

*jardines. Ambas parejas están involucradas en poner nombres; ambas parejas trabajan... en todo lo que pueda ser, el Canticle es un comentario de Génesis 2-3. El Paraíso perdido es un Paraíso recuperado.*¹⁹²

El Cantar de los Cantares es un regreso al Edén, pero los amantes en el Cantar no son iguales en todo sentido a la pareja previa a la Caída en el Jardín. La poesía de este libro revela la existencia de un mundo de pecado y sus funestas consecuencias: hay hermanos airados (1:6); un invierno lluvioso (2:11); las “zorras pequeñas, que echan a perder las viñas” (2:15); la ansiedad por la ausencia del amado (3:1-4; 5:6-8; 6:1); la crueldad y brutalidad de los centinelas (5:7); y la poderosa presencia de la muerte (8:6). Sin embargo los amantes en el Cantar pueden triunfar sobre las amenazas a su amor. En forma paralela con Génesis 2:24, el Cantar describe el ideal de “la mujer y el hombre en armonía mutua después de la Caída”.¹⁹³ Como llega a ser patente por la evidencia que sigue, “lo que es extraordinario en el Cantar es precisamente la ausencia de una jerarquía estructural y sistemática, soberanía, autoridad, control, superioridad, sumisión en la relación de los amantes”.¹⁹⁴

El Cantar de los Cantares realza el igualitarismo, la mutualidad y la reciprocidad entre los amantes. El Cantar “refleja una imagen de mujer y de relaciones entre la mujer y el hombre que es extremadamente positiva e igualitaria”.¹⁹⁵ “En ninguna otra parte del AT es la igualdad de los sexos... tan real como en el Cantar”.¹⁹⁶ “En ninguna otra parte en

la literatura antigua puede verse un paralelismo a dicha extasiada mutualidad”.¹⁹⁷ La nota tónica del igualitarismo se encuentra en Cantares 2:16: “Mi amado es mío, y yo suya”. El mismo refrán se reitera en 6:3: “Yo soy de mi amado, y mi amado es mío”. Y una tercera vez en 7:11, Biblia de Jerusalén: “Yo soy para mi Amado, y hacia mí tiende su deseo”. Los eruditos no han fallado al señalar la implicación de este refrán repetido tres veces: “El amor-eros es mutuo; coloca a los dos cónyuges en un perfecto pie de igualdad...”.¹⁹⁸ “El presente versículo [7:11] habla de una relación de mutualidad, expresada en una fórmula de amor recíproco como en 2:16; 6:3. En el Cantar, el sexo está libre de nociones de control, dominio, jerarquía”.¹⁹⁹

Este igualitarismo/mutualidad/reciprocidad se revela a lo largo del Canto en una cantidad de maneras. Varios estudios recientes han apuntado a varias técnicas literarias en el Canto que destacan la mutualidad de género entre los amantes.²⁰⁰ Tal vez lo más obvio es el uso frecuente de repeticiones, en las cuales las palabras o acciones de un amante son repetidas o imitadas por el otro.²⁰¹ Especialmente significativa es la mutualidad de acciones y declaraciones a la inversa de las concepciones de género estereotipadas que usualmente colocan a la mujer en un rol pasivo-receptivo y dependiente, y al hombre tomando la iniciativa independiente. Así, por ejemplo, la mujer, como el hombre, está retratada como una persona capaz, independiente y con confianza propia. Ella, como el hombre, está ventajosamente empleada : (1:6, 7; ver 6:11). Aun después del casamiento —a la conclusión del Cantar— ella continúa desplegando su visión para los negocios y reteniendo su confianza propia: como Salomón, ella es dueña de una viña, y no depende totalmente de su esposo para el sustento (8:11-12). Ambos amantes se ven el uno al otro como teniendo ojos semejantes a palomas (4:1; 5:12); ambos son orgullosos y altos

como árboles (5:15; 7:8); ambos describen partes del cuerpo del otro como refinados y cincelados como obras de arte (5:14, 15a; 7:2b, 3a).

Nuevamente, la mujer es tan activa en las relaciones sexuales como el hombre. Ella lo trae a la cámara del amor (3:4) como él la trae a ella (1:4; 2:4). Ella lo despierta sexualmente (8:5) como él la ha despertado a ella (2:3, 4; 5:2-5). Ella usa expresiones recíprocas de cariño y alabanzas para él como él lo ha hecho por ella (por ej., “pareja mía”, “mi pareja”, 5:2, 16), “he aquí, que tú eres hermosa/o” (1:15, 16). Ambos usan un lenguaje similar para alabar la belleza del otro (por ej., ojos como palomas [1:15, 16; 4:1; 5:12], “hermoso y dulce” [1:16], labios destilando miel/mirra [4:11; 5:13], y todas las secciones de afecto mutuo en las que prodigan extensa alabanza de la belleza del uno al otro [4:1-16; 6:4-10; 7:1-9]). Ella lo invita a ir con ella al campo (7:12-14) como él la invita a ella (2:10-14). En el Canto, “donde los amantes se turnan invitándose, el deseo es enteramente recíproco. Ambos se describen con imágenes que sugieren ternura (flores de lilas y lotus, palomas, gacelas) como también de fuerza y señorío (pilares, torres). En este libro de la Biblia, la mujer es ciertamente igual al hombre”.²⁰²

La evaluación de Daniel Grossberg de la reciprocidad y mutualidad de roles entre el hombre y la mujer no es una exageración:

En todos los Cantares difícilmente hay un pensamiento, una idea o un hecho que no es atribuido a ambos, el hombre y la mujer. Casi todas las expresiones (habladas interna o externamente, y actuadas) son compartidas por los dos amantes en el Cantar de los Cantares... El sexismo y el estereotipo de género, tan prevalente en la literatura antigua (y moderna) está totalmente ausente en los Cantares. En cambio, roles y posiciones indiferenciados y compartidos son la regla. La armonía,

*no la dominación, es el sello distintivo del Cantar de los Cantares... En los Cantares, ninguno de los miembros de la pareja está subordinado; ninguno es menor. El Cántico gira alrededor de ambos de manera igual. Son coestrellas que comparten la notoriedad.*²⁰³

El análisis estructural literario de David Dorsey del Cantar de los Cantares demuestra cómo cada una de sus siete secciones refuerza y realza el tema de la reciprocidad/mutualidad, por medio de varios recursos de estructuración, incluyendo la alternación de discursos, iniciaciones e invitaciones, y las numerosas equiparaciones de expresiones recíprocas de amor. Él concluye:

*Estas técnicas de estructuración subrayan el punto de que los dos amantes están igualmente enamorados, se adoran igualmente uno al otro, y están igualmente listos para iniciar, para sugerir, para invitar. El ideal transmitido por la estructura del autor (como también por el contenido de los discursos) es un igualitarismo y una mutualidad en amor romántico que virtualmente no tiene paralelo en la literatura del antiguo Cercano Oriente. En un mundo que era fuertemente patriarcal, donde el amor lírico a menudo describía al hombre como un “toro” y a la mujer como algo menos que su igual, el Cantar de los Cantares representa un punto de vista sorprendentemente alto y una visión notable del ideal de igualdad y de reciprocidad encantadora en la relación matrimonial.*²⁰⁴

En verdad, aparentemente para acentuar esta mutualidad e igualdad en la inversión dramática de los estereotipos de género prevalentes en ese tiempo, se da realmente a la mujer el rol predominante en el Cantar.²⁰⁵ Landy dice apropiadamente

que “la dominancia y la iniciativa de la Amada [la mujer] es la característica más asombrosa del Cantar”.²⁰⁶ El Cantar de los Cantares comienza y concluye con la mujer hablando (1:2-4a; 8:14). La imagen del jardín, que representa a la mujer, cae en el punto medio del Cantar, enfatizando su predominancia.²⁰⁷ La mujer tiene a su cargo casi el doble del diálogo que el hombre.²⁰⁸ Una cantidad de las líneas del hombre son realmente citas de él hechas por la mujer (2:10-14; 5:2), mientras que el hombre nunca cita las palabras de la mujer. Es la mujer quien se interrelaciona con los otros protagonistas mayores y menores en el Cantar. La mujer inicia la mayoría de las reuniones con su amante. En estas citas, ella repetidamente toma la iniciativa.²⁰⁹ Las invitaciones de la mujer a amar son más vigorosas y abiertas que las del hombre (4:16; 7:13; 8:2). La mayoría de los verbos en primera persona hacen referencia a la mujer; ella es la única que usa el enfático “Yo” (*'ani*) (doce veces); y el significativo término introspectivo “alma, yo” (*nepesh*) se aplica solo a ella (siete veces).²¹⁰ Solo ella hace declaraciones dramáticas, seguras de sí misma, acerca de su belleza y carácter: “Soy morena,²¹¹ y soy hermosa” (1:5, Versión Popular); “Yo soy la [gloriosa, hermosa²¹²] rosa de Sarón, el [singular, especial²¹³] lirio de los valles” (2:1); “Yo soy muro, y mis pechos como torres” (8:10). Solo ella manda a los elementos: “Levántate, Aquilón, y ven, Austro; soplad en mi huerto” (4:16). La Sulamita es la que pronuncia los grandes dichos de sabiduría sobre el amor (8:6-7; comparar con 2:7; 3:5; 8:4). “Ella es resoluta, tomando la iniciativa en esta relación. Ella es intrépida, arriesgando malentendidos y censuras mientras persigue su amor. Ella es responsable de sus acciones. Ella es protectora, escudando a su amante y al amor que comparten de los ojos entrometidos de otros”.²¹⁴

La mujer también está descrita con imágenes que están normalmente conectadas con el hombre.

Carol Meyers ha mostrado cómo “el Cantar como un todo presenta un conjunto significativo de imágenes y términos derivados del mundo militar, y por lo tanto del mundo del hombre” y “cómo sin excepción estos términos se aplican a la mujer”. En base a esto ella concluye así: “Puesto que el lenguaje militar se deriva de un aspecto de la antigua vida casi exclusivamente asociado con los hombres, su uso en el Cantar con referencia a la mujer constituye una inversión inesperada de las imágenes convencionales o de la asociación estereotípica de género”.²¹⁵ Nuevamente, Meyers examina el uso de las imágenes animales en el Cantar, y nota que mientras algunos animales (como la paloma y la gacela) describen el carácter de ambos, el hombre y la mujer, las bestias salvajes —león y leopardo— con sus habitaciones salvajes, están asociadas exclusivamente con la mujer (4:8). Ella nota lo siguiente: “Nada distaría más de una asociación doméstica para una mujer. Ni el salvajismo, el peligro, el poder, la fuerza, la agresividad y otros rasgos dramáticos de estos animales rapaces encajan en ninguna de las cualidades estereotípicas de la mujer”.²¹⁶ Combinando tanto las imágenes militares como las de los animales, la mujer también es comparada a “la yegua de los carros de Faraón” (1:9). Esto implica una poderosa empresa militar. “El caballo femenino suelto entre los sementales de los carros hace violencia a la efectividad militar de los aurigas. La mujer tiene un poder por sí misma que puede contrabalancear las fuerzas poderosas de un ejército entrenado”.²¹⁷ Nuevamente, el “terror militar imponente” se vincula dos veces con la mujer en el Cantar: ella es “impresionante como ejércitos con banderas” (6:4, 10).

Lo que es más, la mujer en el Cantar posee no solo un poder imponente, sino *poder sobre el hombre*. Ella cautiva (heb. *labab* en el *pi'el*) su corazón con una mirada de los ojos (4:9). Sus ojos lo *vencen* o lo

abruman, sonsacan su temor (heb. *rahav* en el *hip'il*) (6:5). Sorprendentemente, el rey, uno de los seres humanos más poderosos en la tierra, es *mantenido cautivo/atado/encarcelado* (heb. *'asur*) por las trenzas de su cabello (7:6, Biblia de Jerusalén). Claramente, “de nuevo es evidente la inversión del registro de género convencional”.²¹⁸

Yendo más allá de la predominancia de la amante femenina en sí, uno puede reconocer a lo largo de todo el Canto que prevalece una “modalidad ginocéntrica”.²¹⁹ El tercer conjunto de voces es el de “las hijas de Jerusalén”, las cuales juegan un rol no pequeño en el movimiento del Cantar.²²⁰ Se menciona siete veces en el Cantar a la madre de la mujer o el hombre,²²¹ pero nunca al padre. El rey es coronado por su madre para su boda (3:11).²²² Además, el Cantar menciona dos veces la “casa de la madre” (3:4; 8:2), nunca el equivalente masculino. Esto es muy significativo, aun sorprendente, en vista de la importancia del término “casa del padre” en otras partes de la Escritura.

El énfasis sobre la mujer —y mujeres— en el Cantar no implica la superioridad o dominancia de la mujer sobre el hombre. Más bien, a la luz de los prejuicios estereotípicos prevalecientes que colocaban a las mujeres en un rol servil o subordinado, el Cantar corrige el desequilibrio estereotípico de género exaltando los poderes de la mujer. Al mismo tiempo el Cantar pinta a la mujer deseando que el hombre la atraiga tras él (1:4). Se la representa como apoyándose en su amante y descansando bajo su sombra protectora. Así leemos en Cantar 2:3: “Como el manzano entre los árboles silvestres, así es mi amado entre los jóvenes; bajo la sombra del deseado me senté, y su fruto fue dulce a mi paladar”. Francis Landry no ha dejado de captar la intención de las imágenes: “El manzano simboliza al amante, la función sexual en el poema; erecto y deleitable, es una metáfora erótica poderosa. Provee nutrimento

y protección, roles masculinos tradicionales —el amante protector, el hombre proveedor”.²²³ El Cantar de los Cantares 8:5a parece continuar el tema del hombre protector: “¿Quién es esta que sube del desierto, recostada sobre su amado?” Pero note que el resto de este versículo reintroduce la metáfora del manzano, y esta vez es la *mujer* la que despierta al hombre bajo el manzano. Así, yuxtapuestas en dos líneas están las imágenes de la iniciativa/independencia femenina y de la protección del hombre. Ciertamente el autor deseaba que se mantuviese junta esta perspectiva equilibrada.²²⁴ Esta descripción del hombre como protector es un eco del igualitarismo en el Edén antes de la Caída, donde Eva iba a permanecer al lado de Adán “como su igual, para ser amada y protegida por él” (*Patriarcas y profetas*, p. 27).

Al destacar tanto el poder de la iniciativa de la mujer y el rol protector y proveedor del hombre, el Cantar pinta un retrato equilibrado de plena mutualidad e igualitarismo, captado por el refrán de la mujer ya citado: “Mi amado es mío, y yo suya” (2:16; ver 6:3; 7:11). Meyers resume este equilibrio: “El Cantar tiene una preponderancia de mujeres, pero esa situación no se obtiene al costo de un sentido sostenido de mutualidad de género. Ni el hombre ni la mujer está colocado en una posición ventajosa con respecto al otro... En el mundo erótico de las emociones humanas, no hay subordinación de la mujer al hombre”.²²⁵ S. S. Ndogo y H. Viviers coinciden: “Aunque los eruditos feministas insisten en que la ‘voz’ femenina es muy conspicua en el Cantar, la voz masculina está también constantemente ‘allí’ y es igualmente fuerte. De ese modo, el Cantar no celebra la supremacía de uno u otro género, pero alaba la mutualidad y la igualdad”.²²⁶

Un número de estudios modernos han señalado que el Cantar de los Cantares constituye una inversión del juicio divino expuesto en Génesis 3:16, y un

regreso al Edén anterior a la Caída (Génesis 1-2) con respecto a la relación de amor entre el esposo y la esposa.²²⁷ Tal inversión parece implícita en el eco del Cantar del “deseo” (*teshuqah*) del Edén, un término que se encuentra solo en Génesis 3:16 y Cantar 7:11 con referencia al deseo sexual entre el hombre y la mujer. En Cantar 7:11, Biblia de Jerusalén, la tercera de las afirmaciones explícitas de la mujer de mutua- lidad con su amante (junto con 2:16 y 6:3 ya citadas antes), la Sulamita dice: “Yo soy para mi Amado, y hacia mí tiende su deseo” (*teshuqah*). Puesto que el juicio de Dios en Génesis 3:16 declaraba que el deseo de la mujer (*teshuqah*) sería para su esposo y que él se “enseñorearía” (*mashal*) sobre ella (en el sentido de un liderazgo de siervo), ahora el Cantar describe una inversión —el deseo del hombre (*teshuqah*) es para su amante. Sin embargo, contrariamente a la lecturas feministas que ven aquí un movimiento que se aleja de un uso distorsionado del poder masculino (lo cual es su interpretación [errada] de Génesis 3:16), yo encuentro una reafirmación del ideal divino de plena igualdad (“una carne”) entre el esposo y la esposa expuesta en Génesis 2:24, sin necesariamente negar la validez de Génesis 3:16. El Cantar de los Cantares no anula la provisión de Génesis 3:16 según la cual el liderazgo de siervo del esposo puede ser necesario para preservar la armonía en el hogar. Pero el Cantar revela que después de la Caída todavía es posible para el hombre y la mujer experimentar ese amor mutuo, recíproco, donde el liderazgo/sumisión se supera y el ideal igualitario de Génesis 2:24 se realiza completamente.²²⁸

Ciertamente hemos regresado al Edén. Este regreso a una plena reciprocidad está encapsulado en los nombres de los amantes. Así como en el Edén anterior a la Caída el esposo y la esposa eran llamados *'ish* e *'ishah* (Génesis 2:23) —nombres unidos por el sonido y la etimología (popular)— asimismo en el regreso al Edén los nombres de los amantes una vez

más se entrelazan: *sholomoh* (Salomón) y *shulammit* (Sulamita/Sulamit=Salomonesa).²²⁹ La reciprocidad entre Salomón y la Salomonesa exhibe el equivalente de *'ezer kenegdo* “contraparte, complemento” de Génesis 2:18. Los amantes en el Cantar regresan al Edén como compañeros y socios igualitarios, mutuos, recíprocos.

VI. EL MODELO PARA LAS RELACIONES HOMBRE-MUJER EN LA COMUNIDAD DEL PACTO

A pesar de la sociedad patriarcal prevaleciente en los tiempos del AT, en el AT encontramos numerosas mujeres en el ministerio público, lo que incluye roles de liderazgo en la comunidad del pacto, en armonía con el modelo establecido en Génesis 1-3. Cito algunos de estos ejemplos en las secciones que siguen.

A. Las mujeres y el sacerdocio: el plan original de Dios y subsiguiente condescendencia

Tal vez la evidencia del AT citada más a menudo en favor de la “primacía masculina” en la comunidad del pacto del AT es el hecho de que el sacerdocio israelita estaba confinado solo a los hombres. Para muchos adventistas (y otros cristianos) jerarquistas/subordinacionistas según el género, esta es una indicación crucial de que las mujeres estaban (y todavía debieran estar) excluidas de tener un rol de liderazgo sobre los hombres en la comunidad del pacto (la iglesia)

Pero la Biblia da un cuadro diferente de la voluntad divina respecto al sacerdocio. ¡El propósito original de Dios para el sacerdocio en la tierra incluía tanto al hombre como a la mujer! Como ya he argumentado antes, Génesis 1-3 da el cuadro sorprendente de que tanto Adán como Eva tenían el mismo rol como los levitas y sacerdotes del tabernáculo mosaico en el santuario original del Edén

(Génesis 2:15; ver Números 3:7, 8, 38; 18:2-7), y que Dios mismo vistió a Adán y Eva como sacerdotes (Génesis 3:21) después de la Caída.

Puede resultar una sorpresa adicional para muchos enterarse de que este arreglo para tener sacerdotes varones y mujeres continuó siendo el ideal de Dios en el tiempo del Éxodo cuando el tabernáculo mosaico debía ser erigido.

El plan original de Dios para Israel era que todo Israel fuese “un reino de sacerdotes” (Éxodo 19:6). Esto no se refiere simplemente a una función corporativa de la nación de Israel ofreciendo salvación a las naciones circundantes, como frecuentemente se ha sostenido. En un penetrante estudio de Éxodo 19, John Sailhamer ha mostrado que el propósito original de Dios para todo Israel era que fuesen sacerdotes individuales, y esto fue indicado en el llamado de Dios a todo el pueblo, hombres y mujeres, a subir a la montaña como sacerdotes para encontrarse con Dios en el Sinaí.²³⁰ Aunque muchas versiones modernas traducen Éxodo 19:11, 13b como un llamado para que en el tercer día Israel fuese solo “al monte” o “al pie del monte” (RVR 1960) o “a la parte inferior del monte” (King James Version), el hebreo es exacto: después de tres días de santificación (Éxodo 19:11-13a) Dios llama a todo Israel para “subir [heb. *alah*] a la montaña” (NRSV y NJPS). Ángel Rodríguez ha mostrado que había tres esferas de santidad en conexión con el Monte Sinaí, correspondientes a las tres esferas de santidad en el santuario que más tarde fue construido: (1) la llanura en frente de la montaña donde el pueblo acampaba (Éxodo 19:2), equivalente al atrio; (2) la llanura en la subida a la montaña donde los sacerdotes y los setenta ancianos se encontraron más tarde con Dios (Éxodo 24:10, equivalente al Lugar Santo; y (3) la cumbre de la montaña donde Moisés fue solo (Éxodo 24:15-18, equivalente al Lugar Santísimo).²³¹ De acuerdo con el plan original de Dios, todo el

pueblo de Israel —incluyendo a hombres y mujeres— debían subir al Monte Sinaí, al lugar en la montaña equivalente al Lugar Santo en el santuario posterior, donde solo los sacerdotes podían entrar.²³²

Fue solo después que el pueblo se negó a subir al monte debido a su temor y falta de fe (Éxodo 19:16; Deuteronomio 5:5), y después de su subsecuente pecado en la adoración del becerro de oro (Éxodo 32), que Dios introdujo el sacerdocio especializado al plan del santuario. En este plan alternativo para el sacerdocio, la mayoría de los hombres fueron también excluidos: todos los no israelitas y dentro de Israel todos excepto por una familia en una tribu en Israel.

En el plan alternativo de Dios en el que mostró condescendencia por el fracaso humano, ¿por qué escogió a los hombres y no a las mujeres? Algunos han sugerido que se le prohibía a una mujer ejercer el sacerdocio en Israel a causa de su impureza ritual regular (mensual) que le habría impedido servir en el santuario hasta una cuarta parte de su vida adulta. Otros sugieren que la cantidad de fuerza de la parte superior del cuerpo que se requería para levantar las reses sacrificadas, o para servir como “guardias” militares del santuario,²³³ les habría hecho muy difícil a las mujeres servir en la capacidad profesional como sacerdotes.²³⁴ Aun otra sugerencia es que “puesto que el lugar de las mujeres en la sociedad está determinado por su lugar dentro de la familia, las mujeres no están normalmente en libertad para operar por períodos extensos fuera del hogar”.²³⁵ Todavía otros consideran la conexión tipológica, con Dios designando un sacerdocio masculino para apuntar a la venida de Jesús, quien en su humanidad era hombre. Mientras que estas y otras razones pueden haber contribuido a la exclusión de las mujeres del sacerdocio especializado en Israel, no parecen constituir la razón principal.

El sacerdocio de solo hombres en Israel estaba en

resuelto contraste con las otras culturas del antiguo Cercano Oriente donde el personal del culto incluía a sacerdotisas. Seguramente Otwell tiene razón cuando observa: “Puesto que otros pueblos en el antiguo Cercano Oriente adoraban en cultos que usaban sacerdotisas, su ausencia en el Yahwismo del antiguo Israel debe haber sido deliberada”.²³⁶ La institución de Yahweh de un sacerdocio masculino en Israel fue hecha en la inmediata secuela de la adoración del becerro de oro vinculada a los cultos de fertilidad egipcios/canaanitas. En este contexto, la elección de hombres solo parece haber constituido una fuerte polémica contra las religiones de las naciones circunvecinas ante las cuales Israel sucumbió al pie del Sinaí, religiones que involucraban adoraciones de diosas y rituales de cultos de fertilidad. Una función primaria de las sacerdotisas en el antiguo Cercano Oriente durante la última mitad del segundo milenio y el primer milenio, era servir como una “esposa del dios”, y dicha función para una mujer en la religión de Yahweh era inaceptable.²³⁷ La exclusión de la mujer en el sacerdocio israelita especializado ayudó a impedir la contaminación sincretista de los servicios del santuario de Israel con la introducción de la divinización del sexo y la inmoralidad sexual que estaban tan profundamente metidas en la adoración canaanita de Baal/Ashera.

Así, la limitación del sacerdocio a hombres de la casa de Aarón de ninguna manera revela una denigración del status de las mujeres, y de la misma manera en ninguna forma implica que las mujeres están excluidas de roles de liderazgo (enseñanza/administración) en la comunidad del pacto. En efecto, sobre la base de Deuteronomio 33:8-10, Jacques Doukhan señala tres deberes esenciales del sacerdocio levítico: (1) funciones de liderazgo didácticas y administrativas (juzgar, enseñar); (2) funciones proféticas (técnicas oraculares especialmente

con el Urim y el Tumim para determinar el futuro o la voluntad del Señor); y (3) funciones cúltricas. Luego continúa para mostrar que dos de las tres funciones del sacerdote, la profética y la de liderazgo (enseñanza, administración), fueron permitidas a las mujeres (testimonio de mujeres del AT que funcionaron como profeta, maestro y juez).²³⁸ Como señalé, a las mujeres se las excluyó solo de la función de culto, probablemente a causa de los asuntos polémicos dirigidos contra la participación de las sacerdotisas del antiguo Cercano Oriente en la divinización del sexo.²³⁹

Sin embargo, en el Nuevo Testamento el Evangelio restaura el plan original de Dios. No unos pocos sacerdotes varones, pero una vez más el “sacerdocio de todos los creyentes” (1 Pedro 2:5, 9; Apocalipsis 1:6; 5:10; 20:6), como lo fue en el comienzo.

B. El concepto del Antiguo Testamento de liderazgo/autoridad

En un estudio separado (venidero) he examinado el concepto del AT de liderazgo/autoridad.²⁴⁰ Aquí resumo algunos de mis hallazgos.

El AT se refiere a numerosas posiciones diferentes de liderazgo/autoridad, utilizando unos treinta sustantivos hebreos diferentes,²⁴¹ y cinco verbos principales.²⁴² Estos términos se usan primariamente para *identificar* diversos tipos de liderazgo, o para *indicar* la función general de dicho liderazgo. Pero un concepto adicional (que involucra un número de términos hebreos o arameos específicos) va específicamente más allá de la mera identificación y función, y sirve para *caracterizar* la naturaleza del liderazgo devoto articulado en el Antiguo Testamento. Este concepto es el de servicio. Ningún otro concepto hebreo cubre toda la extensión de los líderes del Antiguo Testamento, ya sea civil (tal como el juez o el rey), del culto (tal como el sacerdote), militar (tal

como el comandante), o religioso (tal como el profeta). Cualquiera sea su tarea específica de liderazgo, antes de cualquier cosa se consideraban a sí mismos como siervos.

El lenguaje del espíritu de servidumbre impregna toda la Biblia hebrea. Hay unos dieciséis diferentes términos hebreos/arameos para “servidumbre” en la Biblia hebrea, incluyendo la asombrosa cantidad de 1,500 casos diferentes.²⁴³ Mientras que es cierto que el lenguaje de “servidumbre” no se convierte automáticamente en un liderazgo de siervo (a veces el lenguaje de siervo en realidad llega a ser usado por individuos como un término de poder), encontramos que en el AT este lenguaje de siervo se usa en particular para caracterizar a los fieles dirigentes del pueblo de Dios.

Dos individuos del AT fueron muy frecuentemente llamados siervo de Dios: Moisés y David. Moisés es llamado “mi siervo” (por ej., Números 12:7, 8), “siervo de Jehová” (por ej. Deuteronomio 34:5; Josué 1:1); el lenguaje de servidumbre es empleado respecto a él más de treinta veces en el AT. Dios se refiere repetidamente a David como “mi siervo” (por ej., 2 Samuel 3:18; 1 Reyes 11:13), y por el escritor bíblico inspirado como “siervo de Jehová” (Salmo 18, nota debajo del título del salmo); el lenguaje de servicio es usado con referencia a David casi sesenta veces en el AT.

Es instructivo notar que cuando se presenta por primera vez a Josué en la narrativa del Pentateuco, él funciona como “ministro” (*mesharet*) de Moisés, un término que denota el elevado status de aquellos que son discípulos de hombres electos de Dios.²⁴⁴ En Josué 1:1, después de la muerte de Moisés, se hace referencia a Moisés como “[menial] siervo [*ebed*] de Jehová”, “mientras todavía se hace referencia a Josué como [el primer] ministro” (*mesharet*) de Moisés. Sin embargo, en el tiempo de la muerte de Josué, Josué es también llamado “el [menial] siervo” (*ebed*)

de Jehová. Josué vino a encarnar los principios del liderazgo de siervo encarnados por Moisés.

Otras figuras del AT fueron también llamadas siervo de Dios (“Mi Siervo [de Dios]”) o (“Su Siervo [de Dios]”).²⁴⁵ Todavía otros individuos del AT fueron descritos (figurativamente) como “siervo”, o como los que “servían”.²⁴⁶ Individuos y grupos “sirvieron” o “ministraron” en el santuario/templo, comenzando con Adán y Eva en el santuario del Edén.²⁴⁷ A otros grupos se los llama metafóricamente “siervos” o están en situaciones descritas como “sirviendo”.²⁴⁸

Finalmente, una cantidad de versículos bíblicos hablan de la venida del Mesías como el Siervo de Dios: el Siervo Mesianico como el Renuevo (Zacarías 3:8) y como el Siervo Sufriente (Isaías 42:1, 19; 49:5-7; 50:10; 52:13; 53:11).

Se usa el lenguaje de Siervo [servidumbre] para describir a unos treinta y cinco dirigentes individuales mencionados por nombre y un total de más de sesenta diferentes individuos o grupos de personas en el AT, que abarcan todo el ámbito de la historia bíblica, incluyendo la extensión completa de dirigentes en tiempos del AT: patriarcas (Abraham, Isaac, Jacob, José y sus hermanos, Job), profetas (Isaías, Elías, Eliseo, Ahías, Jonás, Daniel), sacerdotes (Adán y Eva, más todos los sacerdotes aarónicos y levitas que estuvieron para “servir”), jueces (Samuel), reyes (David, Salomón, Ezequías, Nabucodonosor), varios dirigentes civiles (Siba, Eliaquim, Sadrac, Mesac, Abed-nego, Zorobabel, Nehemías), figuras militares (Caleb y Josué, Urías heteo), y muchos individuos anónimos que llenaron diversos cargos y ocupaciones y situaciones de servicio.

Es digno de notar cómo se mencionan muchas mujeres proveyendo liderazgo, usando un lenguaje explícito de servicio. Se incluyen figuras como Eva, Rut, Ana, Abigail, Betsabé, la mujer sabia de Tecoa, y la mujer sabia de la ciudad de Abel, además de aquellas numerosas mujeres anónimas que sirvieron en

El ministerio del liderazgo de siervo es un precioso don de Dios mismo.

el santuario o en otras capacidades. Cuando hablaron mujeres como la mujer sabia de Tecoa y de la ciudad de Abel, hablaron con una voz de autoridad, y los hombres escucharon. Esas mujeres del AT a las que se hace referencia mediante la terminología de “sierva”, fueron reconocidas por su influencia y por su liderazgo de largo alcance en el antiguo Israel.²⁴⁹

Basado en el uso y contexto de la terminología de siervo en el AT, han emergido de mi estudio ideas claves respecto al liderazgo de siervo, las que pueden resumirse en los siguientes puntos.

1. La Escritura del Antiguo Testamento contrasta dos diferentes formas de liderazgo: liderazgo mediante el poder (autoritario, de arriba abajo, jerárquico) y liderazgo de siervo (de abajo hacia arriba, inversión del principio jerárquico). El contraste entre el liderazgo mediante el poder y el liderazgo de siervo se ilustra dramáticamente en el consejo de los estadistas mayores y aquellos más jóvenes al joven rey Roboam cuando él asume su cargo. Los estadistas mayores aconsejan al rey que adopte un estilo de liderazgo caracterizado por una actitud de servicio (1 Reyes 12:7): “Si tú fueres hoy siervo de este pueblo y lo sirvieres, y respondiéndoles buenas palabras les hablares, ellos te servirán para siempre”. Pero la teoría de los consejeros más jóvenes “es que el liderazgo de siervo no funcionará”.²⁵⁰ Le aconsejan al rey que ejerza el liderazgo mediante el poder (1 Reyes 12:10-11): “Así hablarás a este pueblo que te ha dicho estas palabras: Tu padre agravó nuestro yugo, mas tú disminúyenos algo; así les hablarás: El menor dedo de los míos es más grueso que los lomos de mi padre. Ahora, pues, mi padre os cargó de pesado yugo, mas yo añadiré a vuestro yugo; mi padre os castigó con azotes, mas yo os castigaré con escorpiones”. Desafortunadamente, el rey Roboam eligió el liderazgo mediante el poder

por encima del liderazgo de siervo, como se evidencia por su respuesta al pueblo, siguiendo el consejo de los jóvenes (1 Reyes 12:13, 14): “El rey respondió al pueblo duramente... diciendo: Mi padre agravó vuestro yugo, pero yo añadiré a vuestro yugo; mi padre os castigó con azotes, mas yo os castigaré con escorpiones”. Los resultados de haber elegido el liderazgo mediante el poder son demasiado evidentes en la consiguiente ruptura de la monarquía unida (1 Reyes contra Dios, ver 1 Reyes 12:21-33).

El contraste entre dos formas de liderazgo encuentra su fundamento último en las dos actitudes radicalmente contrastantes, como están expuestas en el libro de Proverbios. El liderazgo fundamental de siervo posee la actitud radical de un “corazón de siervo”, mientras que el liderazgo por el poder absorbe la actitud radical del orgullo y de un espíritu arrogante (Proverbios 11:2; 16:18; 29:23). Debiera notarse que aquellos que han sido llamados por Dios, que se suponía que funcionasen como siervos del Señor y que proveyeron liderazgo en la comunidad del AT, no siempre o necesariamente evidenciaron el verdadero liderazgo de siervo.

2. Los líderes mediante el servicio son aquellos que se caracterizan por el servicio a Dios y a otros, poseyendo un corazón de siervo, y no necesitan estar en una posición o cargo de responsabilidad para ejercer su liderazgo. Tal vez la concentración más notable y más grande del lenguaje de un siervo en un solo pasaje es la usada por Abigail en 1 Samuel 25. En esta narrativa encontramos un ejemplo hermoso de liderazgo de siervo cuando Abigail, esposa de Nabal, habla palabras de tacto y sabiduría a David:

Y se echó a sus pies, y dijo: Señor mío, sobre mí sea el pecado; mas te ruego que permitas que tu sierva [amah] hable a tus oídos, y escucha las palabras de tu sierva [amah]... Y ahora este presente que tu sierva [shipchah] ha traído a

mi señor, sea dado a los hombres que siguen a mi señor. Y yo te ruego que perdones a tu sierva [amah] esta ofensa; pues Jehová de cierto hará casa estable a mi señor, por cuanto mi señor pelea las batallas de Jehová, y mal no se ha hallado en ti en tus días... Y cuando Jehová haga bien a mi señor, acuérdate de tu sierva [amah]... “Y dijo David a Abigail: Bendito sea Jehová Dios de Israel, que te envió para que hoy me encontrases”... Después envió David a hablar con Abigail, para tomarla por su mujer. Y los siervos de David vinieron a Abigail en Carmel, y hablaron con ella, diciendo: “David nos ha enviado a ti, para tomarte por su mujer”, Y ella se levantó e inclinó su rostro a tierra, diciendo: “He aquí tu sierva [amah], que será una sierva [shipchah] para lavar los pies de los siervos [ebed] de mi señor” (1 Samuel 25:24, 27-28, 31-32, 39-41).²⁵¹

Abigail influyó sobre David a través de su espíritu de servicio. Ella no dio instrucciones o meramente ordenó. En cambio practicó persuasión, ejerciendo influencia con un espíritu de humildad, y así proveyó un liderazgo caracterizado como un liderazgo de sierva.

3. Hay un contraste absoluto entre el servicio [forzado] del mundo y el servicio [voluntario] de Dios. En el contexto del Éxodo de Israel de Egipto, la misma raíz hebrea *‘bd* se usa para los israelitas que servían (*‘abad*) como esclavos (*‘ebed*) a Faraón en Egipto, y su servicio (*‘abad*) como siervos (*‘ebed*) de Dios después de ser liberados de la esclavitud egipcia. En el primer caso fue la servidumbre (esclavitud) y en la segunda instancia fue un servicio voluntario. Más adelante en la historia de Israel, Dios enseña esta misma lección a su pueblo, permitiendo que sean atacados y subyugados por Egipto bajo el Faraón Sisac y su ejército. Dios explícitamente explica el punto que quiere que Israel aprenda: “Pero

serán sus siervos [de Faraón Sisac], para que sepan lo que es servirme a mí, y qué es servir a los reinos de las naciones” (2 Crónicas 12:8). El camino de servicio a Dios es de libertad, el camino de servicio a los reinos de las naciones extranjeras es de esclavitud.

4. El servicio es hecho en última instancia al Señor, pero necesariamente implica también servir a la comunidad del pacto. Por una parte, encontramos claras indicaciones en la Escritura de que los obreros que trabajaban tiempo completo para Dios estaban en última instancia sirviéndole a él. Respecto a los levitas, Moisés escribe: “En aquel tiempo apartó Jehová la tribu de Leví para que llevase el arca del pacto de Jehová, para que estuviesen delante de Jehová para servirle [*sharat*], y para bendecir en su nombre hasta hoy” (Deuteronomio 10:8; comparar con Deuteronomio 17:2; 18:5, 7; 1 Crónicas 15:2; 23:13; 2 Crónicas 13:10; 29:11). Por otra parte, Moisés hace muy claro a los levitas que sirven a la congregación: “¿Os es poco que el Dios de Israel os haya apartado de la congregación de Israel, acercándoos a él para que ministréis en el servicio [*‘abodah*] del tabernáculo de Jehová, y estéis delante de la congregación para ministrarles...? [*sharat*, ‘servir’ NKJV, NRSV, NJPS]” (Números 16:9).

En la historia israelita posterior, el rey Josías sintetiza este foco de servicio de dos direcciones, cuando se dirige a los levitas: “Ahora servid [*abad*] a Jehová vuestro Dios, y a su pueblo Israel” (2 Crónicas 35:3). Ezequiel yuxtapone este mismo servicio doblemente direccional: “Y servirán [los levitas; *sharat*, ‘servir, sirvientes’] en mi santuario como porteros a las puertas de la casa y sirvientes [*sharat*, ‘sirviendo’] en la casa; ellos matarán el holocausto y la víctima para el pueblo, y estarán ante él para servirle [*sharat*, ‘servir’ NKJV, NRSV, NJPS]” (Ezequiel 44:11).

5. El servicio es un don de Dios. Dios instruye a Aarón, el sumo sacerdote, y a los otros sacerdotes: “Mas tú y tus hijos contigo guardaréis vuestro

sacerdocio en todo lo relacionado con el altar, y del velo adentro, y ministraréis. Yo os he dado en don el servicio de vuestro sacerdocio [*avodat mattanah*, ‘servicio de don’] (Números 18:7). Varias versiones modernas recalcan este punto al traducir esta última cláusula: “Les doy el sacerdocio como un don” (ESV; NIV; NRSV; ver además en español, RV 1995; NVI). El ministerio del liderazgo por medio del servicio es un precioso regalo de Dios mismo.

6. El liderazgo de siervo demanda una relación personal e incondicional con Dios, y un espíritu dispuesto. Dios evalúa el servicio de su siervo Caleb: “Pero a mi siervo Caleb, por cuanto hubo en él otro espíritu, y decidió ir en pos de mí, yo le meteré en la tierra donde entró, y su descendencia la tendrá en posesión” (Números 14:24). David fue llamado “un varón conforme a su corazón [de Dios]” (1 Samuel 13:14) porque con todo su corazón se comprometió al servicio divino, a pesar de sus períodos de fracaso de vivir según el ideal divino. David dio un consejo sabio a su hijo Salomón en cuanto a la clase de servicio que Dios desea: “Y tú, Salomón, hijo mío, reconoce al Dios de tu padre, y sírvele con corazón perfecto y con ánimo voluntario; porque Jehová escudriña los corazones de todos, y entiende todo intento de los pensamientos. Si tú le buscases, lo hallarás; mas si lo dejares, él te desechará para siempre” (1 Crónicas 28:9).

7. El llamado y la carrera del líder mediante el servicio está marcado por la humildad y la total dependencia de Dios, no del yo. Oiga la manera como Moisés, el siervo de Dios se valora a sí mismo: “¡Ay, Señor! Nunca he sido hombre de fácil palabra, ni antes, ni desde que tú hablas a tu siervo; porque soy tardo en el habla y torpe de lengua” (Éxodo 4:10). La propia evaluación que Dios le hizo a Moisés coincide con el propio testimonio de su siervo: “Y aquel varón Moisés era muy manso, más que todos los hombres que había sobre la tierra” (Números 12:3).

Salomón desplegó esta cualidad de humildad cuando emprendió la tarea de gobernar sobre el pueblo de Israel, como se evidencia en su oración: “Ahora pues, Jehová Dios mío, tú me has puesto a mí tu siervo por rey en lugar de David mi padre; y yo soy joven, y no sé cómo entrar ni salir, Y tu siervo está en medio de tu pueblo al cual tú escogiste; un pueblo grande, que no se puede contar ni numerar por su multitud. Da, pues, a tu siervo corazón entendido para juzgar a tu pueblo, y para discernir entre lo bueno y lo malo; porque ¿quién podrá gobernar este tu pueblo tan grande?” (1 Reyes 3:7-9).

En ninguna parte de la Escritura está la terminología de “siervo” (*‘ebed*) tan concentrada en una extensa sección de la Escritura como en Isaías 41-66 (un total de 31 referencias a la palabra clave). El Siervo Sufriente individual en Isaías 42-53 es el Israelita Representativo, el Mesías prometido. El contexto y el contenido de los cuatro Cantos individuales al Siervo (42:1-9; 49:9-13; 50:4-11; y 52:13-53:12) muestran claramente al Siervo que será el Mesías venidero.²⁵² Los testigos del NT consideran estos Cantos individuales como cumplidos en Jesús (Mateo 8:17; 12:18-21; Marcos 10:45; Lucas 2:32; 4:16-30; 22:37). El Mesías es el Líder Siervo *por excelencia*. Sorprendentemente, el NT reconoce también que la vida del Siervo mesiánico provee un modelo de liderazgo por medio del servicio para los líderes cristianos (ver citas en Hechos 13:47; 26:18; Romanos 15:21; 2 Corintios 6:2; Gálatas 2:2; Filipenses 2:16).²⁵³ Profundos principios para los dirigentes de hoy emergen de la concentración sin paralelo de pasajes de la Escritura con el lenguaje de siervo en los Cantos sobre el Siervo en Isaías.²⁵⁴ Para mí fue asombroso encontrar cómo las actitudes, los atributos y las acciones del Siervo Mesiánico ejemplifican consistentemente la jerarquía invertida, de abajo para arriba, establecida en el Edén, y va en contra de la jerarquía de arriba para abajo, de “una

cadena de mando”, tan a menudo considerada hoy como igual a la autoridad bíblica.

C. Ejemplos de mujeres del AT en ministerio público

María, la hermana de Moisés. La hija de Jocabed exhibe inteligencia, diplomacia y valor para hablarle a la princesa egipcia, sugiriendo hábilmente que se llamase a una “nodriza” para el bebé que estaba en la canasta (Éxodo 2:1-10). Puede ser que María nunca se haya casado; el AT no incluye ningún registro de un esposo o nombres de algún hijo de ella como lo hace con Moisés y Aarón. Una vez que comienza el Éxodo desde Egipto el foco de la atención de la mayoría de los comentaristas se centra en las vidas de sus dos hermanos, Moisés y Aarón. Cualquier referencia que se hace alguna vez a María se concentra en sus errores. De este modo la posición de esta notable mujer durante el Éxodo ha sido subestimada.

Sin embargo, estudios recientes han comenzado a reconocer el alto perfil y valor de María en la Escritura.²⁵⁵ En el libro de Éxodo la figura de María es utilizada por el narrador para agrupar los eventos del Éxodo: ¡Ella aparece a la orilla del Nilo cuando comienza el relato del Éxodo, y ella reaparece al fin de la historia, sobre la orilla del Mar Rojo (Éxodo 2:1-10; 15:20-21)! De este modo, “la historia de la salvación de Israel, librado del cautiverio egipcio, comienza y termina con María... ¡La historia de María encierra la salvación del Señor! La salvación de Israel de Egipto comienza cuando María salva a Moisés y termina cuando María canta su canto”.²⁵⁶

María es presentada como una profetisa (Éxodo 15:20), solo la segunda persona en el Pentateuco designada así en su forma canónica. En el cruce del Mar Rojo uno encuentra a María en un doble rol como profetisa y música al lado de sus dos hermanos. El “Canto de Moisés” y el “Canto de María”

están yuxtapuestos en Éxodo 15, el Canto de Moisés comenzando con una primera persona imperativa, “Cantaré yo a Jehová” (v. 1), y el Canto de María comenzando con una segunda persona del plural, en forma imperativa, “Cantad a Jehová” (v. 21). Esta yuxtaposición y uso específico de formas verbales implica que “el canto de Moisés se proponía ser una respuesta a la invocación del Canto de María”.²⁵⁷ Además, dicha yuxtaposición de cantos indica que “la profetisa María está incluida junto con sus compañeros músicos, implicando el concepto de compañerismo en el marco del coro de ambos géneros y de todas las condiciones sociales”.²⁵⁸ Lo que es más, la interpretación antifonal del “Canto de María” (Éxodo 15:20-21) conducida por esta inspirada música es reservada por el narrador para constituir el gran clímax de toda la historia del Éxodo (Éxodo 1-14).²⁵⁹ O dicho en forma diferente, “el énfasis sutil sobre la importancia de los roles de las mujeres en el destino de Moisés..., y por medio de ello de todo el pueblo de Israel, culmina en el dúo de Moisés y María, donde se invita al lector a recordar y a reconocer los roles audaces de las mujeres, particularmente de María”.²⁶⁰ La actuación estética de María como cantante-danzante-percusionista tiene implicaciones significativas para su prominencia, prestigio y poder en Israel.²⁶¹

La mayor parte de los pasajes en el Pentateuco que mencionan a María por nombre la representan como una líder.²⁶² Además, Dios mismo insiste a través de Miqueas (6:4) que ella, junto con sus hermanos, fue divinamente comisionada como una dirigente de Israel: “Yo te hice subir de la tierra de Egipto y de la casa de servidumbre te redimí; y envíe delante de ti a Moisés, a Aarón y a María”.

Por otra parte, el registro bíblico de la muerte de María (Números 20:1) realza su prominencia en la estimación del narrador: la mayoría de otras figuras notables en la comunidad del desierto desaparecen

sin mención. Ciertamente no es accidental que su muerte y la muerte de sus dos hermanos coinciden con las últimas tres paradas en la peregrinación por el desierto.

La Escritura también incluye una mención genealógica que se refiere a ella. En 1 Crónicas 6:3 se menciona a María como una hija (lit. “hijo”) de Amram. El hecho de que María es mencionada entre los hijos de Amram en todo un capítulo de padres y descendencia masculina seguramente confirma la prominencia de María, subrayando implícitamente su status paralelo en el liderazgo religioso junto con sus dos hermanos.

Débora. Débora está colocada en el escenario central para revelar el valor de las mujeres por el narrador (y el divino Autor) en el libro de Jueces.²⁶³ No puede recalcar demasiado el hecho de que el único juez descrito con algún detalle sin que se mencionen serias fallas de carácter (o poniendo de relieve cómo la vida de ellos se agrió) ¡fue una mujer!²⁶⁴ Y “el único juez que combina todas las formas de liderazgo posibles —religiosa, militar, jurídica y poética— ¡es una mujer!”²⁶⁵ Esa mujer, Débora, se la presenta como la “mujer/esposa de Lapidot” (heb. *’eshet lappidot*), la cual, en vez de referirse al nombre de su esposo, debería tal vez traducirse como “mujer de las antorchas/el relámpago” o “mujer animosa”.²⁶⁶ ¡Los comentaristas masculinos del pasado a menudo han tenido problemas con Débora! Algunos se han negado a reconocerla como una verdadera jueza, sugiriendo que Barak fue el verdadero juez; otros se concentran en la batalla como el verdadero tema de la narrativa e ignoran el liderazgo de Débora como una mujer; otros todavía arguyen de que ella es solo una excepción, elegida por Dios como juez ¡porque no pudo encontrar a un hombre idóneo disponible!²⁶⁷ Algunos intérpretes feministas de la narración de Débora tampoco dieron en el blanco, a menudo viendo esto como un texto para otorgar

poder a las mujeres y trastornar la opresión patriarcal.²⁶⁸ La mayoría de los eruditos críticos ven la narrativa de Jueces 4 como en contradicción con el antiguo poema de Jueces 5, y sitúan diferentes fuentes para la redacción separadas por un largo intervalo de tiempo.²⁶⁹ Algunos escritores conservadores (incluyendo adventistas) que piensan que la Biblia prohíbe a las mujeres ocupar posiciones de liderazgo que involucran a hombres hacen un esfuerzo para mostrar que Débora se sometía al juicio de los hombres: ella no era “una mujer irritante o agresiva” sino más bien “le dio al hombre [Barak] la oportunidad de tener el honor de dirigir la nación a la victoria, todo por él mismo, pero no tuvo temor ni vaciló en ayudarlo en el papel de liderazgo cuando se le pidió hacerlo...”²⁷⁰

En contraste con todas estas interpretaciones incorrectas, encuentro el texto directo, con la poesía realzando y ampliando la narrativa. Tanto en la narración como en la poesía, se presenta a Débora inequívocamente como una de las mujeres líderes más poderosas en la Biblia. Ella es reconocida como la líder política de la nación, “uno de los principales funcionarios ejecutivos de Israel”.²⁷¹ Es la dirigente militar en un pie de igualdad con el general masculino Barak.²⁷² En efecto, “la trama de Jueces 4 indica la conceptualidad del status predominante de Débora y el rol superior en comparación con Barak... Débora es la iniciadora y Barak el renuente seguidor. Débora es la estratega y Barak el ejecutor. Contra este trasfondo la historia se desarrolla con la sutil implicación de que el verdadero honor heroico va a las mujeres, Débora y Jael, en lugar de los hombres, Barak y Sísara”.²⁷³

En la narrativa de Jueces 4 y el canto que sigue en Jueces 5, “el lector encuentra un concepto inusual e imprevisto del status de las mujeres, uno que sobrepasa irónicamente al de los hombres”.²⁷⁴ Al mismo tiempo, hay una evidencia compositiva

en la narrativa y en el poema adjunto del “trabajo en equipo y la mutualidad” entre Débora y Barak: “Ambos líderes revelan su disposición a ser abiertos y a cooperar entre sí. Juntos construyen un equipo con mutuo respeto, comunicación y corrección. La única peculiaridad es que a pesar de la relación recíproca, Barak sigue siendo un seguidor”.²⁷⁵ De este modo los textos finalmente implican “el concepto de equilibrio hacia la igualdad por medio del viraje radical del paradigma y de la inversión del rol entre Débora y Barak por una parte, y a través del esfuerzo compositivo para mencionar los dos nombres juntos, por la otra”.²⁷⁶

Débora es una jueza de la misma estatura que todos los otros jueces en el libro de Jueces, alguien a quien los hombres como también las mujeres se dirijan en busca de consejo legal y de instrucción divina.²⁷⁷ Es una profetisa que provee liderazgo espiritual en Israel. Contrariamente a una aseveración moderna corriente, el rol de profeta(isa) en la Escritura implica el liderazgo de los hombres tan ciertamente como el rol de un maestro. Algunos tratan de hacer una distinción entre el profeta —que es solo un mensajero de Dios, y tiene una autoridad inusual solo porque es un profeta, sin autoridad de liderazgo en sí para hacer más que entregar el mensaje profético— y el maestro, que tiene un cargo de autoridad de liderazgo para explicar o aplicar el mensaje.²⁷⁸ Pero el testimonio profético a lo largo de toda la Escritura, inclusive la narración de Débora, desmiente esta falsa distinción, y muestra con claridad que el profeta tiene más liderazgo autoritativo —inclusive la autoridad para explicar y aplicar el mensaje divino— que el maestro.²⁷⁹

Una activista del siglo XIX en favor del sufragio de la mujer proveyó una analogía breve y apropiada del status de Débora cuando señaló que Débora “parece haber sido muy parecida al Presidente de los Estados Unidos con las funciones adicionales del oficio

judicial y religioso de la nación. De ahí que esta mujer era Presidenta, Juez Suprema y Reverendísima en la teocrática República de Israel.²⁸⁰

No hay indicación en el texto de Jueces que dicho liderazgo femenino sobre los hombres como también sobre las mujeres en la comunidad del pacto se consideraba como opuesto a la voluntad divina para las mujeres. “Débora se desempeña normalmente en esta capacidad autoritativa y en toda su complejidad”.²⁸¹ Hay evidencia intertextual de que Débora como “jueza” era en realidad un “anciano” de Israel.²⁸² Ella se llama a sí misma una “madre en Israel” (Jueces 5:7), lo que parece equivalente a la imagen del “padre” usada como un “título de liderazgo” en Israel (1 Samuel 10:12; 2 Reyes 2:12).²⁸³ Su rol de “madre” no equivale “a las cualidades, suaves, amables, de crianza y educación que a menudo se asocian con la maternidad. Abruptamente, se nos impulsa a asociar a la madre con el comandante militar”.²⁸⁴

Esta yuxtaposición de “mujer de valor” con “madre en Israel” es la misma que aparece en Proverbios 31 con la descripción de la *‘eshet kayil* “mujer de fuerza/valor”, utilizando el término *khayil* “fuerza, poder” que generalmente ocurre en la descripción de los guerreros militares.²⁸⁵ En el ámbito público Débora actúa con relativa independencia de su esposo (si es que tuvo uno), su hijo, o cualquier otro pariente varón. El canto de Débora “celebra a las mujeres que no esperan [que les sobrevenga] la violencia sexual, la captura o la muerte, que no esperan que actúen sobre ellas, sino que actúan por sí mismas”. Al mismo tiempo Débora “no está contra el patriarcado”.²⁸⁶ Este relato no es acerca del “poder femenino contra la opresión patriarcal”²⁸⁷ como tantos han sugerido. El patriarcado, de acuerdo con el ideal bíblico, *no* oprime a las mujeres: mientras provee la protección de la esposa en la esfera del hogar a través de su esposo, no prohíbe a las mujeres

el asumir posiciones que implican liderazgo sobre los hombres en el ámbito público. Tales ejemplos de liderazgo femenino en la comunidad no son numerosos en el AT, puesto que el consejo, la inspiración y el liderazgo de las mujeres se concentraban en la crianza de sus hijos en los tiempos bíblicos. No obstante, los roles de liderazgo de mujeres como Débora en la comunidad del pacto, claramente aceptados por la sociedad y con la bendición de Dios, revelan que los tales no están opuestos al patriarcado bíblico ni a la voluntad divina.

Mujeres predicadoras durante el tiempo de David. Salmo 68:11 —un versículo inexplicablemente ignorado en los principales estudios sobre las mujeres en el AT— acoge una afirmación muy poderosa de las mujeres como proclamadoras de la palabra del Señor. ¡“El Señor daba palabra, había grande multitud de las que llevaban buenas nuevas”! El sentido de este versículo se pasa mayormente por alto quizás porque el género femenino de “multitud” está escondido en la mayoría de las traducciones modernas. Sin embargo, la RV 1995 capta el peso del hebreo: “El Señor daba la palabra, multitud de mujeres anunciaban las buenas nuevas”. Aquí hay un retrato de mujeres predicadoras-evangelistas, ¡una gran hueste de ellas! Y no hay la menor insinuación de que ellas están en su “debida posición subordinada” bajo el liderazgo de los hombres.

Exclusión de mujeres líderes con el surgimiento de la monarquía bajo Salomón. Carol Meyers ha presentado evidencias que sugieren que durante el surgimiento de la monarquía entró allí tanto un abuso sistemático del patriarcado como la explotación de las mujeres.²⁸⁸ Dios había advertido de las espantosas consecuencias que caerían sobre la nación si Israel insistía en tener un rey (1 Samuel 8). El rey y su corte —y no el sistema patriarcal— se volverían absolutos en su control sobre las vidas de la población (vers. 11-18). La predicción de Dios se volvió cierta. Con su

“mecanismo centralizado para la redistribución de los recursos y para el establecimiento de una fuerte presencia militar” vino un alto precio: significó una “estructura jerárquica” con “una completa ruptura de los principios sociales y políticos sobre los cuales se basaba la sociedad tribal”.²⁸⁹ Esto significó que “el sitio de poder se trasladó de la familia, con su paridad de género, a un mundo público de control del hombre”.²⁹⁰

Este giro del patriarcado al control del estado es descrito en la reestructuración burocrática del reinado llevado a cabo por Salomón acompañado de un desplazamiento desde las áreas rurales a las ciudades (1 Reyes 9-10; 2 Crónicas 8-9). Las esposas ricas de los burócratas urbanos sin duda llevaban vidas de ocio y aburrimiento, pero había desaparecido la antigua paridad con hombres en el laberinto de las burocracias y las jerarquías políticas; probablemente ellas están entre los referentes de los comentarios negativos contra las mujeres en los Profetas y la literatura de la Sabiduría (especialmente Proverbios). También se desarrolló un fuerte contraste entre la clase alta y la baja, con las desigualdades que acompañan a dicha situación. En las áreas rurales los ideales igualitarios probablemente se mantuvieron por algún tiempo, aunque la reestructuración del comercio en una economía de mercado y el peso de los impuestos y los contratos ciertamente afectó a las familias patriarcales especialmente por los siglos VIII y VII a.C. (ver, por ej., Isaías 1:17, 23; Miqueas 2:9).

El viraje sociológico radical que puede observarse con el surgimiento de la monarquía de Israel es puesto de relieve por una referencia intertextual que parece confirmar además nuestra sugerencia hecha anteriormente respecto a la interpretación de la palabra *mashal* (“gobernar”) en Génesis 3:16. Allí yo propuse que era la intención de Dios para la relación *mashal* que fuese confinada al marco de la familia, con el esposo ejerciendo el liderazgo de siervo como

necesario para preservar la unidad y la armonía del hogar, y que no hay justificativo en el texto para que el rol de *mashal* del esposo con respecto a su esposa sea extendido a los hombres en general en la esfera pública. Encuentro significativo que durante el tiempo de los Jueces el pueblo pidió que Gedeón *mashal* (“señorease”) sobre ellos, y Gedeón se negó, declarando enfáticamente: “No seré señor [*māšal*] sobre vosotros, ni mi hijo os señoreará [*mashal*]: Jehová señoreará [*mashal*] sobre vosotros” (Jueces 8:23). Aun más significativo, la primera vez que la Escritura utiliza el término *mashal* para describir a alguien en Israel que gobierna en la esfera pública sucede con el surgimiento de la monarquía, en conexión con el reinado de Salomón: “Y Salomón señoreaba [*mashal*] sobre todos los reinos desde el Eufrates hasta la tierra de los filisteos y el límite con Egipto” (1 Reyes 4:21).²⁹¹ No parece ser mera coincidencia que la primera extensión del rol de *mashal* desde el esposo en la familia a la arena pública de la comunidad del pacto se encuentre con el surgimiento de la monarquía y el viraje político de Salomón desde el patriarcado al control del estado. Este nexo intertextual con Génesis 3:16 parece indicar que aunque Dios condescendió para trabajar con la institución de la monarquía, al mismo tiempo dicha extensión del rol de *mashal* a la arena pública no fue su voluntad para Israel. En esa extensión del rol de *mashal* a los hombres en la más amplia comunidad del pacto, las mujeres inevitablemente sufrieron.

A pesar del abuso sistemático del patriarcado y de la explotación de las mujeres resultante del establecimiento de la monarquía, las mujeres como una clase nunca fueron consideradas inferiores en la Biblia hebrea, aun durante el tiempo de la monarquía y después de ello. Los escritores del AT mantuvieron el ideal edénico y a pesar de la degradación moral de la sociedad los narradores bíblicos continuaron describiendo la dignidad y el valor del sexo femenino,

tanto por los indicios narrativos en los textos como por el empleo de fuertes imágenes femeninas. A pesar del marco monárquico en el cual dominaban los hombres, no obstante las mujeres todavía aparecen ocasionalmente en roles de liderazgo —especialmente en la capacidad de profetisas y de mujeres de sabiduría—, implicando un continuo e “intrínseco reconocimiento del valor y aun de la autoridad de la mujer”.²⁹²

Mujeres sabias. Mujeres de sabiduría registradas por el narrador bíblico durante el primer período de la monarquía incluyen muestras desde diversas partes del país y aun más allá. El narrador se refiere específicamente a la mujer de Tecoa en el sur (2 Samuel 14:2-20, Versiones de Ediciones Sigal), como una “mujer sabia” (*‘ishah kakmah*),²⁹³ y en su discurso ante David despliega una comprensión perspicaz de la naturaleza de la justicia y la misericordia y un dominio de exquisitas técnicas literarias.²⁹⁴ Note también que ella habla con autoridad, ¡y los hombres escuchan!²⁹⁵ La mujer sabia de Abel en el extremo norte de Israel (2 Samuel 20:14-22) habla igualmente con una voz autorizada, utilizando un discurso poético (proverbios), ¡y los hombres escuchan y obedecen!²⁹⁶ Sus atributos incluyen “sagacidad, fidelidad, una presencia dominante y una influencia que es reconocida prestamente por sus pares”.²⁹⁷ Note que esta mujer sabia se llama una “madre en Israel”, quizás imitando su rol de libertadora en esta ocasión con el de Débora, que usó el mismo título. La Reina de Sabá, que visita a Salomón desde el sur de Arabia (1 Reyes 10:1-13; ver 2 Crónicas 9:1), es una “mujer vívida de presencia espectacular” que “viaja libremente e interactúa con Salomón como un igual”;²⁹⁸ ha sido descrita como una “Mujer de Sabiduría, haciendo el papel en una forma narrativa”.²⁹⁹

Durante el período de la monarquía la mujer “importante”³⁰⁰ de Sunem (2 Reyes 4:8-37; 8:1-6)

es presentada como una mujer de riqueza y de confianza propia.³⁰¹ Claudia Camp acude a superlativos en su caracterización de la sunamita: “La descripción de esta mujer anónima es una de las más notables en la Biblia. Independiente y maternal, poderosa y piadosa, ella trae a la mente una cantidad de otros personajes femeninos, sin embargo, los sobrepasa a todos ellos”.³⁰² Camp destaca las habilidades verbales y la competencia de esta mujer, y su iniciativa y confianza propia (en contraste con su esposo), “una autosuficiencia y una autoridad independiente de la maternidad”.³⁰³ Varios estudios arguyen que en la perspectiva del narrador, esta gran mujer en algunos aspectos aun eclipsa al profeta Eliseo con quien ella interactúa.³⁰⁴

Hulda. Las narrativas del tiempo de la monarquía también ponen de relieve a una mujer de un llamado divino especial, Hulda la profetisa (2 Reyes 22:14-20). Contra aquellos que arguyen que Dios nunca llama a mujeres a un cargo que implica la enseñanza autoritativa de hombres, noten que cuando el rey Josías ordenó al sacerdote y a los escribas: “Id y preguntad a Jehová” (v. 13) respecto al descubrimiento del Libro de la Ley, ellos fueron a Hulda la profetisa en busca de consejo divino, cuando los profetas hombres, tal como Jeremías, podrían haber sido consultados. ¡Fue escogida una mujer para autentificar que el rollo encontrado en el templo era la Escritura autorizada! De acuerdo con 2 Reyes 22:14, Hulda vivía en Jerusalén en la *mišneh*, la cual la mayoría de las versiones traducen como el “segunda aposento”, pero la NJPS (traducción judía) translitera como “Mishneh” y la KJV traduce como “colegio”. Esta última traducción puede en realidad representar la mejor, en vista de que algunos eruditos han sugerido que este término tiene referencia a una academia quizás aun encabezada por Hulda. Aparentemente este fue el punto de vista del temprano judaísmo, que

tenía a Hulda en tan alta estima que a las puertas en la entrada sur del Templo se les puso el nombre de ella.³⁰⁵

A pesar de los pocos ejemplos de mujeres notables (mayormente) en su vida privada durante la monarquía que han sido estudiadas, como se ha señalado antes, la institución de la monarquía, especialmente después de su burocratización durante el reinado de Salomón, explicó la desaparición histórica de cualquier lugar prominente para las mujeres (no de la realeza) en la vida pública. Como Frymer-Kensky lo resume:

*Ninguna de las burocracias de Israel —el palacio, el ejército, las cortes legales, aun los “Sages”— tenía ningún lugar para las mujeres. Una vez que el estado fue consolidado, las mujeres no tuvieron ningún rol en la pirámide del poder; no eran líderes fuera de la esfera doméstica. Todavía podían ser sabias, pero ya no eran Mujeres Sabias. Desde el punto de vista del poder político, los días anteriores al estado eran los buenos tiempos pasados de las mujeres. Una vez que el estado se estableció, pudieron ejercer considerable poder familiar como esposas y madres, pero solo las reinas tenían un impacto sobre el destino de la nación.*³⁰⁶

Ester. La historia de Ester indica la estima de valor humano que Dios coloca sobre la mujer, y las cualidades de liderazgo demostradas por una mujer.³⁰⁷ En la providencia de Dios (aunque el nombre de Dios nunca aparece en el libro) Ester fue ciertamente llamada “al reino... para esta hora” (Ester 4:14) para ser una salvadora de los judíos frente al decreto de muerte de Amán bajo el rey Jerjes o Asuero. Aunque Ester era de valor a los ojos del rey debido a su encanto físico, sin embargo, de acuerdo con la historia, el valor máximo de su personalidad residía en su belleza interior —las

cualidades de carácter: lealtad, valor y obediencia a Dios. El carácter de Ester es un modelo para la vida en una crisis severa. Michael Fox resume el diseño que hace el autor de la heroína Ester:

Él respeta a Ester como una mujer de valor e inteligencia que no abandona su dignidad cuando enfrenta a un enemigo y lucha con la influencia de la voluntad errática de un esposo despótico. Por otra parte, el autor describe una relación exitosa de poder compartido entre un hombre y una mujer, en la cual ambos consiguen prestigio e influencia en la comunidad. En la escena fundamental en el capítulo 4, el hombre y la mujer se dan obediencia mutua. Lo que es más, el libro toma como a su héroe a una mujer cuya importancia para el pueblo judío no yace en la maternidad; solo hay un puñado de casos tales en la Biblia.³⁰⁸

Similarmente, Sidnie Ann White concluye que “la conducta [de Ester] a lo largo del relato ha sido una obra maestra de habilidad femenina. Del comienzo al fin, no da un paso en falso... Es un modelo para una conducta exitosa de vida en el mundo a menudo incierto de la Diáspora”.³⁰⁹

Ester no solo posee un carácter modelo; también es una mujer de influencia y liderazgo. Comenzando como una figura dócil, “su personalidad crece en el curso del relato bíblico, cuando se desplaza de la obediencia a un comportamiento dominante. Es ella quien ordena el ayuno, desarrolla un plan y lo implementa. Finalmente ella instituye la fiesta de Purim. Ester se hizo cargo de los asuntos”.³¹⁰ La influencia de Ester como mujer se revela también mediante un énfasis sobre su sabiduría: el narrador hace uso de intrincados enlaces intertextuales entre Ester y la narrativa de José para presentar a Ester como una heroína de sabiduría.³¹¹ Y finalmente, de

acuerdo con el epílogo del libro (9:16-32, esp. v. 32), Ester es “quien tiene la autoridad para codificar y autenticar para generaciones posteriores las prácticas celebratorias comenzadas por el pueblo judío en general”.³¹²

Mujeres líderes en el tiempo de Esdras-Nehemías.

Tamara Eskenazi presenta evidencias importantes (del papiro Elefantino y Esdras-Nehemías) que después del exilio babilónico con la disolución de la monarquía hubo una tendencia de regreso hacia la paridad de género y con mujeres en el liderazgo de parte de los judíos postexílicos.³¹³ Eskenazi muestra cómo las mujeres en siglo V a.C. de la comunidad judía en Elefantina podían divorciarse de sus esposos, comprar y vender, heredar una propiedad aun cuando hubiese hijos, e incluso elevarse de la esclavitud hasta ocupar un rol como oficial del templo. Esdras-Nehemías proveen insinuaciones de una tendencia en esta dirección de paridad de género y mujeres en prominencia en la comunidad contemporánea de Jerusalén: la probable mención de una escriba mujer (Esdras 2:55; Nehemías 7:57), un clan que se apropió del nombre de familia de la madre y no el del padre (Esdras 2:61; Nehemías 7:63), cantoras como también cantores (Esdras 2:65; Nehemías 7:67), descendientes de una posible famosa princesa Selomit (Esdras 8:10; 1 Crónicas 3:19); mujeres como también hombres que repararon los muros de la ciudad (Nehemías 3:12), y Noadías, una mujer profetisa (Nehemías 6:14).

Resumiendo esta subsección, podemos concluir que el modelo de Génesis 1-3 continúa en el resto del AT: el modelo del liderazgo de siervo del esposo en el hogar no es ampliado a fin de impedir que las mujeres ocupen posiciones de liderazgo mediante el servicio en la comunidad del pacto. A pesar de una sociedad mayormente patriarcal en tiempos del AT e incluso pese al surgimiento de las estructuras jerárquicas de la monarquía, uno encuentra numerosos

ejemplos de mujeres en el ministerio público, incluyendo posiciones que involucran liderazgo en la comunidad del pacto.

Durante los tiempos del AT, hubo ocho principales tipos diferentes de liderazgo o posiciones/cargos de acuerdo con el ideal de Dios: (1) sacerdotes; (2) profetas; (3) ancianos; (4) jueces; (5) dirigente militar; (6) sabios; (7) músicos/dirigentes de adoración; y (8) predicadores/proclamadores de la Palabra. (Estoy omitiendo la posición de monarquía/reino, en vista de que este no era el plan original de Dios; él advirtió en cuanto a los espantosos resultados de elegir un rey, Deuteronomio 17:14-20; 1 Samuel 8-9.) ¡Es importante notar que estas ocho posiciones de liderazgo estuvieron abiertas a las mujeres y fueron llenadas por ellas, durante algún período de la historia del AT! Las mujeres eran (1) sacerdotisas (Eva y todas las mujeres israelitas de acuerdo con el plan original de Dios en Éxodo 19); (2) profetisas (María, Débora, Hulda, Noadías); (3) ancianas (Débora y posiblemente algunos de los setenta ancianos); (4) jueces (Débora); (5) dirigente militar (Débora); (6) sabios (la mujer sabia de Tecoa y de Abel, y Abigail); (7) músicos (María y las músicas en el tiempo de Esdras-Nehemías); y (8) y predicadoras (la gran hueste de predicadoras en Salmo 68:11). La única posición de liderazgo no abierta a las mujeres era la de monarca, un cargo que no estaba de acuerdo a la voluntad original de Dios para Israel, y respecto a la cual él advirtió que acarrearía un estilo opresivo/jerárquico de liderazgo. Pero note que en el marco donde una mujer podía ser monarca, la sabia Reina de Saba, extranjera, y la Reina Judía, Ester de Persia, dieron el ejemplo de un excelente liderazgo mediante el servicio.

No hay separación del profeta, cumpliendo un rol “sin primacía”, como opuesto a, o diferente de otras posiciones de liderazgo donde la “primacía” es evidente, como sostienen a menudo los que se oponen

a la ordenación de las mujeres. Todas las ocho posiciones principales de liderazgo en el AT aprobadas por Dios se caracterizaron por un estilo de liderazgo de siervo, inverso a la postura jerárquica, y funcionaron (en el propósito original de Dios) sobre la base de los dones dados por el Espíritu. A medida que las mujeres eran llamadas y dotadas por el Espíritu para estas posiciones de liderazgo, eran reconocidas y aceptadas por la comunidad del pacto. Al mismo tiempo las provisiones reparadoras del patriarcado y las posiciones de liderazgo dominadas por el hombre, y las estructuras jerárquicas de la monarquía, impedían a las mujeres ocupar todas las posiciones para las cuales podrían haber sido calificadas, llamadas y dotadas por el Espíritu. De manera que los registros de la historia del AT indican solo un regreso parcial e imperfecto al ideal original de Dios para las mujeres en el liderazgo.

VII. RELACIONES ENTRE EL HOMBRE Y LA MUJER EN EL FUTURO ESCATOLÓGICO

Los profetas del AT anuncian que en el Día del Señor escatológico, en conexión con la venida del Mesías, habrá cambios radicales en el statu quo. La sociedad patriarcal, y otras provisiones reparadoras de los tiempos del AT, darán paso a un nuevo orden social que regresa al ideal divino para las relaciones entre el hombre y la mujer como en el Edén antes de la Caída. Varias predicciones sorprendentes nos impulsan en esta dirección.

A. Jeremías 31:22

Jeremías hace una declaración enigmática pero increíble acerca del Día del Señor escatológico: “Porque Jehová creará una cosa nueva sobre la tierra: la mujer englobará al varón” (Jeremías 31:22). La última cláusula literalmente reza: “Mujer [*neqebah*] rodea [Poel impf. de *sabab*] (fuerte) hombre/guerrero

[geber]”. El sustantivo *neqebah* “mujer”, que es el término genérico para todas las mujeres en Génesis 1:27, es aquí “un referente inclusivo y concluyente” que “engloba poéticamente a todas las imágenes femeninas específicas del poema... y es otra que todas estas imágenes, porque es la creación de Yahweh de una nueva cosa en la tierra”.³¹⁴ Kathleen M. O'Connor resume las interpretaciones posibles y las profundas implicaciones:

*Tal vez se refiera a las futuras relaciones sexuales en las cuales las mujeres serán agentes activos en la procreación de un pueblo restaurado. Tal vez hable de una sociedad en paz de modo que las mujeres sean capaces de proteger a los guerreros. O quizás anticipe la inversión de roles de un tipo diferente. Lo que es claro es que el sorprendente nuevo rol de las mujeres simboliza un orden de relaciones cambiado en una sociedad reconstituida y gozosa.*³¹⁵

¿Este pasaje, por sus alusiones terminológicas a la narrativa de la creación en Génesis 1 (por ej., el uso de términos claves *neqebah* “mujer”, *bara* “crear”, y *erets* “tierra”, Génesis 1:1, 27), quizás visualice la inversión de la “maldición” de Génesis 3:16 respecto al “dominio” del esposo sobre su esposa, y anuncie el pleno regreso al modelo edénico previo a la Caída en el cual no hay relaciones jerárquicas, y en el cual la mujer toma nuevamente una posición plenamente igualitaria abarcando un “envolvimiento” recíproco del hombre con protección y cuidado activo, tanto en el hogar como en la comunidad del pacto (iglesia)?³¹⁶

¿Concibe este pasaje la inversión de otras estructuras de género reparadoras en la sociedad colocadas por Dios como provisiones menos que ideales para una humanidad caída, tales como el patriarcado, y los puestos de liderazgo dominados

por el hombre, y un regreso a la plena reciprocidad del ministerio público, como en el Edén cuando ambos, Adán y Eva, eran sacerdotes oficiantes en el Santuario del Jardín?

B. Isaías 61:6; 66:18-21

Isaías 61 es un retrato poderoso del Mesías verdadero, que anuncia su misión salvífica. Los primeros cuatro versículos fueron escogidos por Jesús para anunciar su ministerio público (Lucas 4:16-22). En el versículo 6, Isaías anuncia al pueblo de Sión (v. 3) que en el Reino Mesiánico, “vosotros seréis llamados sacerdotes de Jehová”. Aquí está el anuncio inequívoco e increíble “del ideal de Éxodo 19:6 hasta el momento no realizado”.³¹⁷ El plan de Dios para el futuro escatológico incluía no meramente a unos pocos sacerdotes varones, sino a todo Israel, varones y mujeres, como “sacerdotes de Jehová”.

Pero hay más. En el capítulo final de su libro, Isaías describe la reunión escatológica de todas las naciones (Isaías 66:18) en el momento cuando Dios haga “los cielos nuevos y la nueva tierra” (v. 22). La gloria de Dios será revelada entre los gentiles (v. 19), y los gentiles vendrán a Jerusalén, al santo monte de Dios (v. 20). Entonces viene la “sorpresa”. Dios anuncia: “Y tomaré también de ellos [gentiles] para sacerdotes y levitas”. El sacerdocio ya no se limitará a una sola familia o a una sola tribu de Israel. El sacerdocio incluirá a los gentiles. Y no hay indicación de que todos estos gentiles sean hombres. Hay una inclusividad que extiende el sacerdocio mucho más allá de los hijos de Aarón, y mucho más allá de todo el pueblo de Israel como “sacerdotes de Jehová” (Isaías 61:6). Ambos, Isaías 61:6 y 66:18-21 “son una anticipación del ‘sacerdocio de todos los creyentes’ en el Nuevo Testamento”.³¹⁸ El NT anuncia el cumplimiento de estas profecías, el restablecimiento del “sacerdocio de todos los creyentes”, en el cual todo el pueblo de

Dios, hombres y mujeres, son considerados “sacerdotes para Dios” (Apocalipsis 5:10; ver 1 Pedro 2:5, 9; Apocalipsis 1:6; 20:6).

C. Joel 2:28, 29 (Biblia hebrea, 3:1-2)

En el contexto del Día escatológico del Señor (Joel 2:11-27), Dios da una asombrosa promesa a su pueblo arrepentido:

Y después de esto derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. Y también sobre los siervos y sobre las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días (Joel 2:28, 29 [Biblia hebrea, 3:1-2]).

Esta profecía se remonta al incidente del Espíritu que descansó sobre los setenta ancianos de Israel, cuando todos ellos profetizaron como una señal de haber recibido el don del Espíritu (Números 11:24-30). En aquella ocasión, dos de los setenta ancianos no estaban presentes personalmente, pero también recibieron el don del Espíritu. Cuando Josué, celoso por la reputación de Moisés, expresó su consternación ante lo que ocurría, Moisés replicó: “¿Tienes tú celos por mí? Ojalá todo el pueblo de Jehová fuese profeta, y que Jehová pusiera su espíritu sobre ellos” (v. 29). Parece que Joel visualizó el futuro derramamiento del Espíritu como el cumplimiento de la oración de Moisés.³¹⁹

Joel no estaba prediciendo que en el futuro todo Israel necesariamente tendría el rol de un profeta de tiempo completo, como tampoco los setenta ancianos en el tiempo de Moisés llegaron a ser profetas de tiempo completo. Recibieron una evidencia inicial de su don espiritual de liderazgo cuando “se posó sobre ellos el Espíritu [*ha-ruakh*], profetizaron; pero no volvieron a hacerlo” (Números 11:25, RV 1995).

Lo mismo fue cierto cuando en Pentecostés Pedro anunció el cumplimiento de la profecía de Joel: el Espíritu reposó sobre todos los que estaban en el aposento alto y fue dada una señal o evidencia inicial del derramamiento del Espíritu: “Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen” (Hechos 2:4). El hecho de que Joel tuvo particularmente en mente que el Espíritu dio dones a los ancianos del AT (Números 11) puede indicar el cumplimiento especial de la aplicación de esta profecía a la dádiva del Espíritu a los ancianos en el tiempo del NT. En dicho caso, no hay dicotomía entre los dones del Espíritu y el oficio de anciano para el cual los creyentes (tanto hombres como mujeres) han de recibir dones del Espíritu. Distinguir en forma incisiva entre dones y oficios y separarlos es artificial y no bíblico.

De la misma manera, la referencia a hijos/hijas que profetizan, jóvenes que ven visiones, y ancianos que sueñan sueños, no limita esos dones solo al segmento de la sociedad a quienes se les atribuye en el pasaje poético. “El significado de esta individualización retórica es sencillamente que sus hijos, hijas, ancianos y jóvenes, recibirían el Espíritu de Dios con todos sus dones”.³²⁰

El énfasis principal en este pasaje es en la inclusividad universal y la democratización del don del Espíritu: nadie será excluido sobre la base del género, la edad o el status social.

La principal característica del Espíritu es su universalidad. Todo el pueblo de Dios recibe el Espíritu. El texto borra específicamente las principales distinciones sociales del mundo antiguo: género, edad y status económico. En una era en la cual los hombres (no las mujeres), los ancianos (no los jóvenes), y los terratenientes (no los esclavos) regían la sociedad, Joel rechazó explícitamente todas esas distinciones como criterio para

recibir el Espíritu Santo. Para Pablo el cumplimiento de este texto es que en Cristo no hay judío ni griego, no hay varón ni mujer, y no hay esclavo ni libre (Gálatas 3:28).³²¹

En el v. 29 (Biblia Hebraea 3:2), como en el versículo previo, se coloca especial énfasis sobre las mujeres como también sobre los hombres. “Es quizás digno de mención que Joel, al extender la promesa del Espíritu a los esclavos, nuevamente afirma que tanto los hombres como las mujeres recibirán el don. Era como si quería asegurarse de que no hubiera posibilidad de que un segmento de la sociedad hubiese sido excluida”.³²²

La referencia a “toda carne” (*kol basar*) en el v. 28 (Biblia Hebraea 3:1) se refiere primariamente a la nación del pacto (ver la referencia a “*vuestr*os hijos y *vuestras* hijas..., *vuestr*os ancianos... *vuestr*os jóvenes”), lo que significa que dentro de la nación los límites de género, edad y status están abolidos. Pero note que la referencia a “*siervos* varones y mujeres” (v. 29 [Biblia Hebraea 3:2]) no contiene el pronombre posesivo “*vuestr*o” y bien puede haber incluido a los no judíos. De hecho, en todo este pasaje “no debemos restringir la expresión ‘toda carne’ a los miembros de la nación del pacto, como lo han hecho la mayoría de los comentaristas... puesto que no puede probarse que la especificación en los versículos 2 y 3 [Inglés 2:28] tiene el propósito de agotar la idea de ‘toda carne’”.³²³ El punto culminante de este pasaje, Joel 2:32 (Biblia Hebraea 3:5), incluye claramente a creyentes de todas las naciones dentro de su alcance, como lo reconoce el apóstol Pablo (Romanos 10:13).

El carácter radical de esta profecía es realzado por Raymond Dillard:

Es importante que el lector moderno no pase por alto el carácter radical de lo que anuncia Joel.

*En el mundo del antiguo Israel, el judío varón libre, mayor, estaba en la cumbre de la estructura social: la mayoría de los profetas de Israel habían pertenecido a este grupo. Joel concibe un reacondicionamiento sociológico: las distinciones entre viejos y jóvenes (“*vuestr*os viejos... *vuestr*os jóvenes”), esclavos y libres (“*esclavos* y *esclavas*”), y hombres y mujeres (“*vuestr*os hijos y *vuestras* hijas”, “*esclavos* [masc.] y *esclavas*”) son descartadas. Esta declaración de Joel debe contrastarse con la antigua oración de la aurora del varón judío: “*Te agradezco, Dios, que no nací como un gentil, un esclavo, o una mujer*”.³²⁴*

Hans Wolff habla de este derramamiento del Espíritu que fue profetizado como introduciendo “un elemento de revolución social”. Se refiere específicamente al don del Espíritu dado a esclavos varones y mujeres. No aparece ni un solo caso en el AT donde un esclavo recibe el don de profecía. Pero “en la era venidera serán incorporados plenamente a la comunidad de los libres, al ser considerados dignos de la más alta distinción junto con todos los demás... Yahweh por su poder quiere establecer la vida en plena comunidad entre los desarraigados y débiles... Ante la riqueza de tal derramamiento, todas las distinciones de sexo y edad se retiran completamente, ciertamente aun los contrastes de posición social. Tal es el futuro hacia el cual se desplaza Israel”.³²⁵

Es un retrato de jerarquía invertida. “El nuevo pueblo de Dios ya no reconoce a individuos privilegiados”.³²⁶ ¡La Edad Mesiánica introducirá la calidad de liderazgo de siervo que Dios había querido que existiese desde el comienzo, y el Mesías mismo gobernará como el Siervo/Esclavo del Señor (Isaías 42-53)! Todos sus seguidores experimentarán esa jerarquía invertida donde el poder y el privilegio y la posición darán lugar al espíritu de servicio. Tal es la experiencia que Jesús y los apóstoles y profetas del

NT anunciaron que iba a cumplirse en la comunidad del pacto del NT.

CONCLUSIONES

Las principales conclusiones que siguen han emergido de nuestro examen de los materiales del AT:

Génesis 1-3 es fundamental para comprender el plan original e ideal de Dios para las relaciones entre el hombre y la mujer.

Antes de la Caída, Adán y Eva fueron creados a la imagen de Dios, iguales “en todas las cosas”, incluyendo la constitución, la relación y la función, sin distinciones jerárquicas del rol de género, pero más bien desplegando sumisión mutua del uno al otro. La primacía del hombre no fue parte del orden de la creación.

La relación entre Adán y Eva antes de la Caída seguía el modelo de la sumisión mutua de la Deidad en su deliberación intradivina entre Iguales para crear a los humanos.

La naturaleza de la autoridad/dominio humano sobre los animales antes de la Caída era de “jerarquía invertida”, o liderazgo de siervo, siguiendo el modelo de la sumisión de la Deidad al encomendar su autoridad sobre la tierra a los humanos, y dando a los humanos libertad de elección.

La relación jerárquica con sumisión asimétrica de parte de Eva hacia Adán vino solo *después de la Caída*. (Esto contradice directamente la interpretación jerarquista de 1 Timoteo 2:12, que ve a Génesis 3:16 como reafirmando la primacía jerárquica previa a la Caída de Génesis 1-2.)

Esta relación jerárquica descrita en Génesis 3:16 fue una medida temporal, reparadora/redentora, provista por Dios a Adán y Eva y a las generaciones sucesivas de modo que pudiera mantenerse la unión y preservarse la armonía en sus matrimonios.

El arreglo reparador jerárquico de Génesis 3:16 se limitó a la relación matrimonial (esposo-esposa), y

no se extendió a las relaciones generales de los hombres y las mujeres en la iglesia.

La sujeción de la esposa a su esposo fue parte del juicio divino/maldición; y el “plan de redención” da a la raza una oportunidad y un estímulo para invertir la “maldición” y volver al plan igualitario original para el matrimonio toda vez que sea posible.

A lo largo del AT el modelo de Génesis 3:16 para las relaciones esposo-esposa con el esposo como un líder siervo en el hogar no es rechazado, pero en la práctica en el pueblo de Dios hay una tendencia (con muchos tropiezos a lo largo del camino) hacia una paridad de género en el matrimonio como en el Edén antes de la Caída, como se expone en Génesis 2:24.

El Cantar de los Cantares es el comentario inspirado fundamental del AT sobre Génesis 1-3. Este libro realza el llamado divino a volver hasta donde sea posible al plan original para el matrimonio igualitario, como en el Edén, mostrando que esa relación igualitaria puede ser verdaderamente experimentada después de la Caída, a través de la capacitación divina desde la “Llama de Yahweh”.

Dios les asignó a Adán y Eva el rol del sacerdocio tanto antes como después de la Caída, sin el menor indicio de jerarquía de uno sobre el otro, dando a entender así que el liderazgo de siervo está igualmente a la disposición tanto de los hombres como de las mujeres en la iglesia.

El testimonio del AT respecto a las relaciones entre el hombre y la mujer en la comunidad del pacto indica que a pesar de la cultura patriarcal y la condescendencia divina hacia la dureza de los corazones humanos, el regreso al ideal edénico para alcanzar la igualdad en las relaciones de género consistía en sostener que todas las diversas clases o posiciones de liderazgo de acuerdo con el ideal de Dios estuvieran abiertas a las mujeres y fueran llenadas por ellas: (1) sacerdote, (2) profeta, (3) anciano,

(4) juez, (5) dirigente militar, (6) sabio, (7) músico/dirigente de adoración, y (8) predicador/proclamador de la Palabra. Solo la posición de monarca no estuvo abierta a las mujeres en Israel, pero esta era la posición que no era parte del plan original de Dios, y respecto a la cual él advirtió que originaría un estilo de liderazgo opresivo, jerárquico. Fuera de Israel, sin embargo, mujeres como la Reina de Sabá y Ester llenaron competentemente el rol real.

El movimiento en la Escritura del “regreso al Edén” respecto a las relaciones de género es paralelo a muchas otras provisiones reparadoras dadas por Dios por la dureza de los corazones humanos en los tiempos del AT, tales como leyes sobre alimentos limpios e inmundos, el divorcio y la esclavitud. El designio divino del vegetarianismo, la estabilidad del matrimonio y la igualdad racial, dado en la creación original, es la norma máxima, con leyes/prácticas subsiguientes prescritas o afirmadas o toleradas por Dios como parte de su programa redentor para conducir a la humanidad de regreso al paradigma edénico. Este principio de “regreso al comienzo”, afirmado por Jesús mismo (Mateo 19:8), no le permite a la cultura impulsar a la iglesia a posiciones no bíblicas, pero simplemente coloca de vuelta en su lugar lo que fue la voluntad de Dios desde el principio. Esto está en un contraste radical con la práctica homosexual, la cual fue ya rechazada como parte del

plan divino en el Edén [Génesis 2:24], y fue condenada unívocamente a lo largo de todo el testimonio del AT y el NT, no estando en operación el principio de “regreso al comienzo”.

El AT señala hacia el futuro escatológico, cuando en el contexto de la venida del Mesías, habrá cambios radicales en el statu quo. La sociedad patriarcal, y otras provisiones reparadoras de los tiempos del AT, darán paso a un nuevo orden social que regresa al ideal divino para las relaciones entre el hombre y la mujer como en el Edén antes de la Caída. La “maldición” de Génesis 3:16 será totalmente revertida; todos llegarán a ser sacerdotes, incluyendo a las mujeres y a los gentiles; el Espíritu será dado a “toda carne”, y los límites de género, edad y status serán abolidos. Todos los seguidores de Dios experimentarán la jerarquía invertida donde el poder, el privilegio y la posición darán lugar al espíritu de servicio.

El NT anuncia y describe la realización inicial de esta visión inspirada del AT de la revolución social “de regreso al comienzo” con la venida de Jesús y durante el tiempo de la iglesia del NT. En estos últimos días, ¿la Iglesia Adventista del Séptimo Día le permitirá a Dios completar esta revolución total en nuestro medio reconociendo y afirmando, sí, ordenando a todos aquellos —incluyendo a las mujeres— que han sido dotados por el Espíritu para posiciones de liderazgo? ■



Richard M. Davidson, Ph.D.

Richard Davidson es Profesor J. N. Andrews de Interpretación del Antiguo Testamento en el Seminario Teológico Adventista. Tiene un doctorado en estudios bíblicos y un grado de maestría en divinidad de la Universidad Andrews, y una licenciatura de la Universidad de Loma Linda. Davidson es autor de varios libros y ha presentado más de 70 ensayos eruditos en reuniones profesionales. Ha escrito veintenas de artículos para revistas de consulta y documentos adventistas denominacionales, como también varios capítulos en libros eruditos.

ELENA DE WHITE, LAS MUJERES EN EL MINISTERIO Y LA ORDENACIÓN DE LA MUJER

Es bien conocido que Elena de White apoyó la participación de las mujeres en diversas formas del ministerio y no es algo que se debate entre los adventistas del séptimo día. Muchas publicaciones, en particular *Hijas de Dios* y algunas secciones de *Evangelismo*,¹ han ayudado a los adventistas a estar más conscientes de los pensamientos de ella sobre el tema. Y actualmente las mujeres están involucradas en todas las formas de ministerio en la Iglesia Adventista. Surgen preguntas, sin embargo, en cuanto al nivel de afirmación y reconocimiento que la iglesia debería dar a estas mujeres en el ministerio. ¿Debería ser el mismo reconocimiento que se les da a los hombres involucrados en las mismas formas de ministerio?

No hay muchos pasajes a los que acudir en los escritos de Elena de White para fundamentar un caso en favor o en contra de la ordenación de la mujer en la Iglesia Adventista; no hay ningún “texto de prueba” preciso que diga que una mujer puede ser ordenada para llegar a ser la pastora de una iglesia o una presidenta de asociación. Por lo tanto, se traen a consideración muchos otros asuntos y conceptos, se los discute y se argumenta sobre ellos para apoyar las diversas perspectivas sobre este asunto. Además, se han escrito tantas publicaciones sobre el tema durante los últimos cuarenta años que no estoy seguro que ahora sea posible algún pensamiento o argumento nuevo. Pero por causa de aquellos en este Comité de Estudio que pueden no haber leído todos los

libros y artículos en favor y en contra de la ordenación de la mujer ofrezco los pensamientos e ideas que siguen.

Lo que quisiera ofrecer en este documento es que una consideración cuidadosa del pensamiento de Elena de White sobre el rol de la mujer en la iglesia, tomando en su contexto del siglo XIX, su comprensión de la misión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, sus consejos respecto al ministerio y sus muchas funciones tomadas en su contexto histórico, y su comprensión no sacramental de la ordenación y la práctica de la ordenación en los comienzos de la Iglesia Adventista, puede apoyar el caso de permitir la ordenación de las mujeres hoy. Elena de White apoyó la participación de las mujeres en el ministerio pero lo que es menos conocido es el contexto histórico y social en el cual ella hizo estos comentarios y por qué. Leído en su contexto, aquello por lo cual ella abogó asume una nueva perspectiva que nos ayuda a entender que en muchas maneras ella estuvo adelantada a su tiempo, pero también en sincronización con otros movimientos que abogaban por dar a las mujeres un rol más prominente en la sociedad y en la iglesia. La perspectiva que yo extraigo de los escritos de Elena de White nos anima a ir adelante y extender los límites de nuestra comprensión del ministerio y la ordenación, avanzar en fe y responder a la conducción de Dios en la participación de las mujeres en el ministerio porque tenemos una misión para terminar.

1. EL APOYO DE ELENA DE WHITE A LAS MUJERES EN EL MINISTERIO

El contexto social

Durante su ministerio profético, Elena de White no solo se refirió a asuntos de doctrina y de conducta para ayudar a preparar al pueblo de Dios para la segunda venida de Cristo, sino que también se refirió a asuntos de maldad intrínseca en la sociedad. En su propio estilo ella fue una defensora de reformas, una reformadora social, y a veces ella se volvió insistente en estas reformas. Ella inmediatamente abrazó la causa del abolicionismo y aun defendió la desobediencia social en respuesta del *Fugitive Slave Act* [Decreto del Esclavo Fugitivo] del gobierno federal, de 1850.² Defendió la temperancia, el cierre de los salones y tabernas, y urgió a las mujeres a tomar una posición firme contra los males del alcohol en sus hogares y ciudades.³ Defendió la reforma de la salud⁴ y la reforma de la educación.⁵ Actualmente, nos beneficiamos grandemente gracias a estas reformas y raramente pensamos en la influencia que mujeres como Elena de White tuvieron para hacer nuestra sociedad e iglesia lo que han llegado a ser. En gran medida nos hemos olvidado de las condiciones sociales en las cuales vivieron nuestros antepasados.

Los primeros adventistas comprendieron las palabras proféticas de Pablo en Gálatas 3:28 de que “no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”, como la semilla de muchas

reformas que condujeron a la abolición de males sociales como la esclavitud, la distinción de clases basada en derechos de nacimiento, y exclusión de género en la sociedad y en la iglesia. Por lo tanto, los primeros adventistas fueron abolicionistas, demócratas sociales y republicanos en el gobierno. Dado el contexto histórico y social, podemos decir que en gran medida Elena de White estuvo adelantada a su tiempo al abogar por algunas de estas reformas. Pero por otra parte, ella estuvo llevando el paso con su tiempo y abogó por reformas que muchos otros grupos cristianos también defendían.

También en este contexto está el rol de las mujeres en la sociedad. En general, las mujeres ejercían poca influencia en la sociedad estadounidense en el siglo XIX. Las mujeres no podían votar. En muchos lugares no podían poseer una propiedad y su bienestar dependía a menudo de un esposo fiel o de relaciones de familia. Pocas recibían una educación más allá de la escuela primaria, y un número muy pequeño tenía una carrera profesional de toda la vida. Los males sociales eran particularmente penosos para las mujeres. El abuso físico y sexual era agresivo, particularmente en los hogares donde el alcoholismo era un factor. La falta de un cuidado adecuado de la salud y una higiene pobre privaban a las mujeres de una vida buena y frecuentemente causaban la muerte de la madre y/o del niño en el parto.

Por otro lado, Elena de White fue afortunada y tuvo la bendición de haber sido criada en un buen hogar cristiano, con un padre creyente devoto que

no bebía alcohol, y una madre que cuidaba profundamente por las necesidades físicas y espirituales de su familia y les proveía una educación. Conoció de primera mano las bendiciones que tal hogar proporciona a los padres, a los hijos, y por extensión a la comunidad. En su propio hogar, ella repitió lo que vio hacer a sus padres cuando ella era una niña. Elena de White comprendió el rol importante que una mujer piadosa podría tener en el hogar, en la comunidad y en la iglesia.

Conocer el contexto de declaraciones de Elena de White respecto a los roles de las mujeres en la sociedad y en la iglesia nos ayuda también a definir un retrato más claro de Elena de White y su influencia, y por qué ella abogó en pro de estas ideas. Actualmente nos hemos familiarizado con muchos aspectos de los roles de la mujer en la sociedad y en la iglesia, y no pensamos acerca de cómo era la vida ciento cincuenta años atrás. Leemos las declaraciones de Elena de White sobre las mujeres en el ministerio y damos un gesto afirmativo sin comprender que cuando ella declaró esas ideas fue percibida como empujando los límites de la normalidad y aun los límites de la decencia y el decoro. Muchos hombres no estaban felices con la promoción que ella hacía de estas ideas y muchos se dirigían a la Biblia para encontrar argumentos contra la participación de las mujeres. Si hoy tenemos mujeres en el ministerio como maestras, evangelistas, pastoras, administradoras, tesoreras y capellanas, es en parte porque Elena de White abogó por estos roles en la iglesia y como iglesia hemos seguido su dirección por más de 130 años. ¿Retrocederemos en esa historia y anularemos este estímulo dado a las mujeres en el ministerio?

Mujeres que hablan en reuniones religiosas

Como lo he mencionado, hace un siglo las mujeres no estaban tan involucradas en la vida pública,

social o religiosa, como lo están hoy. En realidad, a veces era una novedad inapropiada ver a una mujer hablar en una asamblea. Recordemos que los primeros intentos de Elena de White en 1845 y 1846 de comunicar el contenido de sus primeras visiones a grupos de ex milleritas fueron recibidos con desagrado aprensivo de parte de su familia. No se suponía que una mujer soltera viajase en esos años, y menos aun que hablase en asambleas religiosas, a menos que estuviese acompañada por un pariente de la familia. Se consideraba indecoroso de parte de ella hacer esto y su conducta hacía que su familia estuviese preocupada por su reputación.⁶

Más adelante en su vida, Elena de White llegó a estar muy involucrada en el movimiento de temperancia en los Estados Unidos. Llegó a ser conocida como una buena oradora en las reuniones de temperancia y atrajo a grandes multitudes de personas curiosas que, en parte, deseaban oír hablar a una mujer. A fines del siglo XIX todavía era una novedad oír a una mujer hablar en público.⁷ Muchas personas objetaban ver a mujeres hablar en reuniones religiosas en base a dos admoniciones de Pablo en 1 Corintios 14:34, 35 y 1 Timoteo 2:12.

Dos interesantes anécdotas del ministerio de Elena de White ilustran unos pocos aspectos de este contexto de mujeres que hablan en público y cómo ella superó la resistencia hacia su ministerio público. En octubre de 1870, durante una gira de iglesias en la región del oeste medio, Jaime y Elena White se detuvieron en una reunión en Tipton, Indiana. En cartas a sus hijos, Willie y Edson, ella narró su encuentro con dos mujeres metodistas que vinieron a oírla.

Martes de tarde [Octubre 11] dejamos el campamento en Tipton. En la estación fuimos abordados por dos damas, miembros de la Iglesia Metodista, que habían venido con el propósito

de hablar conmigo. Una había sido educada como una Amiga [miembro de la Sociedad de los Amigos], y todavía retenía su “tú” y “vos”. Ambas parecían haber tenido una experiencia en las cosas de religión. Se sintieron muy complacidas con mi discurso el domingo de tarde. Ellas, con otras mujeres cristianas en el lugar, creían que la mujer puede ejercer una poderosa influencia mediante el trabajo público en la causa de Dios; pero un grupo grande, incluso los ministros de varias denominaciones, sostenían que ella estaba enteramente fuera de su lugar en el escritorio.

Al enterarse de que yo iba a hablar en el campamento, ambas partes decidieron ir y oírme, concordando en que si yo probaba que era capaz de exponer las Escrituras para la edificación de mis oyentes, los ministros deberían desistir de su oposición a que hable la mujer, y, por otra parte, si mis comentarios no fuesen edificantes, las damas aceptarían el punto de vista de los ministros sobre el asunto.

Estas dos damas vinieron a la reunión sintiendo que mucho estaba en juego. Dijeron: “Oramos fervientemente que Dios le diese a usted libertad [de expresión] y el poder de su gracia; y nuestras expectativas fueron más que cumplidas. Dios le ayudó a usted a hablar. Se hizo tal impresión en esta comunidad como nunca fue conocida antes. Usted nos ha dicho verdades de las cuales muchos eran ignorantes. Todos tendremos un tema que demandará seria reflexión. El prejuicio contra el hecho de que hable la mujer ha desaparecido. Si la gente hubiese sabido que usted hablaría al público, cualquiera de las iglesias del lugar le habrían abierto alegremente sus puertas”. Estas mujeres cristianas nos rogaron que nos quedáramos y habláramos otra vez, pero les dijimos que era imposible. También nos invitaron a venir al campamento metodista el año próximo,

prometiéndonos una buena audiencia. Luego me desearon un buen viaje, y partimos.⁸

Diez años después, en una carta a su esposo Jaime, Elena de White narró algunas de las actividades en las que ella y otros colegas habían estado involucrados cerca de Oakland, California. Entre muchas cosas, ella le dijo a Jaime lo siguiente.

El Pastor Haskell habló en la tarde y sus labores fueron bien recibidas. Yo tuve en la tarde, según se dijo, la congregación más grande que jamás se había reunido en Arbuckle. La casa estaba llena. Muchos vinieron desde cinco a diez y doce millas. El Señor me dio especial poder al hablar. La congregación escuchaba como embelesada. Nadie se fue de la casa aunque hablé más de una hora. Antes de que yo comenzara a hablar, el Pastor Haskell tenía un [pequeño] trozo de papel que (le) fue entregado citando cierto texto que prohibía a las mujeres hablar en público. Él encaró el asunto en forma breve y muy claramente expresó el significado de las palabras del apóstol. Entiendo que fue un Cambelita [así dice el texto] quien escribió la objeción y que había circulado ampliamente [entre la audiencia] antes de que llegara al escritorio; pero el Pastor Haskell hizo todo claro ante la gente.⁹

Estas anécdotas ilustran unos pocos conceptos importantes para nuestra discusión sobre mujeres en el ministerio. Primero, era una novedad tanto en Indiana como en California ver a una mujer que hablase sobre asuntos religiosos y muchas personas sintieron que era inapropiado. Sin embargo, Elena de White notó que la asistencia en ambas reuniones era buena, y en California la casa estaba llena y nadie se fue de la reunión aunque ella habló por un largo tiempo. Debíamos notar también que ella no

vio como su tarea el argüir con la gente que sentía de otra manera. Ella dejó a otros la responsabilidad de defender su ministerio público.

En ambas anécdotas, Elena de White se refiere a quienes se oponen a tener a una mujer que hable y sugiere que esta oposición estaba a veces basada en la Biblia. En la reunión de California, se refirió a una nota que había circulado en la congregación. Era de un “Cambelite”, que es un miembro de la Iglesia de Cristo del movimiento restauracionista Stone-Campbell, quien citó cierto texto de la Escritura acerca de que a las mujeres se les prohibía hablar en público. No se nos dice cuál era ese texto, pero podemos conjeturar que era 1 Corintios 14:34-35 ó 1 Timoteo 2:12. Los cristianos en el movimiento Stone-Campbell consideraban estos dos textos como informaciones directas acerca de las mujeres, sin ninguna necesidad de interpretar o comprender el contexto de Pablo. Consideraban la admonición de Pablo, “vuestras mujeres callen en las congregaciones” como un mandato que debía ser obedecido en todo tiempo y en todo lugar. Dos reglas básicas de interpretación que guiaron su estudio de la Biblia —hacer solo lo que está específicamente ordenado o practicado en el Nuevo Testamento, y prestar atención a las palabras concretas, no a principios o ideas abstractas— impidieron al fundador de su movimiento, Alexander Campbell, condenar la esclavitud durante la Guerra Civil Americana (porque el Nuevo Testamento no dice nada contra la esclavitud), pero lo hicieron condenar a las mujeres predicadoras (porque el Nuevo Testamento dice que las mujeres debieran guardar silencio). En contraste, los adventistas condenaron la esclavitud y animaron a las mujeres predicadoras.¹⁰

Elena de White mencionó a Jaime que Stephen Haskell respondió brevemente a esta objeción “Cambelite” antes que ella hablase y “expresó muy claramente el significado de las palabras del

apóstol”. Y por el contexto es obvio que Elena de White concordó con esta explicación.

¿Qué le dijo Stephen Haskell a esta audiencia? ¿Cuál era su creencia sobre este tema de mujeres que hablaran en la iglesia o en público, de mujeres ocupadas en el ministerio? ¿Cuál fue su explicación con la que Elena de White concordó? Durante la décadas de 1860 y 1870, apareció una cantidad de artículos en publicaciones de la Iglesia Adventista, la *Review and Herald* y *Signs of the Times*, sobre este tema de mujeres como oradoras en reuniones religiosas. El hecho de tener una mujer profetisa que hablaba regularmente en asambleas de la iglesia y en reuniones públicas estaba destinado a suscitar algunas preguntas respecto a estos dos textos claves del Nuevo Testamento, particularmente también en el contexto de que los movimientos Adventista y de Stone-Campbell estaban en constante interacción en la región del oeste medio en el siglo XIX. Tres artículos sobre este tema fueron publicados en 1879, durante el año anterior a que esta anécdota tuviese lugar en el ministerio de Elena de White.

En enero de 1879, J. N. Andrews publicó un corto artículo en la *Review and Herald* sobre mujeres como oradoras en la iglesia. En este artículo, Andrews trata de explicar los dos textos principales usados para prohibir que las mujeres hablen en la iglesia. Su propósito es mostrar que un estudio cuidadoso de estos textos no puede respaldar esta conclusión. Con referencia a 1 Corintios 14:34-35, él explicó que la intención de Pablo era evitar confusión en la iglesia y urgir a las mujeres a dejar de charlar entre ellas durante el servicio de adoración. Por lo tanto, “lo que el apóstol dice a las mujeres en dicha iglesia, y en ese estado de cosas, *no debe ser tomado como directivas a todas las mujeres cristianas en otras iglesias y en otros tiempos*, cuando y donde no existen tales desórdenes”. Respecto a 1 Timoteo 2:12, Andrews entiende que “este texto da la regla general de Pablo

con respecto a las mujeres como maestras públicas. Pero hay algunas excepciones a esta regla general que han de extraerse aun de los escritos de Pablo, y de otras escrituras”. En realidad, la evidencia que Andrews luego da indica que esta regla general más bien es la excepción y que las mujeres están libres para trabajar en el ministerio.¹¹

Unos pocos meses más tarde ese mismo año, Andrews nuevamente publicó un breve artículo sobre este tema, esta vez en *Signs of the Times*. En respuesta a un artículo que había leído en otra publicación, que declaraba que a las mujeres no se les permitía hablar en las iglesias de la era primitiva, él explicó que dicha posición no estaba de acuerdo con el testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamentos, y que la observación de Pablo en Gálatas 3:28 era responsable de la “benevolente difusión del cristianismo” para oponerse a la degradación a la que las mujeres habían estado sujetas en sociedades no cristianas. “El número de mujeres de quienes se ha hecho mención honorable por sus labores en el Evangelio no es pequeño. Ahora, en vista de estos hechos, ¿cómo puede algún hombre en esta era de Biblias decir que la Biblia no menciona a las mujeres, o no les da un lugar en la obra de Dios? El Señor elige a sus propios obreros, y él no juzga como el hombre juzga. El hombre mira a la apariencia; Dios juzga el corazón, y él nunca comete errores”.¹²

Otro artículo publicado antes del incidente anecdótico de Elena de White en California es un artículo publicado por su esposo en la *Review and Herald*. Mientras explicaba el texto que está en 1 Corintios 14, Jaime White concedió que Pablo puede haberse referido a que mujeres participaran en reuniones de negocios de la iglesia pero tomó la firme posición de que este texto no se refería a una prohibición de que las mujeres participasen en

White también dio numerosos ejemplos de mujeres que ministraron para Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento para mostrar que no hay tal prohibición de que las mujeres trabajen para el Evangelio o hablen en público en reuniones de la iglesia.

servicios de adoración. Antes bien, “Pablo... coloca a los hombres y a las mujeres lado a lado en la posición y obra de enseñar y orar en la iglesia de Cristo”. White también dio numerosos ejemplos de mujeres que ministraron para Dios en el Antiguo y Nuevo Testamentos para mostrar que no hay tal prohibición de que las mujeres trabajen para el Evangelio o hablen en asambleas eclesíásticas.¹³

Los artículos publicados en revistas adventistas en este período tomaron la posición de que aquello a lo cual se refería Pablo en 1 Corintios 14 y 1 Timoteo 2 tuvo que ver con situaciones particulares en las iglesias locales de su tiempo. El consejo de Pablo respecto a estas situaciones no era aplicable a todas las congregaciones de la iglesia. Los pioneros adventistas no entendieron que Pablo enunciaba una prohibición general y universal de que las mujeres hablasen en reuniones religiosas. Muchos de estos artículos se refirieron también a muchas de las colaboradoras mujeres de Pablo para declarar la conclusión obvia de que Pablo por lo tanto no hablaba contra las mujeres en el ministerio. Además, ninguno de estos artículos usó el argumento de que una mujer profetisa (esto es, Elena de White) tenía una dispensación especial de Dios para hablar en la iglesia —un argumento que es usado repetidamente hoy para eludir la prohibición incomprendida y para argüir que las mujeres sin un llamado profético de Dios no debieran ocuparse en

En octubre de 1899, Elena de White reiteró su convicción de que a las mujeres ocupadas en el ministerio se les debería pagar adecuadamente.

hablar en público en reuniones religiosas.

De alguna manera la historia de nuestra interpretación de estos pasajes se ha olvidado: uno de nuestros fundadores de la iglesia fue una mujer y ella habló extensamente en congregaciones. Si esta fue la posición tomada por nuestros líderes de la iglesia hace 130 años en una era cuando las mujeres no tenían igualdad social, creo que ciertamente favorecerían que las mujeres se ocupasen en el ministerio hoy y no verían ninguna razón para no incluir a las mujeres en obra pastoral y en otras formas de ministerio en la iglesia. Es en este contexto que Elena de White animó a las mujeres a involucrarse en muchos aspectos del ministerio porque creía genuinamente que Dios llama a las mujeres al ministerio tanto como llama a los hombres.

También encuentro interesante que en sus 70 años de ministerio Elena de White nunca se refirió o comentó 1 Corintios 14:34-35 ó 1 Timoteo 2:12 para limitar el ministerio que las mujeres pueden hacer en la iglesia o en la sociedad. También su silencio habla elocuentemente en cuanto a la importancia que debiéramos darles a estos pasajes.

2. EL SIGNIFICADO Y LA EXTENSIÓN DEL MINISTERIO

Otra área de discusión es el nivel de participación de las mujeres en el trabajo de la iglesia y en el ministerio. ¿Puede una mujer hacer las mismas actividades o cumplir las mismas funciones que un hombre puede hacer? ¿Hay prohibiciones, como el concepto de la primacía masculina¹⁴ y las admoniciones de

Pablo en sus epístolas, al grado que una mujer pueda trabajar para Dios en conexión con el ministerio de la iglesia? Eso nos conduce a ponderar qué quiso decir Elena de White por ministerio, y una cantidad de declaraciones que ella escribió mientras vivió en Australia en la década de 1890 son muy instructivas.

En 1898, Elena de White habló muy fuertemente acerca de la necesidad de remunerar equitativamente a las esposas de pastores que hacen ministerio en equipo. Aun si algunos hombres pueden no haberse sentido cómodos con las mujeres que hacían ministerio en sociedad con sus esposos y eran remuneradas por ello, ella arguyó de que “esta cuestión no es para que la resuelvan los hombres. El Señor la ha resuelto”. Ella continuó diciendo que Dios está llamando a las mujeres para que se ocupen en el ministerio y en algunos casos ellas “harán más bien que los ministros que se descuidan en visitar al rebaño de Dios”. Ella declaró enfáticamente: “Hay mujeres que debieran trabajar en el ministerio evangélico”.¹⁵

Esta declaración inmediatamente suscita una pregunta: ¿Qué quiere decir Elena de White por “ministerio”? Algunos arguyen que cuando ella usa la palabra ministerio con referencia a los hombres se refiere al ministerio evangélico de un ministro ordenado, y cuando usa la palabra con referencia a las mujeres se refiere a otras clases de ministerio de apoyo, como evangelismo personal, visitación de hogares de los pobres, enseñanza de la Biblia, o colportaje. Personalmente no pienso que esa clara distinción está enteramente justificada porque el significado de ministerio cambió en las primeras décadas de la Iglesia Adventista y también la práctica de la ordenación y quién recibe la ordenación. En las primeras décadas de la obra adventista, solo el predicador itinerante, o el evangelista, era ordenado, y se hacía referencia a él como un ministro ordenado o “ministro evangélico”. El ministerio en esa

época estaba concentrado en la obra del evangelista. Con el tiempo, sin embargo, otras clases de tareas o funciones llegaron a ser parte de aquello en lo cual consiste el ministerio. El trabajo de los obreros bíblicos, colportores evangélicos, educadores, redactores y obreros de las casas publicadoras, y otros administradores comenzaron a ser incluidos en la obra del ministerio para la iglesia. Y los hombres en esas funciones, que al principio no estaban ordenados, comenzaron a ser ordenados. Estos cambios y desarrollos necesitan ser parte de nuestra comprensión del contexto en el cual Elena de White escribió sus palabras de aliento a las mujeres en el ministerio.¹⁶ Sus mensajes de aliento a las mujeres nos ayudan a ver este cambio en la comprensión adventista del ministerio, de un significado estrecho a una inclusión amplia de muchas funciones, y ella anima consistentemente a las mujeres a unirse en todos los aspectos del ministerio. Sus palabras de aliento son inclusivas y amplias.

En 1879, Elena de White encaró una situación difícil en la iglesia de South Lancaster en Massachusetts. Sintió que los ministros que trabajaban en esa iglesia o en el área no habían sido buenos líderes. Un pastor tenía “una disposición a dictar y controlar los asuntos”. Sabiendo que había “mujeres humildes, devotas” en esa congregación que habían sido tratadas despectivamente por esos ministros, ella hizo este comentario: “No siempre los hombres son los que están mejor adaptados a *la administración exitosa de una iglesia*. Si mujeres fieles tienen más piedad profunda y verdadera devoción que los hombres, *ellas ciertamente, por sus oraciones y sus labores, podrían hacer más que hombres que no están consagrados en el corazón y en la vida*”.¹⁷ En esta temprana declaración el ministerio del ministro ordenado incluía la administración de una iglesia y, en su opinión, las mujeres podían tener ese ministerio y ser tan efectivas como los hombres. Obviamente,

esta declaración no demanda la ordenación de mujeres, pero es el comienzo de un patrón en los escritos de Elena de White donde vemos su respuesta a algunas situaciones en las que invita a los dirigentes de la iglesia a considerar que se les pida a las mujeres a hacer el trabajo, o parte de él, que hacen los hombres que han sido ordenados. Para Elena de White, esta división de trabajo es favorable para facilitar la misión de la iglesia.

Siempre cercana al corazón de Elena de White estaba la obra de los colportores evangelistas, que vendían libros llenos de la verdad a aquellos que no estaban familiarizados con los mensajes de los tres ángeles. En 1880 ella declaró que el colportaje era una buena preparación para el trabajo de los ministros. “Si hay una obra más importante que otra, es la de presentar al público nuestras publicaciones, induciéndolo así a escudriñar las Escrituras. La obra misionera —que consiste en introducir nuestras publicaciones en el seno de las familias, conversar y orar con ellas—, es una obra buena que *instruirá a los hombres y mujeres acerca de cómo realizar la labor pastoral*”.¹⁸ En este contexto, ella se refiere al ministerio como una “labor pastoral” y ambos, hombres y mujeres, pueden prepararse para ella a través del evangelismo de la página impresa.

Otra expresión de aliento similar, que abarca a hombres y mujeres, para preparar para el ministerio a través del evangelismo de la página impresa viene veinte años más tarde. “Todos los que deseen tener oportunidad de ejercer un ministerio, y que quieran entregarse sin reserva a Dios, hallarán en el colportaje oportunidades para hablar de las muchas cosas referentes a la vida futura e inmortal. La experiencia así ganada será aun de más valor para los que se están preparando para el *ministerio*. Es la compañía del *Espíritu Santo de Dios lo que prepara a los obreros, sean hombres o mujeres, para apacentar [para llegar a ser pastores de] la grey de Dios*”.¹⁹ Esta declaración

anima a hombres y mujeres a prepararse para el ministerio como pastores de iglesias.

Una declaración más de 1903.

*El Señor pide a todos los que están conectados con nuestros sanatorios, casas publicadores y escuelas, que enseñen a nuestra juventud a hacer obra evangelística... Hombres y mujeres jóvenes, quienes tendrían que estar empeñados en el ministerio, en la obra bíblica, y en la obra de colportaje, no debieran sujetarse al empleo mecánico... Algunos recibirán el adiestramiento necesario para entrar en el campo como enfermeros misioneros, otros como colportores, algunos como ministros del evangelio.*²⁰

En las últimas tres declaraciones, Elena de White anima particularmente a jóvenes a prepararse para el ministerio. Aunque ella puede haber estado consciente de que habría limitaciones en cuanto a lo que las jóvenes podrían hacer o para qué podrían ser empleadas por la iglesia, ella no limitó las opciones disponibles para ellas. Si por alguna razón Elena de White creyó que el concepto de primacía masculina restringe las posiciones para el ministerio disponibles para las mujeres, tuvo abundancia de oportunidades para aclarar su pensamiento. Ella nunca lo hizo. En cambio, sus expresiones de aliento a las jóvenes son firmemente abiertas e inclusivas como se menciona en esta siguiente declaración de 1887.

Mientras discutía la necesidad de proveer educación buena y sólida a la juventud adventista en nuestras escuelas, ella exhortaba a los ministros, a los maestros de escuela sabática y a los maestros de las universidades a hacer lo mejor posible para “unir el corazón y el alma y el propósito en la obra de salvar a nuestra juventud de la ruina”. La norma de la educación no debiera ser rebajada porque “cuando se necesitan hombres adecuados para llenar diferentes

posiciones de confianza, son escasos; cuando se necesitan mujeres con mentes bien equilibradas, con un estilo de educación no vulgar, con una educación que las habilite *para cualquier posición de confianza*, no se las encuentra fácilmente”.²¹

Una reflexión cuidadosa de los escritos de Elena de White revela otro patrón en sus consejos respecto a la participación de las mujeres en el ministerio: sus consejos están también dirigidos a mujeres de todos los grupos de edad durante toda la extensión de la vida. Como acabamos de ver, algunos de sus consejos están dirigidos a mujeres jóvenes y las invitan a prepararse para el ministerio mediante una buena educación y experiencia práctica como en el evangelismo de la página impresa. Algunos consejos están dirigidos a las madres y las instan fervientemente a considerar sus hogares como el mayor campo misionero.²² Otros consejos están dirigidos a hombres y mujeres de más edad invitándolos a considerar incluso el hacer otra misionera en áreas donde el evangelio no ha sido predicado.²³ Y algunos consejos están dirigidos a mujeres casadas y esposas de ministros ordenados.²⁴ Mientras que el hogar de una pareja casada puede ser bendecido con niños, a veces la llegada de niños puede no ser lo más deseable para esa pareja o para su ministerio.²⁵ Para algunas mujeres, Elena de White fue hasta el punto de recomendar que pospusieran el tener hijos para permitirles muchos años de ministerio evangélico útil ya que favorecía equipos de esposo y esposa de carácter ministerial y misionero. Veremos el ejemplo de una pareja tal más adelante, en la última sección de este documento.

En Octubre de 1899 Elena de White expuso nuevamente su convicción de que a las mujeres ocupadas en el ministerio se les debiera pagar adecuadamente por su trabajo. En este documento no está claro si ella se refiere también a las esposas de hombres ordenados, como lo hizo en 1898, pero su

declaración no obstante es enfática.

Las mujeres, como también los hombres, son necesarios en la obra que debe hacerse. Aquellas mujeres que se dan al servicio del Señor, que trabajan para la salvación de otros haciendo obra de casa en casa, la que es tan agotadora como estar ante una congregación, y aun más que ello, debieran recibir paga por su trabajo. Si un hombre es digno de su salario, también lo es una mujer... El diezmo debiera ir a aquellos que *trabajan en predicar y enseñar*, sean hombres o mujeres.²⁶

En esta declaración Elena de White distingue el trabajo del ministro ordenado que está ante una congregación y el de una mujer que da estudios bíblicos en hogares, pero también iguala el valor de ambos trabajos al declarar que son igualmente “agotadores”. Note también que ella usa las palabras de Pablo en 1 Timoteo 5:17 para referirse al trabajo de los ancianos que “trabajan en predicar y enseñar” y las usa para referirse al ministerio de las mujeres. ¿Es esta una clara insinuación de su parte que el ministerio de las mujeres es tan importante como el de los hombres? De cualquier manera, aunque los hombres y mujeres hagan un tipo diferente de ministerio, son iguales en valor, mereciendo el apoyo del diezmo y siendo parte constitutiva de la obra de los ancianos bíblicos.

3. LA MISIÓN DE LA IGLESIA Y LA ORDENACIÓN

Esta última declaración nos conduce a discutir el rito de la ordenación en la Iglesia Adventista y en los escritos de Elena de White. Si guiados por el Espíritu Santo sobrevinieran nuevos acontecimientos y cambios en la Iglesia Adventista, ¿sería posible para las mujeres ser ordenadas para cumplir estas funciones de una anciana y todas estas otras funciones del ministerio para las cuales son ordenados los hombres y que Elena de White anima a las mujeres a hacer? ¿Hay alguna indicación de que Elena de

White favoreció la ordenación de ellas al ministerio? ¿Declaró Elena de White que las ordenaciones debieran limitarse a los precedentes bíblicos?

Como ya se ha mencionado, en la década de 1890 y a comienzos de la de 1900, por su mayor parte mientras trabajaba en Australia en un tiempo cuando las necesidades de obreros en la iglesia eran tan grandes y las oportunidades para el ministerio tan numerosas, Elena de White escribió unas pocas declaraciones notables y significativas respecto al ministerio y a la ordenación. Mientras que ella apoyaba los roles tradicionales de pastor, anciano y diácono, es importante comprender que también recomendó la imposición de las manos sobre personas que servían en otras formas del ministerio de la iglesia, puesto que en ese entonces el concepto de ministerio se había ampliado para incluir una diversidad de actividades. Estas áreas de ministerio para las cuales ella recomendó la ordenación incluyen a mujeres involucradas en el ministerio personal y en otras formas de ministerio que se conocen hoy como capellanía, obra social, consejería y medicina. Su comprensión de la ordenación y del rito de la imposición de las manos se fundó en sus creencias de que el doble propósito de la iglesia es esparcir el Evangelio y preparar al mundo para la venida de Jesucristo; por lo tanto, las formas del ministerio cristiano debieran adaptarse a las necesidades actuales, mientras que permanecen fundadas en principios bíblicos, e incluyen a todos los cristianos en servicio activo. Es importante para nuestra discusión el comprender qué identificó Elena de White que es el propósito de la iglesia y el significado del rito de la imposición de las manos.

La Misión de la Iglesia

Una de las ideas básicas de Elena de White respecto a la iglesia es que es la representante de Dios en la tierra.²⁷ Dentro del contexto del tema de la gran

controversia, ella creía que los cristianos son los instrumentos que Dios usa para testificar ante el universo que él es un Dios de amor, misericordia y justicia.²⁸ “Dios ha constituido a su iglesia en la tierra como un canal de luz, y por su medio comunica sus propósitos y su voluntad”.²⁹ En este contexto, sus comentarios sobre la iglesia recalcan las funciones pragmáticas de la iglesia, su rol y propósito. Aunque los ministros ordenados, como siervos de Dios y de la iglesia, sin duda actúan como representantes de Dios en la tierra,³⁰ ellos no son los únicos. Cada cristiano tiene un rol que desempeñar dentro de la gran controversia al fin del tiempo y es un representante de Cristo.³¹ El siguiente pasaje, escrito en 1904, es revelador de sus pensamientos sobre esto.

Hermanos y hermanas, ¿cuánto trabajo han hecho ustedes para Dios durante el año pasado? ¿Piensan ustedes que solo aquellos hombres que han sido ordenados como ministros del Evangelio son los que han de trabajar para la elevación de la humanidad? ¡No, no! Dios espera que todo aquel que lleva el nombre de Cristo se ocupe en su obra. Puede ser que no se posaron sobre ustedes las manos de la ordenación, pero no obstante ustedes son mensajeros de Dios. Si han visto que el Señor es bueno, si conocen su poder salvador, no pueden menos que contar esto a alguien así como no pueden impedir que el viento sople. Tendrán una palabra en sazón para el que esté cansado. Guiarán los pies del extraviado de vuelta al redil. Sus esfuerzos para ayudar a otros serán incansables, porque el Espíritu de Dios está trabajando en ustedes.

Mientras que en el Antiguo Testamento solo ciertos hombres ordenados al sacerdocio podían ministrar dentro del santuario terrenal,³² Elena de White creía que nadie está jamás restringido de

servir a Dios aunque no sea un ministro ordenado. Todos los cristianos, a pesar de su vocación, son siervos de Dios y en un sentido muy amplio todos los cristianos tienen un ministerio. Aunque ella nunca lo mencionó como tal, no obstante afirmó el concepto protestante del sacerdocio de todos los creyentes. Dos pasajes de la Escritura están en primer lugar en su comprensión de este concepto. El primero es 1 Pedro 2:9: “Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable”.³³ El segundo es Juan 15:16: “No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he puesto para que vayáis y llevéis fruto, y vuestro fruto permanezca; para que todo lo que pidieris al Padre en mi nombre, él os lo dé”. Muchas veces ella se refirió a estos pasajes o citó parte de ellos en apoyo al servicio cristiano consagrado y para insistir en que todos los cristianos están llamados y comisionados o están ordenados por Dios para servirle.³⁴

Este concepto del sacerdocio de todos los creyentes está a la base de su comprensión tanto del servicio cristiano como de la ordenación. A lo largo de su ministerio, Elena de White apeló repetidas veces a los miembros de iglesia para que se ocuparan en el servicio cristiano de todo corazón. De acuerdo con ella, es un error fatal creer que solo los ministros ordenados son obreros para Dios y confiar únicamente en ellos para cumplir la misión de la iglesia.³⁵ “Todos los que están ordenados [esto es, bautizados] a la vida de Cristo son ordenados [esto es, llamados] para trabajar por la salvación de sus semejantes”.³⁶ “Los que están como dirigentes de la iglesia de Dios han de comprender que la comisión del Salvador se da a todo el que cree en su nombre. Dios enviará a su viña a muchos que no han sido dedicados al ministerio por la imposición de las manos”.³⁷ En un sentido muy real, cada cristiano es

en estos términos un ministro para Dios.³⁸

Como consecuencia, Cristo llama y ordena espiritualmente a cada cristiano para el ministerio. Enfáticamente, Elena de White preguntó: “¿Habéis experimentado un anticipo de los poderes del mundo venidero? ¿Habéis estado comiendo la carne y bebiendo la sangre del Hijo de Dios? Entonces, aunque las manos ministeriales no se hayan posado sobre vosotros para ordenaros, Cristo ha colocado sus manos sobre vosotros y ha dicho: ‘Vosotros sois mis testigos’”.³⁹ “De este modo, ella pudo decir, muchas almas serán salvadas a través de las labores de hombres que han mirado a Jesús para recibir su ordenación y sus órdenes”.⁴⁰ La ordenación de la iglesia, por lo tanto, no es un prerrequisito para servir a Dios porque es primero el Espíritu Santo quien da idoneidad para el servicio a los cristianos que en fe están dispuestos a servir.⁴¹

Creo que esta es la manera como ella también entendió su propio llamado al ministerio. Aunque nunca fue ordenada como un ministro por la Iglesia Adventista del Séptimo Día, ella creyó que Dios mismo la había ordenado a su ministerio profético, una ordenación espiritual que fue por lejos superior a cualquier forma de ordenación humana. En sus años posteriores, mientras recordaba su experiencia en el movimiento millerita y su primera visión, ella declaró: “En la ciudad de Portland, el Señor me ordenó como su mensajera, y allí fueron dadas mis primeras labores a la causa de la verdad presente”.⁴²

De estos pasajes podemos extraer dos conclusiones iniciales referentes a pensamientos primordiales de Elena de White sobre la ordenación. Primero, el concepto de Elena de White del sacerdocio de todos los creyentes es la calificación fundamental para el servicio cristiano; cada cristiano es intrínsecamente un siervo de Dios. Segundo, en un sentido espiritual, Dios ordena a cada cristiano para el servicio.

La ordenación de Pablo y Bernabé

Un número de pasajes en los escritos de Elena de White nos dan ideas importantes sobre el significado de la ordenación y en todos ellos el punto central de la discusión es el rol que juega la ordenación en la promoción de la misión evangelística de la iglesia. Estos pasajes incluyen su comentario sobre la ordenación de Pablo y Bernabé en Hechos 13.

Dios previó las dificultades que sus siervos serían llamados a enfrentar, y, a fin de que su trabajo estuviese por encima de toda objeción, instruyó a la iglesia por revelación que los apartase públicamente para la obra del ministerio. Su ordenación fue un reconocimiento público de su designación divina para llevar a los gentiles las alegres nuevas del Evangelio.

Tanto Pablo como Bernabé ya habían recibido su comisión de Dios mismo, y la ceremonia de la imposición de las manos no añadió ninguna nueva gracia o calificación virtual. Era una forma reconocida de designar a alguien a un cargo y un reconocimiento de la autoridad de uno en ese cargo. Por esta ceremonia fue colocado el sello de la iglesia sobre la obra de Dios.

Para el judío esta forma era significativa. Cuando un padre judío bendecía a sus hijos, colocaba sus manos reverentemente sobre sus cabezas. Cuando un animal era dedicado al sacrificio, la mano de quien estaba investido con autoridad sacerdotal era colocada sobre la cabeza de la víctima. Y cuando los ministros de la iglesia de creyentes en Antioquía colocaron sus manos sobre Pablo y Bernabé, entonces, por esa acción, pidieron a Dios que otorgase su bendición sobre los apóstoles escogidos por su devoción a la obra específica para la cual habían sido nombrados.

En una época posterior el rito de ordenación mediante la imposición de las manos experimentó un gran abuso; se le atribuyó al acto una

importancia injustificada, como si inmediatamente descendiese un poder sobre quienes recibían tal ordenación, la que inmediatamente los calificaba para cualquier obra ministerial. Pero en el hecho de apartar a estos dos apóstoles para la obra del ministerio, no hay ningún registro que indique que alguna virtud les fue impartida por el mero hecho de imponerles las manos. Solo se da el simple registro de su ordenación y del alcance que esto tenía sobre su futuro trabajo.⁴³

Algunas ideas importantes sobre la ordenación aparecen en esta historia. Primero, Elena de White reconoció que hay un llamamiento y un nombramiento espiritual antes de que la iglesia ordene a alguien, y que la ordenación es un reconocimiento público de este nombramiento divino previo. Esto, ya hemos visto, coincide con su comprensión de la ordenación espiritual de todos los creyentes. Segundo, ella declaró también que el rito de la ordenación no califica por sí a alguien para un cargo o tarea, esta calificación ya ha ocurrido a través de la obra del Espíritu Santo en la vida y en el ministerio de uno; antes bien, debe entenderse la ordenación como una forma de nombramiento a un cargo y un reconocimiento de que se le da a esta persona la autoridad para cumplir este deber. Tercero, la ordenación es también un rito durante el cual la congregación pide que: “Dios conceda *su bendición* sobre los apóstoles escogidos”. Cuarto, la ordenación es para una *tarea específica* y no tiene el propósito de calificar “inmediatamente” a alguien “para cualquier y para todo trabajo ministerial”.⁴⁴ Esto implica que hay lugar para diversas clases de imposición de manos, para varias clases de trabajo, ministerio, funciones o cargos, cada uno con responsabilidades específicas y, por lo tanto, con la autoridad correspondiente.

En este contexto, como veremos más adelante, es posible ahora entender por qué Elena de White

permitió a la iglesia que decidiese si algunas personas, que no eran ministros evangélicos o predicadores itinerantes, pudieran ser ordenados mediante la imposición de las manos para otros ministerios. Si uno permitiera un entendimiento misionero del rol de la iglesia, entonces la ordenación sería también un rito funcional para afirmar y comisionar a individuos para diversos ministerios y responsabilidades que promueven la misión de la iglesia. Hay un mundo que debe ser advertido y un pueblo que preparar para la segunda venida de Cristo, y a aquellos que están así espiritualmente calificados se les debiera confiar su misión, afirmados y bendecidos por la imposición de manos de la iglesia.

Ordenación de los primeros ministros adventistas

Muy temprano en la historia adventista del séptimo día, los principales pioneros del movimiento se sintieron preocupados por la confusión y falsas enseñanzas que se manifestaban a veces entre el pequeño grupo de creyentes adventistas sabatarios. Siguiendo el ejemplo de apóstoles del Nuevo Testamento que habían apartado ancianos para supervisar congregaciones locales contra falsas enseñanzas y para administrar las ordenanzas del bautismo y la Cena del Señor, estos primeros dirigentes adventistas seleccionaron a hombres promisorios y los apartaron con oración e imposición de manos. El criterio para su ordenación era la evidencia de “plena prueba” “de que han recibido su comisión de Dios”. Al ordenarlos, el grupo de creyentes “revelaría la sanción que la iglesia les da para que salgan como mensajeros a proclamar el mensaje más solemne que fuera dado alguna vez a los hombres”.⁴⁵ La ordenación de estos primeros predicadores adventistas itinerantes sirvió como un rito para autorizarlos a hablar de parte de la iglesia y para preservar el orden en la iglesia emergente.

Ordenación para otras formas de ministerio

Elena de White creía fervientemente que el ministerio del pastor ordenado por sí solo no era suficiente para cumplir la comisión divina, que Dios llama a cristianos de todas las profesiones para que dediquen sus vidas a su servicio.⁴⁶ Siendo que la iglesia puede reconocer diferentes clases de dones y ministerios espirituales además de los del pastor, el anciano y el diácono para satisfacer las necesidades de la gente, ella favorecía que se apartasen profesionales adiestrados, incluyendo misioneros médicos y aquellos a quienes hoy se mencionaría como capellanes y trabajadores sociales, imponiéndoles las manos. Entre estos grupos de ministros, y dando una definición más amplia de qué es el ministerio, estarían mujeres que están ocupadas en el evangelismo personal. Hablando claramente, estas dos recomendaciones no tienen precedente bíblico pero son posibles dada su comprensión del ministerio y la ordenación.

En 1908, en un manuscrito para animar la misión de las instituciones médicas adventistas, Elena de White escribió acerca de la necesidad de cooperación entre los obreros evangélicos y los médicos en las instituciones médicas adventistas. Su deseo era ver la obra médica de la iglesia como el brazo derecho de los esfuerzos evangelísticos de la iglesia, y ella comprendió que los pastores y los obreros médicos eran ambos esenciales para esta obra. Ella consideraba la obra de la profesión médica como un gran medio para proclamar el evangelio y, por esta razón, creía que los misioneros médicos debían ser apartados para el servicio de Dios. Respecto a esto, ella escribió:

La obra del verdadero médico misionero es mayormente una obra de carácter espiritual.

Hay un mundo que debe ser advertido y un pueblo que preparar para la segunda venida de Cristo, y a aquellos que están así espiritualmente calificados se les debiera confiar su misión, afirmados y bendecidos por la imposición de manos de la iglesia.

Incluye la oración y la imposición de manos; por lo tanto debiera separárselo para esta obra con la misma piedad con que se separa al ministro del evangelio. Los que son elegidos para desempeñarse como médicos misioneros deben ser separados como tales. Esto los fortalecerá contra la tentación a apartarse de la obra en el sanatorio para dedicarse a la práctica privada.⁴⁷

Elena de White creía que la obra de la profesión médica es un ministerio para proclamar el Evangelio. Ella veía una correlación entre apartar al misionero médico y al ministro del Evangelio y veía la ceremonia de la imposición de las manos sobre los misioneros médicos como una forma de ordenación. En esta ceremonia, como en la ordenación a los cargos más tradicionales de la iglesia, la iglesia reconoce las bendiciones de Dios sobre la profesión médica y sus profesionales, y este reconocimiento por parte de la iglesia sirve para fortalecer la consagración del obrero en su servicio para Dios.

En un contexto similar, en 1895, Elena de White escribió un largo artículo sobre la obra de los laicos en iglesias locales. Ella urgió a los ministros a permitir que los laicos trabajen para la iglesia y a entrenarlos para que lo hagan. Y favoreció que las mujeres que servían en el ministerio local también fueran apartadas para el evangelismo que hacen, una obra que hoy día sería identificada como la de

obreros bíblicos, capellanes y trabajadores sociales. Ella aconsejó:

*Las mujeres que están dispuestas a consagrar algo de su tiempo al servicio del Señor debieran ser designadas para visitar a los enfermos, velar por los niños, y ministrar por las necesidades de los pobres. **Debieran ser apartadas para esta obra mediante la oración y la imposición de las manos.** En algunos casos necesitarán pedir consejo a los oficiales de la iglesia o al ministro; pero si son mujeres devotas, que mantienen una conexión vital con Dios, serán un poder para bien en la iglesia. **Esta es otra manera de fortalecer y edificar la iglesia. Necesitamos ampliar más nuestros métodos de trabajo.***⁴⁸

Aquí Elena de White aconsejó que Dios está dirigiendo la iglesia en el plan de apartar a mujeres para estas diversas formas de ministerio. Es la voluntad de Dios que la iglesia amplíe sus actividades, ser fortalecida y edificada ordenando a mujeres y hombres para que sirvan en las diversas formas de ministerio evangélico y para brindar atención a las necesidades mentales, físicas y espirituales de otros. En este contexto la ordenación consiste en pedir la bendición de Dios sobre los individuos y afirmar su ministerio para la iglesia.

Algunos han argumentado que puesto que Elena de White no usa la palabra ordenación en estos dos ejemplos, no debiera suponerse que ella se está refiriendo a la ordenación al ministerio, sino que se refiere solo a una clase de afirmación espiritual de un tipo inferior de ministerio, como la obra de las diaconisas en las iglesias locales. Aunque esto puede haber sido el caso en sus días, en la mayoría de las iglesias adventistas hoy estos tres tipos de ministerio que ella menciona son hechos usualmente por pastores o ancianos varones ordenados,

dependiendo del tamaño de la congregación.

En ambos ejemplos, Elena de White usa las mismas palabras que Lucas usó en Hechos 13 para describir la ordenación de Pablo y Bernabé: ellos fueron apartados mediante la oración y la imposición de las manos. (De paso, Lucas tampoco usa la palabra ordenación.) En su reflexión sobre la ordenación de los primeros ministros adventistas sabatarios, ella no usa la palabra ordenación pero se refiere a apartar y comisionar; sin embargo, naturalmente aceptamos que ella se está refiriendo a la ordenación. Si Elena de White puede describir estos eventos como ordenación, podemos ciertamente decir que en su referencia a los médicos misioneros y las mujeres que son apartados con oración e imposición de manos también se refiere a la ordenación. Lo que aquí importa no es si un evento es una ordenación y el otro no, sobre la base de la presencia o ausencia de la palabra ordenación en sus escritos; todos se refieren al mismo rito de la imposición de las manos. En vez de limitar nuestra comprensión de lo que es la ordenación y para quienes es válida, necesitamos ampliar nuestra comprensión para incluir una variedad de significados y circunstancias así como Elena de White nos invitó a hacerlo. Y, además, su comentario respecto a la ordenación de médicos misioneros está declarando obviamente que en su mente hay solo una clase de imposición de manos: “Por lo tanto, el [médico misionero] debiera ser apartado tan sagradamente para su obra *como lo es el ministro del evangelio*”. Todos estos comentarios nos dan el cuadro de que el uso no sacramental y funcional de la palabra ordenación de Elena de White se describe mejor mediante las palabras afirmación y comisión que por la palabra ordenación cargada con significado sacramental. Así, con este contexto y significado en mente, su visión de la imposición de las manos puede incluir e incluye a ambos géneros.

Estas dos declaraciones también apoyan lo que vimos antes, que para Elena de White el ministerio debe entenderse en términos amplios y no puede limitarse solo a la obra de un predicador itinerante o a un pastor de iglesia. Antes, en nuestra discusión de sus comentarios sobre la necesidad de tener a más mujeres uniéndose al ministerio con sus esposos y su invitación a las mujeres a ser educadas para el ministerio, sus declaraciones son claras de que si uno predica una serie de reuniones evangelísticas o da un sermón el sábado de mañana, da estudios bíblicos en los hogares, o visita a familias con necesidades, todas estas actividades se califican como ministerio evangélico o pastoral. Ella invitaba y urgía tanto a hombres como mujeres a estar involucrados en el ministerio. Ella entendía que estas mujeres “son reconocidas por Dios como siendo tan necesarias para el trabajo del ministerio como sus esposos”.⁴⁹ Por consiguiente, ella aprobó su labor en el ministerio evangélico, y dijo: “Vez tras vez el Señor me ha mostrado que las mujeres maestras son tan grandemente necesarias para hacer la obra para la cual las ha asignado como lo son los hombres”.⁵⁰ Elena de White urgía a la iglesia a reconocer el llamado de Dios a las mujeres mediante la imposición de manos de modo que el ministerio de la iglesia pudiera ser más diversificado y completo tanto en su mensaje como en su misión. Este cuadro está también enmarcado en el contexto de misión. Ella estaba apasionada por la salvación de los perdidos y sentía fuertemente que todos los hombres y mujeres adventistas fuesen activos en todas las facetas del ministerio. Mientras su interés era misiológico (cumplir la misión de la iglesia), el nuestro se ha vuelto eclesiológico (determinar quién tiene autoridad en la iglesia).

Algunos pueden considerar que estos pensamientos son en cierto modo radicales y representan una ruptura con la enseñanza del Nuevo

Testamento sobre la ordenación de diáconos, ancianos y pastores. Sin embargo, lo que le permitió a Elena de White ver la imposición de las manos en este sentido más amplio es su punto de vista no sacramental, pero sí funcional de la ordenación. Aunque esto simboliza la entrega de autoridad de la iglesia, la ordenación no tiene principalmente el propósito de conceder autoridad; nuestra denominación, las reuniones de iglesia, los comités y las juntas hacen esto. La ordenación afirma los dones espirituales que Dios le ha dado a una persona e invita las bendiciones de Dios sobre el ministerio de esta persona. Tal afirmación, en su punto de vista, incluye a hombres y mujeres y no ha de limitarse a diáconos, ancianos y pastores. La organización de la iglesia debe adaptarse a las necesidades de la iglesia doquiera esté ubicada en el mundo de modo que todos puedan oír el mensaje de salvación de Dios en su propia lengua y cultura. La ordenación y la imposición de las manos es un medio para bendecir a la gente en el ministerio y para animarlos a cumplir su ministerio con la afirmación de la iglesia. Ella no vio la ordenación como un sacramento para ser dado solo a unos pocos hombres en la iglesia, que forman una cohorte o casta de ministros espiritualmente dotados y que tienen autoridad en forma exclusiva para dirigir la iglesia.

Una anécdota adicional ilustra aun más el punto de vista no sacramental de Elena de White sobre la ordenación. En 1873, John Tay se unió a la Iglesia Adventista y pronto se sintió llamado por Dios para ofrecer su tiempo como misionero voluntario en el Pacífico Austral. En 1886, desembarcó en la isla de Pitcairn y por gracia de Dios tuvo éxito convirtiendo a toda la población. Pero al no ser un ministro ordenado, no se lo autorizó a bautizar a la gente de la isla que había aceptado los mensajes de los tres ángeles.⁵¹ Diez años más tarde, Elena de White comentó sobre este evento y dijo lo siguiente:

Antes que limitar la ordenación solamente a hombres, sus comentarios abren la puerta para que las mujeres sean también ordenadas.

Otra cosa que quiero decirles que sé por la luz que me ha sido dada, es que ha sido un gran error que salieron hombres, sabiendo que son hijos de Dios, como el Hermano Tay, [que] fue a Pitcairn como un misionero para trabajar, [pero] ese hombre no se sintió en libertad para bautizar porque no había sido ordenado. Esto no es algo dispuesto por Dios; es un arreglo del hombre. Cuando hay hombres que salen con la carga del trabajo y traen almas a la verdad, esos hombres están ordenados por Dios, [aun] si [ellos] nunca hayan tenido ningún tipo de ceremonia de ordenación. Decir que no bautizarán cuando no hay ningún otro, [es un error]. Si hay un ministro al alcance de la mano, está bien, entonces debieran buscar al ministro ordenado para que realice el bautismo, pero cuando el Señor trabaja con un hombre para que traiga a un alma aquí y allá, y no saben cuándo vendrá la oportunidad para que estas preciosas almas puedan ser bautizadas, él no debiera hacer preguntas sobre el asunto, debiera bautizar a esas almas.⁵²

Es un comentario interesante de Elena de White decir que la idea que solo un ministro ordenado puede realizar el bautismo, aun en circunstancias especiales, “no es algo dispuesto por Dios; es un arreglo del hombre”. Quizás ella respondió a lo ocurrido en forma muy enérgica. Con todo, hay algo en su comprensión del ministerio y la ordenación que le hace a ella decir esto. En este caso, el ministerio es visto como no jerárquico y la ordenación como una afirmación de la ordenación espiritual hecha

antes por Dios. Su pasión por salvar a los perdidos es grande y las limitaciones humanas de la iglesia sobre lo que un laico puede hacer no debiera obstaculizar la salvación de las almas. Si hay dichas limitaciones, aun como para impedir el bautismo en la ausencia de un ministro ordenado, son el “arreglo del hombre”.

Admitamos, para ser justos, que ella apoyó el principio más amplio de la unidad y el orden de la iglesia, y concordó en que la ordenación funciona como un rito para mostrar que los ministros reciben autoridad para trabajar para la iglesia. Pero si la ordenación es vista como una manera para establecer cierta jerarquía a fin de mantener a los laicos en sus lugares más bajos, es obvio aquí que ella no apoyó dicho punto de vista. Ella objetó la idea de que *solo* los ministros ordenados pueden representar a la iglesia como sus derechos y funciones exclusivos. Vio claramente en su mente que el vínculo entre la ordenación y conceder autoridad de la iglesia es en cierto modo algo fluido y la ordenación es más semejante a facultar a alguien para hacer el servicio de Dios para la iglesia.

4. CONTEXTO Y HERMENÉUTICA

La cuestión de la ordenación de la mujer es también una cuestión de hermenéutica y cómo entendemos la relevancia y la naturaleza autoritativa de los escritos de Elena de White sobre este asunto. Hasta el momento he tratado de presentar su comprensión amplia del ministerio con sus funciones y tareas multifacéticas, y su amplia comprensión de la ordenación como una función de la iglesia para afirmar y facultar a hombres y mujeres para diversas formas de ministerios y responsabilidades. Estos puntos de vista del ministerio y la ordenación abren avenidas que el sacramento católico tradicional de la ordenación no puede conceder.

Es verdad que Elena de White no dijo específicamente que las mujeres podían ser ordenadas para llegar a ser pastores de iglesias o presidentes de

asociación. Pero la interpretación de sus escritos debe hacerse dentro de las circunstancias y tiempos en los cuales ella escribió. En las postrimerías del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, las mujeres en general no ocupaban funciones de liderazgo en las iglesias y en la sociedad. Sin embargo, ella animaba a las mujeres a ser activas en una multitud de funciones y ministerios, y creía que con la debida educación, las mujeres podían ocupar “cualquier posición de confianza”.⁵³ Por lo tanto, limitar nuestras prácticas corrientes a solo lo que la iglesia concedía en sus días no está de acuerdo automáticamente con su pensamiento.

La interpretación de los testimonios y escritos de Elena de White no puede ser estática porque debemos comprender los tiempos y circunstancias que la indujeron a decir lo que dijo, y aprender de ello principios que guíen nuestro pensamiento y acciones hoy. Una declaración escrita hace muchos años puede no tener necesariamente la misma fuerza y relevancia hoy como la tuvo entonces. Al intentar explicar cómo usar sus escritos, ella declaró en 1911 que el contexto de su pensamiento es muy importante: “Respecto a los testimonios, nada es ignorado; nada es puesto a un lado; pero tiempo y lugar deben considerarse”.⁵⁴

Un ejemplo de esto es la cuestión de la debida edad para entrar en la escuela, una idea debatida entre los adventistas un centenar de años atrás. En 1872, Elena de White había escrito que “los padres deberían ser los únicos maestros de sus hijos hasta que estos hayan llegado a los ocho o diez años de edad”.⁵⁵ Muchos adventistas tomaron esta declaración como una regla invariable para la edad de ingreso en las escuelas adventistas del séptimo día y cuando en 1904, a su regreso a los Estados Unidos, su hijo W. C. White y su esposa Ethel desearon inscribir a sus hijos de corta edad en la escuela que acababa de establecerse en St. Helena, California,

la administración de la escuela se negó a aceptar a sus hijos sobre la base de la declaración de Elena de White. Cuando se le preguntó en cuanto a esto ella explicó que cuando ella dio este consejo no había todavía escuelas adventistas y su consejo se refería específicamente a las escuelas [públicas] “comunes”. Los niños menores de 9 ó 10 años no estaban preparados para discernir y resistir las tentaciones que enfrentarían en las escuelas públicas. A medida que el sistema escolar adventista se hacía más extenso, ella aconsejaba a los estudiantes de todas las edades a asistir a las escuelas adventistas doquiera estuviesen disponibles.⁵⁶ Recomendó a usar “sentido común” en este respecto y no convertir sus comentarios sobre la edad de ingreso [a la escuela] en una regla inflexible y así pasar por alto el principio subyacente.⁵⁷

La ordenación de algunos de nuestros pioneros

Esta anécdota ilustra que debemos tomar con cuidadosa consideración el contexto histórico de los escritos de Elena de White antes de llegar a alguna conclusión. Una tendencia muy humana es superponer nuestra comprensión actual de los asuntos sobre declaraciones previas de Elena de White. Permítanme ilustrar un problema serio que veo que ocurre actualmente: a través de los años hemos cambiado nuestra práctica respecto a la ordenación de los hombres pero no hemos estado dispuestos a hacer lo mismo con las mujeres.

George I. Butler llegó a ser presidente de la Asociación de Iowa en junio de 1865 aun cuando no tenía “ninguna experiencia como predicador”. No fue sino hasta junio de 1867 que él recibió una licencia ministerial, y entonces fue ordenado más tarde ese año en septiembre. “Es interesante”, nota Denis Kaiser, “que aun después que él había sido electo presidente de la asociación, la iglesia no vio necesidad de apresurar su ordenación,

como aparentemente no lo vieron como necesario antes de que él comenzase su servicio como presidente”.⁵⁸ Similarmente, Uriah Smith llegó a ser editor de la *Review and Herald* en 1855, secretario de la Asociación General en 1863, y presidente de la Asociación de Míchigan también en 1863, una posición en la que sirvió intermitentemente hasta 1872. No fue ordenado sino hasta 1874.

Los primeros adventistas del séptimo día ordenaban solo a los ministros entre ellos que habían dado evidencia de que eran buenos evangelistas o predicadores itinerantes. La ordenación era un reconocimiento de sus dones y que la iglesia los autorizaba para ser voceros de la verdad. Aquellos que no eran predicadores itinerantes no eran ordenados aun cuando sirviesen a la iglesia en alguna capacidad. A medida que crecíamos en número y diversificábamos nuestros ministerios, el rol de los ministros cambió y aquellos que tenían responsabilidades en la iglesia fueron también ordenados, sin tener en cuenta si habían sido predicadores itinerantes. De modo que nuestra práctica de la ordenación de los hombres ha evolucionado desde el tiempo de Elena de White para abarcar otras formas más de ministerio masculino.

La ordenación de W. W. Prescott en 1889 es una ilustración de ese desarrollo. Prescott nunca había trabajado como pastor o evangelista, sin embargo durante su servicio como presidente del Battle Creek College y secretario de educación de la Asociación General, los dirigentes de la iglesia notaron los frutos de su trabajo educacional y su poderosa capacidad como predicador. Se convencieron de su llamamiento divino y decidieron ordenarlo en 1889. Buscó el consejo de Elena de White acerca de sus dudas y si debiera aceptar la ordenación. “Si él pudiera servir la causa de Dios mejor recibiendo la ordenación y las credenciales”, conjeturó ella, “sería mejor” para él ser ordenado.⁵⁹

Debiéramos notar que las elecciones de Butler y Smith para sus funciones probablemente no serían permitidas hoy con nuestros reglamentos de iglesia actuales. Pero, con toda honestidad, ese no es un juicio o interpretación histórica enteramente justa. Si los pastores Butler y Smith estuvieran trabajando para la iglesia hoy, habrían sido ordenados en el momento en que se les pidiera servir en sus funciones o serían ordenados inmediatamente después de ser votados en una función. Nuestros tiempos y prácticas son diferentes de los de nuestros pioneros y no podemos hacer comparaciones y enlaces directos. Podemos aprender del pasado pero nuestro presente es diferente. Quien recibe la ordenación hoy se basa en nuestra comprensión actual del ministerio y esto es diferente de lo que nuestros pioneros entendieron que ha de ser el ministerio y por lo tanto quién puede ser ordenado. Esto también indica que a medida que maduramos estamos siguiendo las huellas de muchas otras denominaciones, y estamos dando más y más atención a estructuras de la iglesia y a roles eclesiásticos, a quién tiene autoridad dentro de una jerarquía. Nuestros pioneros no tenían esta preocupación al principio.

Si esto es lo que sucedió con el desarrollo de la práctica de la ordenación para hombres en el ministerio, ¿qué diremos del desarrollo de la práctica de la ordenación para mujeres en el ministerio? ¿Por qué dicho desarrollo debiera permanecer estancado? En 1895, Elena de White recomendó la ordenación de mujeres que estaban involucradas en la visitación a los enfermos, velando por los jóvenes y ministrando a las necesidades de los pobres. Aunque algunos han argüido que esta ordenación se refería al rol limitado de una diaconisa en los días de Elena de White, los hombres que desempeñan las mismas funciones hoy son actualmente ordenados como ministros o ancianos. En las décadas de 1860 y 1870, los hombres que hacían esas mismas actividades en iglesias

locales habrían sido también ordenados como diáconos. Pero ahora son ordenados como ancianos y ministros. ¿No debiéramos también ordenar a las mujeres como ministros o ancianos si hacen las mismas funciones que sus colegas masculinos? Si es posible permitir el desarrollo de la práctica de la ordenación para los hombres, ¿por qué no permitir lo mismo para las mujeres? Estas son preguntas serias que deben tomar en consideración el contexto histórico de los escritos de Elena de White y nuestro propio contexto actual.

Si Elena de White estaba tan dispuesta a animar a las mujeres en diversas formas de ministerio en las décadas de 1890 y 1900, en una sociedad y contexto en el cual no se animaba a las mujeres a hacerlo, es porque ella creía en un ministerio amplio que abarcara a ambos géneros para advertir a un mundo moribundo en cuanto a la pronta venida de Cristo. Mientras ella no estaba preocupada con el movimiento de su tiempo de los derechos de las mujeres, estaba interesada en que todos los adventistas se uniesen para esparcir el Evangelio. Y limitar hoy lo que las mujeres pueden hacer en la iglesia sobre la base de lo que la iglesia solo permitía a las mujeres hacer en sus días o sobre la base de las opciones limitadas para el ministerio que ella ofrecía a las mujeres en aquellos años es tomar sus comentarios fuera de contexto, un contexto en el cual ella estimuló enfoques progresivos e innovadores para el ministerio. Antes que limitar la ordenación solamente a hombres, sus comentarios abren la puerta a las mujeres para ser ordenadas también.

Interpretación de C. C. Crisler

En marzo de 1916, unos pocos meses después que Elena de White murió, su secretario, C. C. Crisler recibió una carta de una Hna. Cox en Texas preguntándole por la opinión y consejo de Elena de White respecto a la ordenación de las mujeres como

se hace referencia en el artículo de julio de 1895 en la *Review and Herald*.⁶⁰ Aunque no se atrevía a interpretar lo que Elena de White quiso decir, se aventuró a decir que “este artículo publicado en la *Review* no se refiere a la ordenación de las mujeres como ministros del Evangelio, sino más bien alude a la cuestión de colocar aparte, para deberes especiales en iglesias locales a mujeres temerosas de Dios [como diaconisas] en aquellas iglesias donde las circunstancias demandan dicha acción”. Añadió que “la Hna. White, personalmente, fue muy cuidadosa acerca de expresarse de cualquier manera sobre la conveniencia de ordenar a las mujeres como ministros del Evangelio. Ella a menudo ha hablado de los peligros a los que dicha práctica general expondría a la iglesia de parte de un mundo en oposición... Esto no es sugerir, mucho menos decir, que ninguna mujer es idónea para dicha labor pública, y que ninguna debiera ser ordenada; es simplemente decir que hasta donde mi conocimiento se extiende, la Hna. White nunca animó a los oficiales de iglesia a apartarse de las costumbres generales de la iglesia en estos asuntos”.⁶¹

Los comentarios de Crisler son interesantes en una cantidad de maneras. Primero, se abstiene de usar la palabra ordenación para referirse a esta actividad, llamándola simplemente, como lo hizo Elena de White, colocar aparte y esto explica mucho la ausencia de la palabra ordenación en este consejo. Él también describe a estas mujeres como haciendo el trabajo de diaconisas en algunas iglesias locales donde serían puestas aparte. Esto en sí mostraría que estas mujeres estaban emprendiendo una nueva clase de ministerio no realizado hasta entonces por la diaconisa promedio. Otro comentario que sobresale es la opinión de Crisler de que Elena de White no animaba a los oficiales de iglesia a apartarse de las costumbres generales de la iglesia sobre esta práctica y que ella estaba preocupada por lo

que diría la gente sobre una práctica poco común. Elena de White tenía cuidado de que la iglesia no se expusiese a “un mundo en oposición”. Aunque él puede haber estado enterado de alguna información que ya no tenemos, no hay evidencia de que Elena de White aconsejó a dirigentes de la iglesia a no ordenar ministros mujeres. También Crisler creía que la ordenación de mujeres al ministerio no había estado en la agenda de Elena de White porque ella temía lo que el mundo diría o que algunas iglesias usarían esta nueva práctica como una manera de desacreditar el mensaje adventista.

La descripción de Crisler del rol vacilante de Elena de White o de su defensa moderada de algunos problemas es exacta. Mientras que era una reformadora inflexible en algunos problemas sociales (por ej. temperancia y educación), en algunas otras áreas ella se expresaba con mucha moderación, no queriendo levantar oposición meramente por causa de ello. Cuando abogaba en pro de un estilo particular de reforma del vestido en la década de 1850, enfrentó alguna oposición y ridículo que la hizo retroceder de su causa. En este asunto ella fue cuidadosa y mesurada, y no deseó que el mensaje de la reforma de salud fuese secuestrado por una cuestión secundaria. Su reforma ridícula del vestido fue finalmente descartada no porque no era buena idea, sino porque era demasiado radical para algunas personas. La gente hizo burla de ello y descartó sus consejos. Lo que interesaba era que las mujeres estuvieran mejor vestidas; el estilo y la forma del vestido eran secundarios. Lo mismo puede decirse de su defensa de la participación de las mujeres en el ministerio. Ella no estaba interesada en deponer a los hombres de los roles tradicionales que habían tenido en la familia, la iglesia y la sociedad. Su pensamiento naturalmente insinúa que a causa de sus roles en la familia y sociales, los esposos/padres tenderán predominantemente a trabajar fuera

del hogar y abundarán más en roles de liderazgo, mientras que las esposas/madres tenderán a cuidar del hogar y de los niños, y se involucrarán menos en la iglesia y la sociedad. Sin embargo, este arreglo tradicional no impidió que algunas mujeres ocupasen diversas posiciones en el ministerio, aun posiciones administrativas, durante el tiempo de Elena de White.⁶²

Dadas las restricciones sociales y familiares de su tiempo, es aun notable que Elena de White pudo recomendar que más mujeres participasen en el ministerio activo y en la diseminación del Evangelio. Si alguna vez hubo una estructura social y familiar ideal es probable que sea la que vemos en sus escritos. Pero los tiempos han cambiado enormemente. Hoy, en los Estados Unidos, el modelo familiar ideal de un padre que trabaja fuera del hogar para suplir las necesidades de su familia mientras que la madre queda en la casa para cuidar a los hijos, se hace cada vez más escaso. Las familias de un solo ingreso tienen mucha dificultad para sobrevivir en nuestras condiciones económicas y expectativas del estilo de vida. Lo que encontramos en cambio en nuestras iglesias son más y más unidades familiares de padres solos, familias multigeneracionales, y familias fusionadas. Las mujeres solas (nunca casadas, divorciadas o viudas) forman un segmento grande de nuestras congregaciones. Las apelaciones de Elena de White para que más mujeres participen en toda forma de ministerio son aun más relevantes y significativas. Nuestro contexto requiere que haya más mujeres en el ministerio.

El hecho de que Elena de White pudo recomendar que se apartara a médicos misioneros y a mujeres involucradas en el ministerio indica que la iglesia debiera abrirse para que haya más mujeres en el ministerio. La ordenación de mujeres en la Iglesia Adventista es por esto posible porque ella entendió la ordenación como una oración de bendición

divina, como una forma de afirmación de los dones espirituales de uno, y como una comisión para cumplir una misión. De hecho, ya hemos estado ordenando a mujeres al ministerio: lo llamamos comisionar. Basados en la comprensión de Elena de White de la ordenación podemos concluir que no hay diferencia entre los dos ritos, son uno y el mismo. El apartar a alguien mediante la imposición de las manos y la oración es un medio para comisionar a alguien para el ministerio. La iglesia decide qué autoridad acompaña a ese ministerio, qué es el ministerio, y las calificaciones de la persona para cumplirlo. No es el rito de ordenación lo que determina esos factores.

5. HAY LUGAR PARA LA DIVERSIDAD

Una última área de reflexión teológica sobre los escritos de Elena de White que quisiera ofrecer es en cuanto a la posibilidad de la diversidad de pensamientos, opiniones y prácticas por los que ella abogó en su vida y ministerio. Tenemos una historia en la cual existe margen para la diversidad dentro de la Iglesia Adventista.

Este año marca el 125° aniversario de la sesión de la Asociación General de 1888 en Minneapolis, Minnesota. Lo que más recordamos acerca de esta sesión son los debates cáusticos antes y durante esta sesión. Se discutió sobre dos asuntos principales: la identidad de la ley a la que Pablo se refirió en Gálatas 3:24 y la identidad de las diez tribus del norte de Europa que cumplieron el fin de la profecía de Daniel 7. Algunos dirigentes y pioneros de nuestra iglesia sentían que la Iglesia Adventista no podía cambiar sus enseñanzas sobre estos temas. Otros sentían que convenía que los adventistas fuesen fieles a la Escritura y la historia y que proveyeran interpretaciones más exactas de estos dos pasajes.

Ambos lados de esta controversia deseaban que Elena de White proveyera la interpretación

definitiva y así se cerraran los debates. Pero ella se negó a hacer eso y objetó dicho uso de sus escritos. En cambio ella rogó a los delegados que estudiaran sus Biblias y llegasen por sí mismos a algunas conclusiones. Al final ella comentó que estos dos asuntos no eran doctrinas claves, “decisivas”, de la Iglesia Adventista y que era posible una diversidad de opiniones. Lo que para ella importaba más era la exhibición de un espíritu correcto, cordial y gentil entre los delegados y unidad en la misión de la iglesia.⁶³

Otra disputa semejante ocurrió alrededor de 1910 respecto a la interpretación de la palabra “diario” en la profecía de Daniel 8:11-13 (Nueva Versión Internacional). Nuevamente, la gente apeló a los escritos de Elena de White para resolver el problema y de nuevo ella se negó a hacerlo. No creía que este asunto fuese un “requisito de aceptación” y no pensaba que sus escritos proveyeran una interpretación exegética del pasaje. Como las otras controversias en 1888, su preocupación principal tenía que ver con la desunión, el rencor, el tiempo empleado en el debate, y la distracción que causaba del evangelismo.⁶⁴

Encuentro que estas dos controversias nos dan un paradigma para el uso de los escritos de Elena de White en la interpretación de la Escritura y también muestran que su interés estaba primariamente concentrado en la unidad y la misión de la iglesia en vez de enfocarse en asuntos divisorios, secundarios. No puedo sino reflexionar en cuanto a lo que ella diría hoy respecto a nuestro uso de sus escritos para procurar apoyo para un lado o el otro de nuestro debate sobre la ordenación. Finalmente, también aprendo de estas discusiones que Elena de White dio lugar a la diversidad de pensamiento para preguntas que ella sentía que eran secundarias y creencias doctrinales no claves de nuestra iglesia.

Podrían darse muchos otros ejemplos de cómo se

ha dado lugar a la diversidad. Podríamos reflexionar en la enseñanza de la iglesia sobre el vegetarianismo y la importancia que Elena de White le dio; aun ese consumo de carne debe por último ser descartado en el fin del tiempo, sin embargo es permitido por flexibilidad y elecciones personales.⁶⁵ Yo ya he aludido a la edad de ingreso a la escuela y quién puede realizar bautismos en circunstancias especiales. Podríamos hablar sobre el rol crucial de una madre en el hogar al criar y cuidar a sus hijos,⁶⁶ sin embargo ella misma se permitió excepciones y, por cinco años, dio la responsabilidad de criar a su primer hijo Henry a una familia de confianza mientras ella y su esposo predicaban los mensajes de los tres ángeles. Ella no se sentía bien al respecto, pero entendía que Dios la llamaba a hacer este sacrificio.⁶⁷ En cierta medida, las circunstancias y el contexto personal permitieron excepciones y diferencias de opiniones y prácticas.

Entiendo que permitir excepciones puede no ser considerado algo bueno porque hay una fuerte tendencia entre los adventistas a pedir uniformidad de creencias y prácticas. A veces tendemos a hacer esto cuando se trata de asuntos y creencias secundarios. Al mismo tiempo es difícil encasillar a Elena de White cuando se trata de la conducta de otros. Parece haber una excepción a reglas absolutas: se enseñan blancos, valores e ideales, pero a menudo son desplazados o ajustados por las realidades de la vida.

Cuando se trata del rol ideal asignado a las mujeres en la familia, la iglesia y la sociedad, hay ideales que ella enseñó, y luego a veces está la realidad de una circunstancia y contexto particular. Una de las enseñanzas más prominentes de Elena de White es su insistencia en que tanto hombres como mujeres estén involucrados en el ministerio evangelístico, pero los niños en el hogar pueden interferir con el ministerio de la mujer. Un ejemplo tal es el caso

de Isaac y Adelia Van Horn quienes fueron casados por Jaime White en 1865. Poco después de su casamiento fueron como una pareja misionera pionera a Washington y Oregon. Elena de White se chasqueó cuando ellos comenzaron a tener hijos porque esto interfería con su ministerio conjunto.⁶⁸ Muchos años más tarde, ella les recordó las palabras de Jaime en su boda: Recuerdo las palabras de mi esposo cuando ustedes fueron enviados a este nuevo campo. Fueron las siguientes: “Isaac y Adelia, Dios quería que ustedes entrasen juntos en este nuevo campo, en forma unida en el trabajo. No confiaría que tú, Isaac, estuvieses solo donde podrías carecer del apoyo financiero de la causa. Adelia te ayudará con su tacto comercial donde estarías más inclinado a ser complaciente y no concienzudo en el trabajo. Adelia será tu buena [compañera] para estimularte para tener energía. Los dos harán una perfecta unidad. Dios quisiera tener a Adelia en el campo. Él quisiera que ustedes trabajaran juntos lado a lado, porque el Señor ha mostrado que esta era su voluntad. Podemos pagarles mejores salarios, con la ayuda de Adelia, que si trabaja solo. El Señor los bendecirá juntos”.⁶⁹

Elena de White luego continuó, al escribirle a Isaac, “Dios no ordenó que tú sacaras a Adelia del campo. Dios no ordenó que acumulases preocupaciones de familia para salir del campo”. De cualquier manera que interpretemos esta situación. Elena de White deseaba que ambos, Isaac y Adelia, estuviesen involucrados en el ministerio, y los talentos de Adelia eran particularmente necesarios en este contexto misionero. Elena de White sentía que los Van Horn no habían sido fieles a su llamado al tener hijos tan pronto después que entraron juntos en el ministerio. A veces se necesitan excepciones a los ideales de una familia.

Algunas personas elaboran esquemas intrincados de interpretación de los escritos de Elena de White

para categorizar los blancos, ideales y valores que ella abrazó respecto a las mujeres en general y para imponer un límite sobre lo que las mujeres pueden hacer en la iglesia hoy. Están aquellos que abogan que las familias, la vida de la iglesia y la sociedad debieran hoy seguir la misma disposición que Elena de White experimentó en sus días, o presenció en sus visiones y escribió al respecto en sus escritos. Este gran esquema e ideal se basa a veces en una comprensión de la relación entre las personas de la Deidad de que Jesús estaba sometido al Padre y así implicando que hay un valor intrínseco para algunas personas en la iglesia y la sociedad para estar sometidas a otros. Lo mismo ocurre con el rango y la jerarquía de los ángeles en el cielo.⁷⁰

Elena de White vio en sus visiones todas estas hermosas e inspiradoras escenas de ángeles. Ella escribió sobre el orden y la armonía que vio en el cielo lo que le dio sus razones para abogar por el orden y la armonía en la temprana organización de la Iglesia Adventista.⁷¹ Sin embargo ella instó a la participación de todas las personas en la vida de la iglesia, reprendió a aquellos escogidos y destinados a trabajar por la iglesia que usaban una forma de poder real para conseguir lo que querían y desplazar a otros de la participación en la vida de la iglesia. Ella condenó el uso de poder y autoridad sobre la base de la posición jerárquica de uno en la iglesia; nadie tiene un rango o posición intrínseco que lo coloca como superior a otros. Mientras que ella afirmaba puestos de liderazgo para facilitar las operaciones útiles y apropiadas de la iglesia, y para evitar la anarquía, la confusión y las falsas enseñanzas, una forma de jerarquía que desplaza, suplanta o controla a otros no está tolerada en sus escritos. Y ella nunca usó alguno de estos conceptos para limitar lo que las mujeres pudieran hacer en la iglesia.

En cualquier organización social, inclusive las iglesias, hay un elemento conservador que impide

desarrollos que parecen eliminar formas tradicionales de hacer las cosas. Para muchos, está bien dejar las cosas como están. Pero también hay un elemento progresivo que desea ver que las cosas cambien a fin de ver progreso cuando las cosas comienzan a estancarse. De modo que hay una tensión entre tendencias tradicionalistas y tendencias progresistas. Ninguna de las dos es mala. Pero una organización debe mirar cuidadosamente a su pasado y no idolatrarlo o fosilizarlo si la organización ha de continuar siendo relevante en su contexto constantemente cambiante.

Como yo lo veo, la misión de nuestra iglesia ha sido por más de 150 años predicar el mensaje de los tres ángeles al mundo y preparar a un pueblo para el pronto regreso de Cristo. Con esa finalidad y con ese propósito, Elena de White comprendió que todos los adventistas deben estar involucrados en esta misión, tanto hombres como mujeres, laicos y pastores ordenados, jóvenes y viejos —todos tienen un rol que desempeñar en esta gran misión. A través de su ministerio ella animó y urgió a hombres y mujeres a estar involucrados.

Como también lo veo, la inclusión de mujeres en el ministerio solo facilitará la terminación de nuestra misión. Pensar que solo hombres ordenados al ministerio pueden hacer algo de este trabajo, o que solo los hombres pueden tener un lugar o un rol que desempeñar en la realización de algunas partes de esta misión, es para mí un enfoque tradicionalista de nuestra misión que solo obstaculizará aquello para lo cual existimos. No creo que Elena de White aprobaría esto en este día y en estos tiempos en muchas partes del mundo. Quizás ella diría que estamos obstruyendo el rol y el ministerio de las mujeres al negar que sean ordenadas, y que es injusto hacer que hagan todo el trabajo y no tener la bendición de la iglesia para hacerlo. Ella dijo lo mismo sobre la injusticia de la escala de pago para las mujeres

mientras vivía en Australia. Su propia vida y ministerio permitieron una diversidad de opiniones sobre muchos problemas y asuntos. Ella permitió excepciones a algunas reglas e ideales cuando el contexto lo demandaba.

En 1892, ella declaró: “No podemos por consiguiente tomar la posición de que la unidad de la iglesia consiste en ver cada texto de la Escritura en la mismísima luz. La iglesia puede aprobar resolución tras resolución para sofocar todos los desacuerdos de opiniones, pero no podemos forzar la mente y la voluntad, y así erradicar los desacuerdos. Esas resoluciones pueden encubrir la discordia, pero no pueden suprimirla y establecer un perfecto acuerdo”.⁷²

CONCLUSIÓN

En este documento he intentado construir una armazón teológica en base a escritos de Elena de White y su contexto para comprender primero qué son el ministerio y la ordenación y luego cómo esto puede permitir la ordenación de la mujer. Esta armazón está construida sobre lo que ella creyó que es el rol y la misión de la iglesia, que todos los cristianos tienen un rol que desempeñar en el cumplimiento de esta misión, y que las mujeres tienen un rol esencial en la iglesia.

Encontramos muchas ideas fundamentales en sus escritos respecto a lo que ella entendía que significa la ordenación. Primero, todos los creyentes están espiritualmente ordenados por Dios para participar en la misión de la iglesia. Esta es la calificación fundamental para el servicio cristiano; cada cristiano es intrínsecamente un siervo de Dios. Esto no reemplaza los roles específicos de los oficiales y pastores de iglesia, pero indica que el ministerio es inclusivo. Esta ordenación espiritual va hasta el punto de permitir a cualquier cristiano bautizar a alguien cuando

circunstancias especiales lo demanden.

Ideas significativas sobre la ordenación aparecen en el comentario de Elena de White sobre la historia de la ordenación de Pablo y Bernabé en Hechos 13. Primero, ella reconoció que hay un llamado y un nombramiento antes de que la iglesia ordene a alguien, y que la ordenación es un reconocimiento público de ese nombramiento divino previo.

Segundo, ella también declaró que el rito de ordenación no califica en sí mismo a alguien para un oficio o tarea; esta calificación ya ha ocurrido a través de la obra del Espíritu Santo en la vida y el ministerio de uno, y a través de una buena educación; antes bien, la ordenación debe ser entendida como un tipo de nombramiento para un oficio o una tarea y como un reconocimiento de que esta persona tiene la autoridad para cumplir esa tarea. Tercero, la ordenación es también un rito durante el cual la congregación pide a Dios que otorgue su bendición sobre la persona escogida. Cuarto, la ordenación es para una obra específica y no es su propósito calificar “inmediatamente” a alguien “para cualquiera y para toda obra ministerial”. Esto significa que hay lugar para diversas clases de imposición de manos, para diversas clases de trabajo, ministerios, funciones u oficios, cada uno con responsabilidades específicas y, por lo tanto, con la correspondiente autoridad.

La recomendación de Elena de White para que haya una ordenación para misioneros médicos y mujeres en el ministerio se basa en su comprensión de que el ministerio evangélico es una actividad abarcante y que no se limita a lo que los pastores hacen por la iglesia. En estas recomendaciones, que no encuentran su precedente en la Escritura, ella invita a la iglesia a ampliar su comprensión del ministerio y compara la ordenación de los médicos misioneros a la de un pastor. En este contexto, Elena de White comprendía la ordenación como una forma de afirmación o de encomendar para una

misión. Por lo tanto, con este contexto y significado en mente, su punto de vista de la imposición de las manos puede ser y es incluyente de ambos géneros. Todas estas ideas nos hacen ver que Elena de White comprendió la ordenación como una ordenanza al servicio de la iglesia para comisionar a las personas en diversas clases de ministerios y responsabilidades, y para pedir la bendición de Dios sobre su ministerio. No hay indicación en sus escritos de que el rito de ordenación debiera limitarse solo a hombres o que debiera usarse para establecer cierto tipo de jerarquía en la iglesia. Ella nunca se refirió a textos claves como 1 Corintios 14:33-35 ó 1 Timoteo 2:12 para limitar el ministerio de la mujer en la iglesia. Conceptos teológicos como la primacía masculina en la iglesia, la subordinación de Jesús al Padre o la jerarquía de ángeles en el cielo nunca se usan en sus escritos para impedir a las mujeres que ocupen algunas formas de ministerio que solo serían accesibles a hombres. Ella promovió enfáticamente la participación de mujeres en todas formas de ministerio.

Elena de White reconocía que existía diversidad de pensamiento y práctica en muchas áreas de la vida personal y de la iglesia, en creencias y conducta. Pienso que todos estamos de acuerdo en que la ordenación no es una creencia clave, fundamental de la Iglesia Adventista. En ese caso, podemos

aceptar diferencias de opiniones y prácticas. En vez de dividirnos sobre este asunto, debiéramos seguir adelante con la misión de nuestra iglesia.

Me parece que la esencia de nuestra discusión actual es si las mujeres en el ministerio debieran tener la misma autoridad que tienen los hombres. En muchas funciones ellas ya la tienen y nosotros las comisionamos (ordenamos) para hacerlo así. Basados en escritos de Elena de White interpretados dentro de su contexto, hemos seguido su iniciativa y, de acuerdo con nuestras diversas circunstancias culturales y nacionales, hemos dado a la mujer oportunidades para servir en una multitud de funciones del ministerio. La pregunta ahora es si a estas mujeres se les pudiera dar la autoridad para cumplir unas pocas tareas más (ordenar a ancianos de iglesia, organizar o disolver iglesias, servir como presidentes de asociación). Mi lectura de escritos de Elena de White me conduce a formular una simple pregunta: ¿Por qué no? ¿Por qué no darles a las mujeres que trabajan en el ministerio la autoridad para hacer estas otras tareas? ¿Por qué no podemos confiar en que la mujer puede ser tan competente en el desempeño de estas otras funciones? Creo que Elena de White diría todavía que a las mujeres competentes se les puede dar “cualquier puesto de confianza” y ser apartadas para ello. ■



Denis Fortin, Ph.D.

Denis Fortin es un profesor de teología en el Seminario Teológico Adventista. Tiene un doctorado en teología histórica de la Université Laval, Canadá. Fortin es autor de *Adventism in Quebec: The Dynamics of Rural Church Growth* (Andrews University Press, 2004) y coeditor de la *Ellen G. White Encyclopedia* (Review and Herald, 2013).

¿ES BÍBLICA LA TEOLOGÍA DE LA PRIMACÍA?

Los versículos de la Biblia en el Nuevo Testamento a los que a menudo se hace referencia como “los pasajes de la primacía” deben considerarse cuidadosamente y con oración puesto que, como muchos lo notan perceptivamente, las interpretaciones a menudo dicen más acerca de los prejuicios de los intérpretes que de la intención de la Escritura. Emprendemos este breve estudio procurando comprender la Escritura y vivirla fielmente. No nos sorprende que la comprensión de la Escritura es a menudo una tarea desafiante. A veces una nota escrita solo hace dos semanas por una persona amada o un amigo íntimo puede ser mal entendida y requiere una clarificación. Frases escritas hace casi 2,000 años en un idioma que no es el nuestro ciertamente requieren detenimiento y oración cuando buscamos comprenderlas. De modo que procedemos con humildad, agradecidos por un Dios que nos ha hecho a todos una familia. Este documento mostrará que la primacía,¹ como se la entiende con las connotaciones en inglés de [las palabras] gobernante o líder, no está presente dentro de estos pasajes del Nuevo Testamento.

TEOLOGÍA DE ROMA VS. TEOLOGÍA DE PABLO: “¡CÉSAR ES EL GOBERNANTE!” VS. “¡CRISTO ES EL SEÑOR!”

La maravilla de las palabras literales de la Escritura se capta mejor contra el trasfondo del tiempo en el cual fueron escritas. Imagine un mundo donde César reina y todos son vulnerables a sus caprichos. En este mundo el poder es siempre de arriba abajo,

y todas las personas están sujetas a la autoridad de aquellos que están por encima de ellos en la escalera jerárquica. Siempre en la cima está el emperador, seguido de la realeza, la elite de los romanos, los mecenas griegos, los soldados, los mercaderes, los negociantes, los campesinos, los enfermos, los esclavos y los intocables. En un mundo tal, la gente sabe su lugar. Si no, la vida no tiene valor; tales vidas pueden fácilmente ser extinguidas.

Entonces llega una carta a un grupo de cristianos que se reúnen regularmente en casas/iglesias en Éfeso. Ellos son una pequeña minoría en esa gran ciudad, pero tratan de permanecer fieles a Jesús. La carta dice: “Sométanse unos a otros, por reverencia a Cristo” (5:21, NVI),² y continúa para mostrar que Cristo, no el César, debe ser el Señor de sus vidas. Cuando el César es reemplazado por Cristo, ¡una manera nueva de pensar es posible! Los cristianos son llamados a un sentido de responsabilidad mutua entre esposos y esposas, padres e hijos, amos y esclavos (5:22-6:9).

En otra carta dirigida a las casas/iglesias en Filipos, se les presenta a los cristianos este desafío: “Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús” (2:5, RV 1995), y entonces se les recuerda el sacrificio de Jesús mediante palabras dispuestas en un himno (2:8-11):

Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por eso Dios también lo exaltó sobre todas las cosas y le dio un nombre que es sobre todo nombre, para que

en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre.

Aquí está la motivación y la inspiración para otra manera de mirar al mundo. César busca honor y exaltación, aun demandándola de sus súbditos. En contraste, Cristo voluntariamente se convirtió en un siervo sufriente, hasta entró en la tumba y proclamó para siempre mediante sus acciones que la humildad es mejor que el así llamado “poder real”.

Pablo está tan convencido de esta nueva era introducida por Cristo que, en su declaración a las casas/iglesias de Galacia al concentrarse en la centralidad de la fe en Cristo, incluye lo siguiente: “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (3:28). Los hombres judíos —que habían orado habitualmente en la sinagoga agradeciendo a Dios que no habían sido hechos gentiles, esclavos o mujeres— como seguidores de Cristo ya no podían orar esa oración. El desafío de Pablo al rito de la circuncisión refleja su convicción de que una nueva creación había comenzado en Jesús (Gálatas 6:15; Romanos 8; 1 Corintios 15) y que esta incluía a los incircuncisos.

YA NO HAY MÁS JUDÍO O GRIEGO

Pablo se explaya sobre la primera frase, “ya no hay más judío o griego”, en su carta más extensa a los Romanos. “Esta justicia de Dios llega, mediante la

fe de Jesucristo, a todos los que creen. De hecho, no hay distinción, pues todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, pero por su gracia son justificados gratuitamente mediante la redención que Cristo Jesús efectuó” (3:22-24, NVI). Esta carta dirigida a aquellos cristianos que trataban de ser fieles en la ciudad capital del emperador concluye con una lista de veintisiete personas que han de ser saludadas en favor del apóstol. Algunos de los nombres son latinos, otros son griegos y algunos son judíos. Esta lista encarna una diversidad maravillosa, todos incluidos y recordados por Pablo. Él saluda a mujeres judías que sirven como diaconisas y como apóstoles (16:1, 7), un converso muy rico de Corinto llamado Erasto (16:23), hombres griegos que se habían unido a la fe (16:14), dos hombres esclavos (16:22-23), y la lista continúa.

YA NO HAY ESCLAVO O LIBRE

Pablo se extiende en la segunda frase, “ya no hay esclavo o libre”, en su corta carta a los que adoraban en la casa de Filemón y Apia. Usando el estilo retórico de un romano bien educado, Pablo urge a Filemón a cambiar su modo de pensar desde el mundo de César, donde el amo está sobre el esclavo, al reino de Dios, donde Onésimo es el propio hermano en Cristo de Filemón. Aunque Pablo podía demandar ciertas acciones de Filemón (v. 8), más bien quería que Filemón respondiese por sí mismo, sobre la base del amor (v. 9). ¿Trataría Filemón a Onésimo como trataría al propio “hijo” de Pablo, su “corazón”, o como trataría al mismo Pablo (vers. 10,

12, 17, NVI)? ¿Vería Filemón que un compañero creyente debe ser considerado “no ya como esclavo, sino como más que esclavo, como hermano amado”? (v. 16).

NO HAY MÁS VARÓN NI MUJER

Pablo adopta la tercera frase, “no hay más varón ni mujer”, en varias cartas que son ahora parte de las Escrituras cristianas. En

varios lugares dentro de su primera carta a las casas/iglesias en Corinto, Pablo sugiere nuevas formas de entender a la familia. Hombres y mujeres pueden permanecer solteros con su foco de atención en la obra de Dios, en vez de seguir la presión tradicional a casarse (7:25-40). Hombres y mujeres abrieron sus casas como lugares de adoración (16:19), y hombres y mujeres profetizaron (11:4-5). Pablo advierte que, debido a las costumbres y normas culturales (11:16), los hombres debieran mantener sus cabezas descubiertas y las mujeres debieran cubrir su cabello al adorar, puesto que los hogares privados se habían convertido en espacios públicos. Por respeto hacia sus normas culturales del primer siglo, y acogiendo el principio de amar a otros más que a su propia libertad (8:1-13; 10:23-11:1), los hombres debían actuar como actuaban los otros hombres de sus días, y las mujeres debieran actuar claramente como mujeres mientras oran o profetizan (11:3-5). La relación entre Dios y Cristo debía ser el modelo para la relación entre esposos y esposas (11:3).

Al continuar su llamado y advertencias a los miembros de la iglesia en Corinto, Pablo considera la variedad de dones espirituales, y observa que “todas estas cosas las hace uno y el mismo Espíritu,

¿Dice realmente esta carta que las mujeres se salvan engendrando hijos y por otras buenas obras, contradiciendo la profunda convicción de Pablo de que la salvación es solo a través de Cristo?

repartiendo a cada uno en particular como él quiere” (12:11). Se les recuerda entonces a los creyentes que “por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo, sean judíos o griegos, sean esclavos o libres; y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu” (12:13). ¿Por qué no se incluye aquí el pareado “varón o mujer”? ¿Fue el elitismo debido a razones étnicas o a clase social un problema

mayor que el sexismo cuando se vino a ver la distribución de dones, de ahí la advertencia de 12:13? Toda esta sección sobre dones espirituales nunca distingue entre dones para mujeres y dones para hombres (12:1-14:25). A lo largo de toda la sección el enfoque está en la edificación del cuerpo de la iglesia a través de dones que el Espíritu da a todos los miembros, con particular énfasis en el don del amor (13:1-13).

Entonces, ¿por qué se hace esta orden muy específica de que “vuestras mujeres callen en las congregaciones [iglesias]” (14:34)? ¿Se debe a los problemas de hablar en lenguas y de adoración sin orden? Este parece ser el enfoque de la sección (14:26-40). ¿Pero a qué se refiere Pablo en los versículos 14:34-35? ¿El pedido a las mujeres de que les hagan preguntas a sus esposos en la casa (14:35) sugiere que hay un sentido de discusión y conversación animosa (demasiado animosa) mientras están en el culto? Después de decir que “vuestras mujeres callen en las congregaciones”, ¿por qué Pablo entonces pide a los creyentes varones: “¿Acaso ha salido de vosotros la palabra de Dios, o solo a vosotros ha llegado?” (14:36) ¿Pablo realmente cita a otros cuando incluye la frase que “vuestras mujeres callen en las congregaciones”? ¿Cómo comprendieron esta carta los

creyentes en Corinto, y cómo la misma moldeó su adoración y la comunidad de la iglesia? Después de todo, Priscila y Aquila continuarían su ministerio de establecer casas/iglesias en Roma (Romanos 16:3-5), Efeso (1 Corintios 16:19) y Corinto (Hechos 18). El apóstol también afirmaría la iglesia en la casa de Ninfas (Colosenses 4:15), y la que estaba en la casa de Filemón y Apia (Filemón 1-2). La tensión reflejada en 1 Corintios 14 sugiere que la comunidad cristiana experimentaba diversidad de opinión en cuanto a los cambios que vienen cuando Cristo es el Señor en vez del César.

“FUENTE-CÍA” EN VEZ DE PRIMACÍA

Como quiera que uno entienda la situación en Corinto, y por consiguiente las preocupaciones y órdenes de Pablo a lo largo de la carta, se necesita señalar un punto claramente. La palabra griega *kephalē*, traducida como cabeza en 1 Corintios, es un juego de palabras, con un uso que corresponde a la cabeza literal de una persona (11:4-7) y el otro significado mejor comprendido como fuente de vida. Si [el nombre] Pablo hubiese significado gobernante o líder, se habría usado otra palabra griega.³ Pablo está arguyendo que lo que los hombres y las mujeres usan en la cabeza física está conectado con la idea del hombre como fuente de vida de la mujer (11:8, 9). Este argumento continúa con la proclamación: “Sin embargo, en el Señor, ni la mujer existe aparte del hombre ni el hombre aparte de la mujer. Porque así como la mujer procede del hombre, también el hombre nace de la mujer; pero todo proviene de Dios” (11:11-12, NVI).

Aquí es importante entender que el significado de las palabras está determinado no solo por un diccionario sino por cómo son usadas las palabras (*kephalē* no se usa con el significado de gobernante o líder en el Nuevo Testamento) y por el contexto de las palabras en una oración y un pasaje. El juego

de palabras funciona en el versículo 12 solo si lo que se considera aquí es el origen de la humanidad. Pareciera que el código de vestimenta en las casas/iglesias de Corinto se estaba desafiando cuando algunos hombres judíos adoptaron el hábito cultural usado por hombres gentiles que se cubrían la cabeza como un símbolo de status. (Los hombres romanos también se cubrían la cabeza durante algunas celebraciones cúllicas.) Además, algunas mujeres cristianas que dirigían en las oraciones y profetizaban estaban dejando su cabello sin cubrir, lo cual estaba en contra de las normas de la sinagoga judía y emulaba a mujeres romanas de su tiempo. Pablo dice “no” a ambas conductas. Los cristianos varones pertenecientes a la elite no deben hacer alarde de su status, y las mujeres no deben hacer alarde de su libertad. La reputación de las casas/iglesias estaba en juego. En su argumento Pablo apela a la “fuente-cía”, si se quiere así. En el culto ellos debieran seguir los códigos para el cabello y el vestido que recalcan la masculinidad y la femineidad, un recuerdo de la creación y del Dios que creó al hombre y la mujer (11:7-9), y a la vez reconocer que el cubrirse el cabello [con un velo] es una costumbre (11:16). (Recuerdo a mujeres Maasai a quienes encontré en un viaje a Kenya en la década de 1980, para quienes afeitarse la cabeza es la encarnación de la femineidad, mientras que los hombres usan el cabello más largo.) Pablo dice que los miembros de iglesia debieran seguir los códigos de vestimenta en los servicios de culto. Cuando oran, los hombres debieran actuar en forma apropiada. Cuando profetizan, las mujeres debieran abrazar su femineidad como creada por Dios. Uno podría realmente ver que este pasaje refleja la convicción de Pablo de que tanto los hombres como las mujeres son necesarios en la dirección de las iglesias. El uso de este capítulo en Corintios para argumentar en favor de una teología de la “primacía” impone las palabras inglesas similares “cabeza”

y “primacía” sobre palabras e ideas que no están presentes en el pasaje.

DISCIPULADO, NO DISTRACCIONES

Cuando un grupo de hombres airados y mujeres ricas estaba causando problemas en las casas/iglesias de Efeso, el apóstol usa un lenguaje fuerte dirigido al pastor de ellos, Timoteo (1 Timoteo 2:8-10). La fraseología a lo largo de esta carta contra enseñanzas falsas sugiere que el mensaje enviado antes a aquellos que vivían en Efeso había sido descuidado al menos por algunos miembros de las casas/iglesias allí. El maravilloso mensaje de que la carne de Cristo derribó “la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades” (Efesios 2:14, 15) se había olvidado, y en cambio la ira y la inmodestia llenaban la iglesia (1 Timoteo 2:8-10). La comunidad aparentemente tenía mucho que aprender, y la manera rabínica tradicional de aprender, históricamente disponible solo a los hombres, escuchaba calladamente al maestro. Esta pequeña carta sanciona la idea radical de que las mujeres podrían aprender como aprendían los estudiantes varones, “en silencio, con toda sujeción” (2:11). La ostentación de riqueza (2:9) por parte de las mujeres no las descalificaba de su nueva libertad en el evangelio, pero ellas necesitaban aprender antes de que pudieran enseñar a otros (2:12). Cuando oímos estas palabras nuevamente nos preguntamos en cuanto a los eventos que ocurrieron en la ciudad de Efeso y en la pequeña minoría de la población que se reunían como cristianos en las casas/iglesias. ¿Por qué se le recuerda a la iglesia en cuanto a Adán y Eva y se le habla del orden de la creación (2:14)? ¿Dice realmente esta carta que las mujeres se salvan engendrando hijos y por otras buenas obras (2:15), contradiciendo la profunda convicción de Pablo de que la salvación es solo a través de Cristo?

No sabemos por qué algunos de los hombres que

se reunían en las casas/iglesias de Efeso estaban airados y quizás eran aun violentos (2:8). Tampoco sabemos por qué algunas mujeres que asistían a los cultos eran extremadamente ricas. ¿Eran conversos? ¿Estaban considerando convertirse? Lo que está muy claro por la descripción del apóstol en 1 Timoteo 2:9-10 es que comunicaban su status a los demás (el trenzado de cabello con oro era un símbolo de status y solo estaba disponible a las extremadamente ricas). ¿Habrían sido en otro tiempo parte de una secta religiosa en el templo de Artemisa (Diana) en su gran ciudad? Esta secta famosa solo tenía sacerdotisas mujeres, que animaban a otras mujeres a tomar control de sus vidas viviendo en celibato. Para algunos miembros de la secta que adoraba a Artemisa, el engendrar hijos era una carga y era inevitable en el mundo del primer siglo a menos que se negasen a tener relaciones sexuales con sus esposos. ¿Es este el trasfondo de estas nuevas adoradoras? ¿Qué están sugiriendo a otros miembros de las congregaciones?

Es irónico e inquietante que uno de los pasajes más liberadores en el Nuevo Testamento para las mujeres se ha usado típicamente para suprimirlas: “La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción” (2:11). Se entendía que aprender “en silencio, con toda sujeción” era la manera en que los estudiantes o discípulos aprendían de un maestro o rabino en ese tiempo. La frase “sentado a los pies” se refiere a la posición del estudiante ante el maestro, y es una señal de respeto y sumisión. Pablo fue esta clase de discípulo ante Gamaliel (Hechos 22:3). En el primer siglo, la oportunidad para estudiar era disponible a muy pocos hombres, y ciertamente a ninguna mujer. Era este mismo desafío a las convenciones sociales lo que incomodó a Marta acerca de su hermana María, “la cual, sentándose a los pies de Jesús, oía su palabra” (Lucas 10:39). ¿Cómo podía su hermana adoptar esa posición tan tradicionalmente masculina (Lucas 10:38-42)? No era justo. Sin embargo,

Jesús afirmó a María y tranquilizó a Marta.

Aun cuando a las mujeres se les permitía aprender, 1 Timoteo 2 continúa diciendo: “Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio” (2:12). ¿Significa que esto es siempre así y en cada situación? ¿O solo en los servicios de la iglesia (lo cual parecería contradecir 1 Corintios 11)? ¿O se refiere específicamente a las ocasiones cuando se escucha al maestro, a fin de ser un buen discípulo (2:11)? ¿Es esta una orden a los nuevos creyentes que solo recientemente habían dejado el culto a Artemisa? Algunos traducen “enseñar o tener autoridad” como teniendo un sentido de “tratar de dictar” a los hombres o “tomar control” sobre otros. ¿Exactamente qué sucedía en Efeso? No sabemos. Pero suena como que esta carta de preocupación por falsas enseñanzas (1:4, 6-7; 4:1, 7, 16; 6:3, 20) también transmite preocupación para que las mujeres no sean engañadas como Eva (2:13, 14) sino que aprendan lo que está bien y lo que está mal, incluso que el engendrar a hijos no es algo malo, sino un don maravilloso (2:15).

ALGUNOS COMENTARIOS PARA CONCLUIR

Las interpretaciones mencionadas antes sugieren que la teología de la primacía no está presente en estos pasajes. En realidad, el parecer del Nuevo Testamento sobre la familia cristiana contrasta con las suposiciones típicas sobre la primacía como gobierno. Una comprensión jerárquica del poder y la autoridad no es una reflexión adecuada del significado de palabras particulares en esos pasajes del Nuevo Testamento, ni de las casas/iglesias del primer siglo y de los hombres y mujeres capacitados que las dirigían.

En el contexto del Imperio Romano del primer siglo, donde César era adorado como salvador, los creyentes que vivían en comunidades minoritarias

dentro de las grandes ciudades trataban de ser fieles a Jesucristo. Luchaban, como lo hacemos nosotros, con la intersección de Cristo y la cultura. ¿Hasta qué punto deberían continuar con la cultura judía que dio origen al cristianismo? ¿Hasta qué punto podrían mantener partes del mundo greco-romano en el cual vivían? ¿Hasta qué punto significaba el llamado de Cristo un abandono radical de sus normas culturales? Como todos los seres humanos, los miembros de iglesia del primer siglo cometieron errores, formularon preguntas desafiantes, actuaron contrariamente al Evangelio, y tuvieron puntos débiles. Pero una de las maravillas de la Escritura es que 2,000 años más tarde podemos leer las palabras escritas por apóstoles inspirados que trataban de ayudar a estas congregaciones, guiándolas hacia una comprensión mayor y a una vida más fiel.

El término primacía es una creación cultural que imponemos a los textos. Es una manera de analizar ciertos pasajes del Nuevo Testamento desde una perspectiva particular. Aunque la Escritura usa un léxico que dice que “el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la iglesia” (Efesios 5:23), la mayoría de los cristianos hoy no dirían que el marido es el salvador del cuerpo de la mujer, aunque la metáfora continúa precisamente de esa manera: “El marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo, y él es su Salvador”. Interpretar la metáfora como denotando autoridad, poder o gobierno sería imponer una perspectiva personal que se adscribe al modelo del César. Es una imposición del concepto moderno de primacía al término cabeza, lo cual no es parte del significado griego. Si el modelo del César se desafía realmente en el Nuevo Testamento, y Cristo es el nuevo modelo para la comunidad creyente, la cabeza entonces significa humildad, abnegación y ser “obediente” a otros (Filipenses 2:8).

Los datos demográficos a los que estamos

acostumbrados hoy en los Estados Unidos hubieran sido inconcebibles en el Nuevo Testamento. En los Estados Unidos, 102 millones de adultos (44.1 por ciento de la población) no están casados. De estos, el 53 por ciento son mujeres, 47 por ciento son hombres, y 62 por ciento nunca han estado casados. En el año 2011, 33 millones de estadounidenses vivieron solos (el 28 por ciento de todos los hogares). Además, 10 millones de madres solteras viven solas con sus hijos, y 1.7 millones de padres no están casados. En los Estados Unidos hoy, la primacía masculina tiene poca lógica o relevancia para personas que viven solas, y podría ser motivo de desconcierto a las madres solteras y a sus hijos.⁴

Incluido en la primera carta de Pablo a los Corintios hay un llamado a respetar y amar a otros en la comunidad de fe de uno, más que a la libertad propia (8:1-13; 10:23-11:1). Esto debe guiar nuestra discusión sobre la cuestión de la ordenación de la mujer en la Iglesia Adventista. Esta es la razón por la que no estamos pidiendo la ordenación de la mujer como una póliza global, aunque estamos convencidos que dicha póliza es bíblica y moralmente correcta. En vez, estamos pidiendo que en aquellos lugares de nuestro mundo donde se trata a los hombres y a las mujeres en forma desigual, no se respetan las normas culturales y se está obstruyendo la misión de la iglesia que amamos, que a nosotros se nos permita seguir el mandato de la carta de Pablo a los Corintios y respetar la cultura al mismo tiempo que proclamamos el Evangelio.

PARA UNA INVESTIGACIÓN ADICIONAL

Este enfoque para interpretar la Escritura también se refleja en los Principios de Interpretación enumerados para los proponentes de la ordenación de la mujer en la obra de Ján Barna, *Ordination of Women in Seventh-day Adventist Theology*.⁵ Este libro es extremadamente útil para comprender las dos

principales posiciones hermenéuticas de adventistas que son oponentes y proponentes de la ordenación de la mujer. En base al estudio de Barna es claro que ambos lados están profundamente comprometidos a la Escritura y, mientras que abrazan presuposiciones significativamente diferentes, tienen mucho más en común de lo que a veces se entiende (ver especialmente págs. 253-318).

En su capítulo en *Women in Ministry: Biblical & Historical Perspectives* [Mujeres en Ministerio: Perspectivas Bíblicas e Históricas], Richard M. Davidson concluye que la igualdad era el ideal, pero que después de la Caída, “se le dio al esposo un rol de primacía de siervo para preservar la armonía del hogar, mientras que al mismo tiempo el modelo de asociación en igualdad era todavía expuesto como el ideal”.⁶ Esta primacía masculina se limita a la relación entre un esposo y una esposa y no se aplica a la sociedad como un todo.⁷

En un documento encargado por el Biblical Research Committee [Comité de Investigación Bíblica] para las reuniones de 1973 en Mohaven, Madelynn Haldeman desafía a la iglesia a ser cuidadosa de no sancionar normas sociales paganas en vez del modo de obrar del Nuevo Testamento, el cual ella cree que proclama que todas las mujeres “han sido llamadas por Cristo y algunas de ellas al púlpito”.⁸

Sheryl Prinz-McMillan en *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women* [La Mesa de Bienvenida: Colocando un Lugar para las Mujeres Ordenadas (al Ministerio)] concluye que cuando pasajes del Nuevo Testamento se toman en su contexto histórico, “no hay tal cosa como ‘primacía bíblica’”,⁹ al menos no entendida en términos de jerarquía. Una discusión de Efesios 5 a la luz de los códigos de la familia romana muestra que Pablo omite la orden para los esposos de “gobernar” a sus esposas y más bien “amarlas” (Efesios 5:25-33).¹⁰

Peter M. Van Bemmelen muestra que en los escritos de Elena de White el foco de la redención está sobre la restauración del ideal de Dios para el hombre y la mujer.¹¹ Él escribe: “Igualdad y compañerismo son conceptos claves para Elena de White en conexión con la relación matrimonial”.¹² Y con respecto a la iglesia: “Nunca Elena de White cita un lenguaje bíblico de primacía con referencia al liderazgo humano de la iglesia; ni hay ninguna referencia en sus escritos de que ella se refirió a ministros ordenados en términos de primacía”.¹³

**Creencia Adventista Fundamental N° 14,
La Unidad del Cuerpo de Cristo**

La iglesia es un cuerpo constituido por muchos miembros que proceden de toda nación, raza, lengua y pueblo. En Cristo somos una nueva

creación; las diferencias de raza, cultura, educación y nacionalidad, entre encumbrados y humildes, ricos y pobres, hombres y mujeres, no deben causar divisiones entre nosotros. Todos somos iguales en Cristo, quien por un mismo Espíritu nos ha unido en comunión con él y los unos con los otros. Debemos servir y ser servidos sin parcialidad ni reservas. Por medio de la revelación de Jesucristo en las Escrituras participamos de la misma fe y la misma esperanza, y salimos para dar a todos el mismo testimonio. Esta unidad tiene sus orígenes en la unicidad del Dios triunfo, que nos ha adoptado como hijos. (Romanos 12:4, 5; 1 Corintios 12:12-14; Mateo 28:19, 20; Salmo 133:1, 2; 2 Corintios 5:16, 17; Hechos 17:26, 27; Gálatas 3:27, 29; Colosenses 3:10-15; Efesios 4:14-16; 4:1-6; Juan 17:20-23.) ■



Kendra Haloviak Valentine, Ph.D.

Kendra Haloviak Valentine es profesora asociada de estudios del Nuevo Testamento y directora del Departamento de Estudios Bíblicos en la H. M. Richards Divinity School en La Universidad de La Sierra. Haloviak Valentine tiene un doctorado en estudios del Nuevo Testamento y ética de The Graduate Theological Union en Berkely, una maestría en estudios del Nuevo Testamento de la Universidad Andrews, y un título de bachillerato en teología e Inglés del Columbia Union College. Sus recientes publicaciones incluyen “The Book of Revelation”, en *The Dictionary of Scripture and Ethics*, Joel Green, ed. (Baker Academic, 2011) y *Signs to Life: Reading and Responding to John’s Gospel* (Signs Publishing, 2013). 2013).

UN REPASO DE LA ORDENACIÓN

En los Comienzos de la Iglesia Adventista, 1844–1881

Este documento trata de las siguientes preguntas identificadas por el Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación de la División Norteamericana (2012–2013):

- ¿Cuál era el concepto de ordenación en los comienzos de la Iglesia Adventista?
- ¿Cómo se la practicaba? ¿Quién era idóneo?
- ¿Cuál era la base teológica para la ordenación?
- ¿Cuál era la necesidad organizacional que le daba origen a la ordenación?
- ¿En qué grado la Iglesia Adventista de los comienzos siguió las costumbres de las iglesias de las cuales procedía?
- ¿Cuáles eran las diferencias entre los clérigos ordenados y los no ordenados?
- ¿Cómo resolvían cualquier diferencia entre diversas maneras de entender la ordenación?
- ¿Cómo se desarrollaron los tres niveles de la ordenación?
- ¿Cuál fue el rol de las mujeres en el ministerio en la temprana comunidad adventista?

ORDENACIÓN EN LOS COMIENZOS DEL MOVIMIENTO ADVENTISTA

El Movimiento Adventista antiorganizacional abrazó relativamente rápido los roles de ancianos y diáconos y el valor de “apartar” a los que eran llamados al ministerio. Cualquier inconsistencia entre su oposición a la organización de la iglesia,

fuertemente sustentada, y este nivel de estructura de la iglesia no era tan importante como las necesidades de la congregación local. La motivación que se expresó más temprano para dichos cargos y acciones, destacaba las necesidades de los nuevos creyentes, especialmente su vulnerabilidad frente a los muchos “falsos predicadores” que trataban de confundirlos. En las páginas del periódico de la denominación, *Review and Herald*, Jaime White justificaba repetidamente esta concesión a la organización como preferible a caer en el caos eclesiológico. Aunque los adventistas se veían como habiendo dejado las iglesias babilónicas con sus credos y jerarquías de autoridad eclesiástica, no iban a dejar Babilonia solo para unirse a Babel como iglesias en confusión. Se necesitaba algún tipo de autoridad reconocida. Las primeras referencias adventistas a aquellos llamados por Dios no usaban típicamente las palabras *ordenados* u *ordenación*, sino más bien *colocar aparte* o *imposición de manos*. Dichas acciones eran consideradas apropiadas dadas las necesidades de las congregaciones locales.

Debido a que había tal recelo de las estructuras humanas, se tomó toda precaución posible para evitar que se pusieran límites innecesarios de poder. Por ejemplo, J. N. Loughborough recordó sus primeros años dentro del Movimiento Adventista (1849-1852) como un tiempo cuando no se llevaban registros de la feligresía de la iglesia, no se nombraban oficiales de la iglesia y no se realizaba “ordenación de ninguna clase, excepto la de un predicador”. Aparentemente ese predicador pedía urgentemente

la ordenación. Después que un grupo de ministros dirigentes concordaron de mala gana en ordenar al hombre en 1851, Loughborough recuerda el hecho casi como un evento decepcionante: “En vez de ser una ceremonia solemne e impresionante ante el cuerpo de creyentes, los ministros esperaron hasta que se hubo retirado la congregación, cuando uno de los ministros ofreció una oración seca, formal. No hubo ninguna imposición de manos. No se confirió ningún cargo” (*Review and Herald*, Mayo 28, 1901). Nadie confundiría este evento como una aceptación de algún tipo de sucesión apostólica, aun si requirió la oración de un ministro. *Founders of the Message* [Fundadores del Mensaje, *Review and Herald*, 1938] de Everett Dick, cuenta de la propia ordenación de Loughborough, que se realizó tras un campestre en Grand Rapids, Michigan, en 1854. En vez de una ceremonia grande ante el grupo de creyentes reunidos, su ordenación ocurrió “en una casa después que la carpa había sido desmantelada” (*Founders*, 273).

Las Primeras Ordenaciones por el Movimiento Adventista Sabatario: Autoridad para Administrar “las Ordenanzas de la Iglesia”

Muchas personas, incluyendo a Jaime White, se unieron al Movimiento Adventista habiendo sido ya ordenados dentro de las iglesias que habían dejado. Washington Morse puede haber sido la primera persona “puesta aparte” por el Movimiento Adventista Sabatario. Aunque el propio recuerdo de Morse fue que esto tuvo lugar en 1852 (“Ordination” en *SDA*

Encyclopedia), una testigo presencial contribuyó con sus comentarios sobre el evento en el número de Agosto 19, 1851, de la *Review and Herald*. La Hna. F. M. Shimper dijo: “Después de bautizar a seis de nuestro número, nuestro querido Hno. Morse fue apartado mediante la imposición de manos, a la administración de las ordenanzas de la casa de Dios[.] El Espíritu Santo testificó mediante el don de lenguas, y manifestaciones solemnes de la presencia y el poder de Dios. El lugar era horrible, sin embargo glorioso. Verdaderamente sentimos que ‘nunca lo vimos de esta manera’ ” (*Review and Herald*, Agosto 19, 1851).

La razón para la ordenación de Morse no fue especificada. ¿Fue ordenado en respuesta a los dones del Espíritu? ¿Fue ordenado a causa de su ministerio efectivo que había atraído a algunos a aceptar el bautismo? ¿Fue ordenado a fin de regularizar los seis bautismos que había acabado de realizar? ¿Es la autoridad para bautizar parte de “las ordenanzas de la casa de Dios”? ¿O eso vendría más tarde? Este es un relato particularmente interesante, puesto que dos años más tarde Jaime White argüiría que sería sabio ordenar a predicadores de modo que prestamente pudieran bautizar a aquellos que aceptaban el mensaje de la iglesia. Por 1858 se observaría que “es contrario tanto a la práctica como a los puntos de vista de la iglesia, que alguien que no ha sido regularmente apartado para la obra mediante la imposición de las manos administre la ordenanza del bautismo” (*Review and Herald*, Julio 8, 1858). Morse reflexionaría sobre su ordenación treinta y

siete años después en las páginas del periódico de la denominación. Morse recordó que después de compartir la verdad del sábado con una compañía de nuevos creyentes en Vermont, “el verano siguiente fui debidamente ordenado al ministerio, y recibí la evidencia más inequívoca de la aprobación de Dios” (“Noticias de la Experiencia Adventista durante los últimos Cincuenta Años”, *Review and Herald*, Octubre 16, 1888).

En Septiembre de 1853, la *Review and Herald* publicó el relato de otra reunión donde el Espíritu estuvo presente. La Conferencia de Pottsdam se realizó en el jardín delantero de John Byngton. Se reunieron aproximadamente ochenta personas, y J. N. Andrews habló en forma tal que la gente escuchó con arrobadora atención. En el segundo día de la conferencia, “el Espíritu de Dios fue gentilmente derramado. Toda la congregación estaba a veces en lágrimas”. En este contexto, Jaime White recordó: “Nos pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros, apartar a nuestro querido Hno. Lawrence para la obra del ministerio evangélico, para administrar las ordenanzas de la iglesia de Cristo, mediante la imposición de las manos. La iglesia estuvo de acuerdo en este asunto. Esperamos que nuestro querido hermano podrá darse enteramente al estudio y a la predicación de la palabra; y doquiera pueda trabajar, dar la razón de su esperanza solo en base a la palabra”. El Hno. Lawrence fue “apartado” para ser instruido en el cuidadoso estudio de la Biblia para su trabajo como un predicador itinerante.

Combatiendo a Falsos Maestros: la Ordenación como la Autoridad para Predicar y Bautizar

Dos meses más tarde, el periódico de la iglesia informó sobre más personas que habían sido “apartadas” (*Review and Herald*, Noviembre 15, 1853). La Conferencia de New Haven se reunía en una

escuela llena de gente. Después del cierre oficial de la última reunión, continuaron las discusiones entre algunos hasta la 1:00 a.m. Jaime White informó que “el Espíritu de Dios fue derramado sobre nosotros”. En esa extensa discusión, “se consideraron las necesidades de la causa. Y se decidió que había entre los presentes aquellos que deberían ser ordenados para la obra del ministerio evangélico”. Los dirigentes sintieron la necesidad de ordenar a personas para servir en el área, especialmente porque algunos maestros “no eran dignos”, y esto haría una distinción entre los dos grupos. Más tarde en este informe, James White describió a esos maestros/predicadores indignos e hizo la siguiente observación: “Probablemente la causa ha sufrido más debido a individuos que se han salido de su lugar, y tomado sobre sí la obra de enseñar, más que por cualquier otra razón. Sin duda Satanás incita a algunos a asumir esta posición”. Aquellos que habían dirigido la conferencia y debatido estos asuntos decidieron consultarlo con la almohada y regresaron a las ocho de la mañana, “cuando se retomó el tema de la ordenación”. En ese momento, el grupo no solo decidió unánimemente “apartar para la obra del ministerio” a J. N. Andrews, A. S. Hutchins y C. W. Sperry, pero también incrementar la obra por todo Vermont apartando a E. P. Butler, Elon Everts y Josiah Hart.

El mes siguiente, en semanas consecutivas, James White publicó una serie en dos partes titulada “Orden Evangélico” para el beneficio de lectores adventistas (*Review and Herald*, Diciembre 13 y 20, 1853). Los dos artículos comenzaban en la misma manera citando de 1 Corintios 14:33: “Dios no es Dios de confusión, sino de paz. Como en todas las iglesias de los santos”. Sabiendo que su segundo artículo produciría parámetros particulares para los que estaban ordenados, el primer artículo de White enfatizó su continua convicción de que las iglesias cuya estructura organizacional demandaba credos

a fin de mantener la unidad de la iglesia, nunca tendrían éxito. Sin embargo, White estaba también convencido de que se requería unidad y orden dentro de la confraternidad de los creyentes. Las convicciones antiorganizacionales de los primeros adventistas necesitaban modificación, o al menos alguna variante.

White comenzó su segundo artículo diciendo que discutiría “el llamado, las calificaciones y los deberes de un ministro evangélico”. Luego usó una serie de citas de diferentes obras acerca del Nuevo Testamento para fundamentar sus

convicciones de que “Dios llama a hombres a la obra del ministerio” y que aquellos que salen a “enseñar a todas las naciones” debieran poder bautizar a las personas que se arrepienten y creen. “¿Por qué las almas que se arrepienten y creen debieran esperar seis meses, o aun un día, para ver si recaerán o no antes de ser bautizados? Antes bien, permítanles tener el beneficio de esta, y de todas las otras ordenanzas evangélicas, para impedir que recaigan. Este parece ser el orden evangélico”.

Pero luego White pregunta: “¿Quién debiera administrar la ordenanza del bautismo? Hemos visto que esta ordenanza está estrechamente vinculada con la enseñanza. ‘Enseñad a todas las naciones, bautizándolos’, dijo nuestro Señor. Entonces aquellos, y solo aquellos que han sido llamados por Dios para enseñar su palabra, debieran administrar esta ordenanza”. Después de encontrar apoyo en Tito y 1 Timoteo, White concluyó: “De esto aprendemos que el orden del Evangelio es que los hombres que son llamados por Dios para enseñar y bautizar, debieran ser ordenados o puestos aparte

La ordenación al ministerio evangélico no llegó a ser una práctica general entre los sabatarios hasta el otoño de 1853... Los elementos clave del servicio de ordenación... fueron la oración y la imposición de manos por los otros ministros. De este modo no había nada singular en el servicio de ordenación de los adventistas sabatarios. Estaban enteramente en armonía con las prácticas de las iglesias evangélicas de su tiempo.

para la obra del ministerio mediante la imposición de las manos. No es que la iglesia tenga poder para llamar a los hombres al ministerio, o que la ordenación los hace ministros de Jesucristo; pero es la orden del Evangelio que aquellos que son llamados al ministerio debieran ser ordenados, para objetivos importantes”. Luego White mencionó tres de esas importantes razones: (1) “Que aquellos que salen a un mundo frío para enseñar la Palabra de Dios puedan saber que tienen la aprobación y la simpatía de los hermanos que sirven como ministros en la iglesia”. (2) “Producir y asegurar la unión en la iglesia. Pensamos que la imposición de las manos debiera hacerse en nombre de la iglesia. Una expresión unida de la iglesia en este asunto ciertamente tendría la tendencia de unir al pueblo de Dios”; y (3) “Cerrarle la puerta a Satanás”. Esta fue una grave preocupación, dada la cantidad de espacio asignado a su explicación. Los creyentes nuevos sufrieron porque “falsos maestros” confundían y distorsionaban las enseñanzas de la iglesia. Aquellos cuyos ministerios fueron afirmados por la iglesia deben

distinguirse de aquellos que predicán falsedad, a fin de “salvar al rebaño de alguna imposición de este tipo”. El artículo entonces incluyó una serie de citas bíblicas como prueba que las calificaciones de dichos maestros eran claras en base a la Escritura (referencias a 1 Timoteo, Hebreos, Mateo, 1 Pedro, Tito), y que sus deberes eran predicar la Palabra con conocimiento y valor.

Siguieron otros servicios de ordenación de ministros y diáconos. De acuerdo con George Knight en su capítulo “Primeros Adventistas del Séptimo Día y la Ordenación”, en *Women in Ministry: Biblical & Historical Perspectives* (Nancy Vyhmeister, editor, 1998, 106), “la ordenación al ministerio evangélico no llegó a ser una práctica general entre los sabatarios hasta el otoño de 1853”. Knight explica: “Los elementos clave del servicio de ordenación en estos informes y los muchos otros provistos por la *Review* fueron la oración y la imposición de manos por otros ministros. De este modo no había nada singular en el servicio de ordenación de los adventistas sabatarios. Estaban enteramente en armonía con las prácticas de las iglesias evangélicas de su tiempo” (Knight, 107).

Ordenación de Diáconos y Ancianos

La semana después del segundo artículo de Jaime White, “Gospel Order” (“El Orden Evangélico”), H. S. Gurney, en una carta a White, escribió sobre el hecho de que su iglesia se sintió impresionada a apartar a dos hombres como diáconos a fin de servir la Cena del Señor cuando “los mensajeros tienen que viajar”. Vieron que sus acciones estaban en armonía con “El Orden Evangélico” y con Hechos 6:1-7. En un servicio de sábado de tarde, Frederick Wheeler “apartó a esos hermanos mediante la oración y la imposición de manos. Durante este proceso, el Espíritu de Dios estuvo evidentemente presente, para bendecir. Y sentimos que en respuesta

a la oración la obra fue ratificada en el Santuario Celestial. La paz de Dios descansó sobre nosotros” (*Review and Herald*, Diciembre 27, 1853).

Ya para Enero de 1855, nuevas preguntas pastorales prácticas acerca del orden en la iglesia habían surgido naturalmente a partir de varios años de seguir las prácticas en “El Orden Evangélico” abogadas por Jaime White en las páginas de la revista denominacional y respaldadas por Elena de White en su obra “El Orden Evangélico” (ver *A Supplemental to Experience and Views*, impreso en 1854 dentro de *Early Writings* [Primeros escritos, pp. 11-20; 97-104]). John Byington preguntó a los lectores adventistas: “¿Los ancianos y diáconos han de ser nombrados en cada iglesia donde el número, el talento y las cualidades de los individuos son suficientes para el trabajo? Y si es así, ¿quién debiera hacerlo? ¿Debieran hacerlo los hermanos que viajan extensamente? Me parece que en muchos lugares las iglesias pequeñas están distraídas y desalentadas. Las ordenanzas en gran medida están descuidadas. ¿Cuál será el remedio?” (*Review and Herald*, Enero 23, 1855). La respuesta fue afirmativa: “Ellos debieran ser apartados para su trabajo por aquellos con experiencia y juicio sensato, a quienes Dios ha llamado a trabajar en palabra y doctrina, después de ser seleccionados por la voz de la iglesia” (Enero 23, 1855). Aunque todavía no estaba claro cómo se haría la división de deberes entre los ministros viajeros, los ancianos y los diáconos, el uso de los tres términos comenzó a entrar en la iglesia. Se presta particularmente a confusión porque inicialmente *anciano* parecía referirse al ministro viajero, más tarde también significó alguien cuya tarea primaria era el bienestar de una congregación local. Las epístolas pastorales eran usadas repetidamente en artículos por Jaime White y J. B. Frisbie (ver especialmente una serie por Frisbie en *Review and Herald*, Junio-Julio 1856).

Para explicar las tareas del “anciano” u “obispo”, Frisbie usó el lenguaje de “pastor”, que cuidaba al rebaño a través de la enseñanza como también la exhortación. Mientras que el proceso de afirmación guarda paralelismo con el del ministro viajero—Dios dio dones, el Espíritu Santo dio autoridad, y la iglesia dio aprobación oficial— la descripción de “anciano” comenzó a sonar mucho más como la descripción de un pastor contemporáneo. Todavía con un matiz más complicado, Frisbie sugirió una relación entre “ancianos” y “hombres y mujeres de más edad en la iglesia” (Julio 3, 1856). Frisbie declaró: “Los miembros más jóvenes de la iglesia debieran estimarse y llamarse mutuamente hermano y hermana, mientras que los ancianos debieran ser considerados como padres y madres. Y no sería bueno que las iglesias en el extranjero nombraran por lo menos a uno de su grupo, cuyo deber será cuidar fervientemente al pequeño rebaño alrededor de donde ellos viven, que puedan generalmente ver que las reuniones son citadas y dirigidas. Uno en quien los hermanos tengan confianza, que pueda exhortar, amonestar, y velar por el mejor interés de la causa; que pueda tener juicio, sabiduría y piedad, teniendo a sus hijos en sujeción”.

Con el surgimiento de ancianos locales, Frisbie especificó a los diáconos como aquellos que velan por “las necesidades temporales de la iglesia” (Julio 31, 1856). Se hizo referencia a Febe (Romanos 16:1-2) como el apoyo textual para esta importante obra de “ayudante” de Pablo y de toda la iglesia. Los diáconos eran “siervos, ayudantes u obreros con los apóstoles en el Evangelio”. Mientras que su rol como ministros en la ausencia de los predicadores itinerantes fue desapareciendo, los diáconos estaban todavía asociados con la Cena del Señor como aquellos que distribuían el pan bendecido y cuidaban de los pobres en la comunidad. Por Marzo de 1857, el cargo de diácono sería designado como “subordinado”.

Sin embargo, tanto los ancianos como los diáconos continuaron siendo apartados en servicios de ordenación.

Es fascinante leer el relato (*Review and Herald*, Noviembre 25, 1858) de una compañía en West Union, N. Y., con aproximadamente veinte nuevos observadores del sábado que estaban ansiosos de levantar una iglesia. Después de una lucha no especificada en el grupo, R. F. Cottrell informó: “Un capataz y un diácono fueron escogidos con mucha unanimidad, y apartados para su trabajo mediante la imposición de las manos. Y, después de medianoche, de acuerdo con el ejemplo apostólico en Troas, quebramos el pan y disfrutamos juntos de un momento especial en Cristo Jesús”. El relato suponía que, mientras que los líderes adventistas y los predicadores itinerantes se detendrían ocasionalmente para animar a este grupo de nuevos creyentes, la iglesia local comenzó cuando un anciano (capataz) y un diácono fueron apartados para el ministerio de esta nueva congregación.

Algunas Observaciones de Estos Primeros Años del Movimiento Adventista Posterior al Chasco:

1. Inicialmente, probablemente debido a la inminente escatología del Adventismo, los deberes ministeriales fueron realizados por aquellos que ya habían sido ordenados en otras congregaciones antes de unirse al Movimiento Adventista, o no había distinción en los deberes desempeñados por clérigos y por no clérigos.
2. La primera ordenación, en 1851, parece enfocarse en la necesidad de que el ministro pueda dirigir en las ordenanzas de la iglesia. Puesto que el ministro ya había bautizado a gente, “ordenanzas” se refiere a dirigir en la Cena del Señor; las ordenaciones en Septiembre de 1853 fueron también

- entendidas como autorizando a personas a celebrar las “ordenanzas”.
3. Aquellos identificados como predicadores y maestros dotados fueron inicialmente “apartados” por la “imposición de manos”. Aunque no se ha especificado, hay documentos que parecieran suponer que este acto sería realizado por ministros que ya habían sido ordenados. Los ministros eran típicamente predicadores itinerantes.
 4. La predicación itinerante creó la necesidad de tarjetas de aprobación oficial por parte del Movimiento Adventista. (De acuerdo con Loughborough, la emisión de tarjetas comenzó en 1853 con las firmas de Jaime White y José Bates. Ver “The Church: Its Organization, Order and Discipline” [La Iglesia: su Organización, Orden y Disciplina], *Review and Herald*: 1907, 101). En Noviembre de 1853, la autoridad para predicar fue asociada con la ordenación para tener una manera de tratar con maestros que “no eran dignos”.
 5. En Diciembre de 1853, se mencionó específicamente la importancia de la ordenación para permitir a los ministros bautizar.
 6. También en Diciembre de 1853, la “imposición de manos” por la iglesia en afirmación de sus predicadores itinerantes fue expresada por Jaime White como una oportunidad para fomentar la unidad de la iglesia. Cuando los predicadores iban a lugares nuevos, iban con la afirmación y la aprobación oficial de su iglesia.
 7. La amenaza de maestros falsos que confundían a los creyentes y causaban caos en las congregaciones se enfatizó nuevamente en Diciembre de 1853 y se consideró como una razón principal para apartar a aquellos que habían recibido la aprobación oficial de la iglesia.
 8. Las necesidades pastorales en los intervalos entre los predicadores visitantes crearon la ocasión para la ordenación de diáconos. En la ausencia de los predicadores itinerantes, estos dirigentes de iglesia estaban autorizados para dirigir en la Cena del Señor y para atender otras necesidades pastorales de la congregación.
 9. Cuando el número y el tamaño de las iglesias adventistas creció, se hizo una distinción entre predicadores viajeros (ancianos) y aquellos que ministraban a las necesidades de una congregación local (también llamados ancianos). Ambos tipos de ancianos estaban ordenados.
 10. Las descripciones más tempranas de los actos de “apartar” y de “imponer las manos” reconocieron firmemente la presencia del Espíritu Santo. El despliegue del Espíritu en ocasión de esas ordenaciones revela un adventismo que estaba abierto a una variedad de expresión y experiencia religiosa.
 11. Investigar lo que el adventismo de los comienzos comprendía acerca de la ordenación revela una comunidad que era recelosa de las estructuras jerárquicas aun cuando llegó a reconocer la necesidad de una estructura para su supervivencia.
 12. La temprana literatura adventista que discutía la ordenación enfatizaba en una manera constante la importancia de actuar en armonía con el Nuevo Testamento y, en muchas maneras, el desarrollo dentro del Adventismo de los ministros predicadores itinerantes, a diáconos que atienden las necesidades de la comunidad, a ancianos como ministros residentes lo que guardó paralelo con el desarrollo de la iglesia cristiana primitiva.
 13. Había flexibilidad en el temprano Movimiento Adventista. Las nuevas necesidades de una iglesia en desarrollo requerían adaptación en el

enfoque al ministerio. Estas adaptaciones, en armonía con la Escritura y la misión, eran no solo respaldadas sino también fomentadas tanto por Jaime como por Elena White.

El punto N° 13 no solamente es cierto en cuanto a la inclusión de ministros viajeros, diáconos y ancianos. Elena de White más tarde fomentaría la ordenación de mujeres y misioneros médicos. En esta declaración en *Review and Herald* del 9 de Julio de 1895, ella dice:

Las mujeres que están dispuestas a consagrar algo de su tiempo al servicio del Señor debieran ser designadas para visitar a los enfermos, velar por los niños y jóvenes y ministrar a las necesidades de los pobres. Debieran ser apartadas para esta obra mediante la oración y la imposición de manos. En algunos casos necesitarán pedir consejo a los oficiales de iglesia o al ministro; pero si son mujeres devotas, que mantienen una conexión vital con Dios, serán un poder para bien en la iglesia. Esta es otra manera de fortalecer y edificar la iglesia. Necesitamos ampliar más nuestros métodos de trabajo... Ni una mano debiera ser atada, ni un alma desanimada, ni una voz debiera ser acallada; que cada individuo trabaje, privada o públicamente, para ayudar a promover esta gran obra.

Trece años más tarde, en 1908, Elena de White registró esta declaración (Manuscrito 5, 1908):

“La obra del verdadero médico misionero es mayormente una obra de carácter espiritual. Incluye la oración y la imposición de manos; por lo tanto debiera separárselo para esta obra con la misma piedad con que se separa al ministro del Evangelio. Los que son elegidos para desempeñarse como médicos misioneros deben

ser separados como tales. Esto los fortalecerá contra la tentación a apartarse de la obra en el sanatorio para dedicarse a la práctica privada” (*Evangelismo*, pp. 397, 398).

Un cambio de enfoque del ministerio dentro del Movimiento Adventista tuvo ramificaciones para las mujeres en el ministerio.

Movimiento Adventista Millerita en la Década de 1840

Las mujeres estuvieron muy involucradas en la predicación y el evangelismo en anticipación del regreso de Jesús:

- Jaime White—había sido un ministro ordenado en la Conexión Cristiana
- Frederick Wheeler—había sido un ministro ordenado en la Iglesia Metodista Episcopal
- John Byington—había sido un ministro ordenado en la Iglesia Metodista
- A. S. Hutchins—había sido un ministro de la Iglesia Bautista del Libre Albedrío
- J. G. Matteson—había sido un bautista
- Roswell F. Cottrell—había sido un Bautista del Séptimo Día

Las siguientes mujeres están documentadas como habiendo servido en un ministerio de predicación durante este tiempo (tomado de “Ruta a la Ordenación de Mujeres en la Iglesia Adventista del Séptimo Día: Dos Caminos”, por Bert Haloviak, Marzo 18, 1985):

- Olive Maria Rice
- Lucy Stoddard
- Emily C. Clemens
- Sarah J. Paine
- Clorinda S. Minor

Décadas de 1850–1860—Primer Gran Cambio

Una atmósfera de libertad para predicar y usar

los dones, junto con la naturaleza itinerante del ministerio y una resistencia a organizar, produjo un cambio a un sentido de necesidad de credenciales debido a “falsos maestros” y a las necesidades de los miembros de las congregaciones locales.

Mientras muchas mujeres (y hombres) milleritas líderes fueron atraídas al fanatismo, Elena de White continuó como una líder dentro del Movimiento Adventista. El Movimiento Adventista tuvo que defender, al menos ocasionalmente, la libertad de las mujeres para predicar:

*Se nos informa sobre la autoridad de la revelación divina que el hombre y la mujer son uno en Cristo Jesús; que en la relación en la cual permanecen ante él, la distinción está tan completamente rota como entre judíos y gentiles, esclavo y libre... La experiencia ha demostrado que muchas mujeres han poseído las calificaciones naturales para hablar en público, la amplitud de pensamiento, la facultad de comunicar sus ideas en lenguaje apropiado, la simpatía hacia la humanidad sufriente, un sentido profundo y vivo de gratitud a Dios, y la belleza de la santidad, un celo por el honor de Dios, y la felicidad de sus criaturas racionales —todo esto se encuentra en la parte femenina de la familia humana, tan frecuente y eminentemente como entre los hombres. Entonces no se arrojen impedimentos en su camino, sino permítaseles llenar el lugar que Dios les ha llamado a llenar, no sean maniatadas al silencio por reglas de la iglesia (S. C. Welcome, “Shall the Women Keep Silence in the Churches?”, *Review and Herald*, Febrero 23, 1860, 110).*

La preocupación de Jaime White por la falta de control de los predicadores itinerantes que causaban caos y confusión en nuevas compañías de creyentes, lo indujo a pedir más estructura de la

iglesia. Esto se enfrentó con resistencia, dadas las convicciones antiorganizacionales de los milleritas y del Movimiento Adventista de los comienzos. En la formación del Movimiento había sido la práctica no usar un vocabulario que viniese fuera de la Escritura. Sin embargo, White defendió su posición: “Es verdad, la Biblia no dice en tantas palabras que debiéramos tener reuniones anuales; ni dice que debiéramos tener un periódico semanal, una prensa a vapor, que debiéramos publicar libros, construir lugares de adoración y enviar carpas. Cristo dice, ‘Vosotros sois la luz del mundo; una ciudad asentada sobre un monte no se puede esconder’. ‘Así alumbre vuestra luz delante de los hombres’, etc. Él no entra en los detalles sobre cómo esto se hará. Se deja a la iglesia viviente de Dios que avance humildemente en esta gran obra, orando en busca de dirección divina, y actuando con el plan más eficiente para su cumplimiento” (White, “Yearly Meetings”, *Review and Herald*, Julio 21, 1859). Más tarde White repetiría algunos de estos mismos puntos concluyendo con esta declaración: “Creemos que es seguro ser gobernados por la siguiente REGLA: Debieran emplearse todos los medios que, de acuerdo con un juicio sensato, harán avanzar la causa de la verdad, y que no estén prohibidos por claras declaraciones de la Escritura” (“Making Us a Name”, *Review and Herald*, Abril 26, 1860).

Al año siguiente, Octubre 6, 1861, después que fue establecida la Asociación de Michigan de los Adventistas del Séptimo Día, se decidió que las iglesias locales emitirían “credenciales ministeriales” para los ministros ordenados. “También se votó otorgar a todos los ministros adventistas en el Estado que estuvieran en regla, credenciales ministeriales, consistentes en un certificado de ordenación y credenciales, firmadas por el presidente y el secretario de la conferencia, las cuales debieran

renovarse anualmente” (J. N. Loughborough, *Pacific Union Recorder* Vol. 11, No 45 [Junio 6, 1912]).

En la reunión anual de 1862 de la Asociación de Michigan de los Adventistas del Séptimo Día, se aprobaron resoluciones adicionales respecto a los ministros ordenados. George Knight declara: “Primero, se dio un gigantesco paso adelante cuando se decidió que la Asociación asignaría a los ministros su campo de labor. Hasta entonces cada ministro iba donde pensaba que podría ser necesitado. El resultado era que algunas iglesias eran uniformemente descuidadas mientras que otras tenían a veces un excedente de liderazgo. Segundo, en las reuniones anuales los ministros informarían su trabajo para cada semana del año. Y tercero, los ministros ordenados que venían a la fe adventista desde otras denominaciones no podrían más cumplir automáticamente funciones ministeriales en congregaciones adventistas. Tales ministros tendrían ahora que ‘dar prueba de estar llamados a predicar el mensaje y ser ordenados entre nosotros’ ” (Knight, 110).

El 21 de Mayo de 1863, la iglesia se organizó como la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día. Respecto a la ordenación de ministros: “Lo que se había desarrollado durante la década previa y había sido institucionalizado por la Asociación de Michigan llegó a ser el modelo para todas las asociaciones locales afiliadas a la Asociación General” (Knight, 111). Knight concluye: “El enfoque sabatario a la ordenación fue pragmático y ecléctico en vez de estar construido sobre una teología de la ordenación razonada cuidadosamente... La ordenación fue algo que los adventistas hicieron, no algo a lo cual le dieron una gran cantidad de pensamiento teórico” (111).

Décadas de 1870-1880—Segundo Gran Cambio

Un segundo cambio ocurrió cuando el énfasis principal sobre la predicación y el evangelismo en carpas

se trasladó a un énfasis sobre ministerios estacionarios e iglesias locales.

Los primeros ejemplos de ministerio local (década de 1860) fueron los diáconos, los ancianos y los equipos de parejas. Una de esas parejas fue el Hno. y la Hna. Cornell (Iowa). Después que su esposo terminaba de predicar en una población particular y se trasladaba a la siguiente, la Hna. Cornell continuaba el trabajo haciendo visitas en los hogares, “defendiendo la verdad” en conversaciones y llevando “responsabilidades de trabajo en medio de jóvenes discípulos” (Jaime White, *Review and Herald*, Marzo 8, 1860). “Mi punto de vista y sentimientos son que la esposa del ministro está en una relación tan estrecha con la obra de Dios, una relación que lo afecta tanto a él para bien o para mal, que ella debería, en la oración de ordenación, ser apartada como su ayudante” (Jaime White, *Review and Herald*, Agosto 13, 1867, 136).

Mujeres con una “licencia ministerial para predicar” estaban involucradas en la predicación y el evangelismo bajo carpa.

- 1871—Después que Elena de White expresó su preocupación respecto al entrenamiento ministerial, en la sesión de la Asociación General se votó que “deberían tomarse recursos para animar e instruir adecuadamente a hombres y mujeres para la obra de enseñar la palabra de Dios” (Bert Haloviak, Acuerdos de la Sesión de la AG de 1871, en “Anhelando el Pastorado”, 4). “Elena de White fue informada en cuanto a dar licencias a ministros mujeres. Ella se involucraba rutinariamente en los exámenes que ocurrían antes de emitir licencias y asistía a procedimientos de la asociación donde se emitían licencias ministeriales a mujeres” (“Anhelando el Pastorado”, 9).
- 1873—Sarah Lindsey recibió una licencia de la Asociación de Nueva York-Pennsylvania

- 1878—La Sra. E. S. Lane recibió una licencia de la Asociación de Michigan. En 1872-1873 Ellen Lane comenzó a prestar ayuda a su esposo enfermo en el ministerio en Ohio; participaron en muchos esfuerzos evangelísticos. En 1876 comenzaron el trabajo en Virginia; ella predicaba a centenares a la vez (se informó que en una reunión asistieron 650 personas; en otra, la United Brethren Church estaba tan llena que solo la mitad de los que deseaban asistir pudieron entrar en la iglesia).

Siete años después que la nueva Iglesia Adventista del Séptimo Día emitió licencias ministeriales por primera vez, las mujeres también las recibían:

Cuando la Asociación de Michigan se reunió un mes después de la muerte del esposo de Ellen Lane, se votó nuevamente darle a ella la “licencia para predicar”. Se votó darle licencia ministerial por los próximos siete años. Así la Sra. Lane continuó su trabajo como un ministro denominacional maduro, excepto por su falta de ordenación, que le impidió organizar iglesias, bautizar o dirigir los servicios de ordenanzas (“Anhelando el Pastorado”, 11).

En 1882 Ellen Lane fue una de las dos mujeres entre el grupo original de 24 miembros de la Asociación Ministerial Adventista de Michigan.

- 1878—Julia Owen recibió la licencia [para predicar] de la Asociación de Kentucky-Tennessee
- 1879—Hattie Enoch recibió la licencia de la Asociación de Kansas. Tres años más tarde, George Butler informaría a Elena de White que el pastor Cook, un ministro en Kansas que pronto sería el presidente de la asociación, dijo que él “piensa que ella [Hattie Enoch] es una mejor obrera en esas cosas que cualquier

ministro en el estado” (George Butler a Elena de White, Mayo 24, 1881).

- 1881—Helen Morse recibió la licencia de la Asociación de Illinois
- 1881—Ida Ballenger recibió la licencia de la Asociación de Illinois
- 1884—La Sra. R. Hill recibió la licencia de la Asociación de Kansas
- 1884—Anna M. Johnson recibió la licencia de la Asociación de Minnesota
- 1884—Libbie Collins recibió la licencia de la Asociación de Minnesota
- 1886—Ida Hibben recibió la licencia de la Asociación de Illinois
- 1887—La Sra. Ruie Hill recibió la licencia de la Asociación de Kansas
- 1887—La Sra. S. E. Pierce recibió la licencia de la Asociación de Vermont

Para ejemplos adicionales, ver la lista en el Apéndice B del libro *Called by God* (1990), de Josephine Benton.

Aunque la iglesia no estuvo de acuerdo sobre la cuestión de su ordenación, fueron consideradas como dentro del ministerio de la iglesia; no eran miembros laicos. Fueron mujeres licenciadas y pagadas por las asociaciones locales o por la Asociación General de los fondos del diezmo. Siguieron el mismo camino al ministerio que siguieron los hombres. El hecho de que algunas mujeres recibieron licencia [para predicar] por siete u ocho años consecutivamente indica que las asociaciones locales las consideraban exitosas en el ministerio (“Anhelando el Pastorado”, p. 7).

Elena de White y Reforma Ministerial: Necesidades del Ministerio de la Iglesia Local

Tanto Jaime como Elena de White expresaron cautela contra emprender esfuerzos evangelísticos

a expensas de las congregaciones locales. “No es suficiente predicar a los hombres; debemos orar con ellos y para ellos; no debemos mantenernos fríamente distantes de ellos, sino acudir con simpatía cerca de las almas que deseamos salvar, visitar y hablar con ellas. El ministro que conduce el trabajo fuera del púlpito en una manera apropiada logrará diez veces más que el que confina su labor al escritorio” (Elena de White, “Una Apelación a los Ministros”, *Review and Herald*, Agosto 8, 1878).

Este segundo cambio recalcó las necesidades de las iglesias locales y, como había sido el caso desde el Movimiento Millerita, las mujeres contribuirían a esta nueva fase del ministerio:

“Las mujeres pueden ser los instrumentos de justicia, rindiendo santo servicio... Si hubiese veinte mujeres donde ahora hay una... veríamos muchos más conversos a la verdad. La influencia refinadora, suave de las mujeres cristianas se necesita en la gran obra de predicar la verdad... La diligencia ferviente y continua en nuestras hermanas al trabajar asiduamente para la distribución de la

verdad sería totalmente exitosa, y nos asombraríamos con sus resultados” (*Review and Herald*, Enero 2, 1879, 1).

Las mujeres estuvieron involucradas en todos los aspectos del ministerio cuando la iglesia modificó su foco primario. No causó sorpresa que se discutieran dos resoluciones en la Sesión de la Conferencia [Asociación] General de 1881:

“ACORDADO, Que todos los candidatos para recibir licencia y para la ordenación debieran ser examinados con referencia a su idoneidad intelectual y espiritual para el desempeño exitoso de los deberes que recaerán sobre ellos como ministros licenciados y ordenados.

“ACORDADO, Que las mujeres que poseen las cualidades necesarias para llenar esa posición, pueden, con perfecta propiedad, ser apartadas mediante la ordenación para la obra del ministerio cristiano” (*Review and Herald*, Diciembre 20, 1881, 392).

Mientras que el primer acuerdo fue adoptado, la Iglesia Adventista mundial espera el segundo. ■



Kendra Haloviak Valentine, Ph.D.

Kendra Haloviak Valentine es profesora asociada de estudios del Nuevo Testamento y directora del Departamento de Estudios Bíblicos en la H. M. Richards Divinity School en la Universidad de La Sierra. Haloviak Valentine tiene un doctorado en estudios del Nuevo Testamento y ética de The Graduate Theological Union en Berkeley, una maestría en estudios del Nuevo Testamento de la Universidad Andrews, y una licenciatura en teología e Inglés del Columbia Union College. Sus publicaciones recientes incluyen “The Book of Revelation”, en *The Dictionary of Scripture and Ethics*, Joel Green, ed. (Baker Academic, 2011) y *Signs to Life: Reading and Responding to John’s Gospel* (Signs Publishing, 2013).

LA AUTORIDAD DEL LÍDER CRISTIANO

INTRODUCCIÓN¹

A fin de prosperar, toda sociedad humana debe establecer sus propias estructuras de organización y de autoridad. Eventualmente, si alguien desea saber algo acerca de una nación particular, una familia o una asociación, lo más probable es que indague sobre la naturaleza y el uso de su autoridad. Las agrupaciones humanas pueden así describirse como “dictatoriales”, “autoritarias”, “democráticas”, “igualitarias”, “republicanas”, “*laissez faire*” [“política de no intervenir”], y así sucesivamente. Cada una de estas designaciones refleja la manera en que la autoridad se usa dentro de una comunidad particular.

Aunque diferente de una nación, una familia o una asociación, la Iglesia es también una sociedad humana que debe tener estructuras organizacionales/autoritativas a fin de diseminar su mensaje y así cumplir la Gran Comisión que Cristo le dio.² Debido a esto, es legítimo indagar acerca de la naturaleza y el uso de la autoridad dentro de la comunidad de creyentes.³ Esta investigación es de vital importancia, ya que mucho depende de la manera en que la autoridad es entendida y ejercida dentro de la Iglesia. Aun tales enseñanzas cristianas fundamentales como la naturaleza de Dios y la salvación están influenciadas por la manera en que se define la autoridad.

Sin embargo, toda discusión sobre la naturaleza de la autoridad cristiana tiende a ser enturbiada por nuestro contexto cultural, porque la manera en que vemos la autoridad está moldeada por la forma en

que la autoridad es ejercida dentro de la sociedad a la cual pertenecemos. Para muchas personas, el término “autoridad” tiene pocas connotaciones positivas. Un simple ejercicio de clase prueba el punto. Cuando enseño sobre el tema de eclesiología, a veces coloco en la pantalla la palabra “autoridad” y pido a los estudiantes que me digan qué les viene inmediatamente a la mente. Invariablemente, oigo palabras como “predominio”, “poder”, “control”, “abuso”, “regla”, o “tomar una decisión final”. Luego revisamos la definición de “autoridad” en el diccionario y, ciertamente, encontramos que la manera más prominente en la cual se define autoridad sigue la misma línea de pensamiento, esto es, “el poder o derecho de dar órdenes, hacer decisiones, e imponer la obediencia”, o “el poder para determinar, adjudicar, o de otra manera solucionar cuestiones de disputas; jurisdicción, el derecho a controlar, ordenar o determinar”. La autoridad definida de esta manera demanda sumisión, la cual se define en el diccionario como “la acción o hecho de aceptar o ceder a una fuerza superior o a la voluntad o autoridad de otra persona”. En mi experiencia personal, todavía tengo que encontrar a una persona a quien le agrade someterse de esa manera. Por el contrario, casi pareciera que arribamos a este mundo con una tendencia congénita a resistir este tipo de autoridad —tan solo pregúnteles a los padres cuyos hijos han entrado en los años de la adolescencia o pensemos en nuestra reacción interior cuando un policía nos detiene por exceso de velocidad.

Muy raramente mis estudiantes consideran la

“autoridad” como algo positivo en la vida de una sociedad. Y sin embargo, las estructuras autoritativas son esenciales, puesto que proveen continuidad, estabilidad, seguridad y límites a la sociedad. Ninguna sociedad humana existiría o podría existir sin alguna forma de autoridad; esto incluye a la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Lo que nos hace desarrollar actitudes negativas hacia la autoridad es la combinación de nuestra naturaleza pecaminosa y el abuso de autoridad. Desafortunadamente, demasiado a menudo el abuso, disfrazado por el agregado del adjetivo “espiritual”, ocurre en la iglesia, la comunidad que Cristo estableció para que fuera diferente de cualquier otra sociedad humana en la Tierra.

En años recientes, la cuestión de la autoridad ha recibido amplia atención en los círculos adventistas. Al experimentar la demora de la Segunda Venida de Cristo, hemos llegado a estar crecientemente preocupados con asuntos relacionados con el Orden Evangélico, organización, rango y pólizas, todo el tiempo intentando ser fieles a la Escritura. La naturaleza de la autoridad y su uso ha emergido más prominentemente dentro del contexto de la discusión sobre la ordenación de la mujer. La pregunta más sensible que ha surgido en estos debates es si las mujeres pueden o deberían sustentar posiciones autoritativas dentro de la estructura de la iglesia. ¿Debería permitirse a las mujeres predicar/enseñar o dirigir en la iglesia? ¿La ordenación no las colocaría en posiciones de primacía sobre sus equivalentes masculinos?

Las respuestas a estas preguntas varían. Algunos creen que a las mujeres nunca se las puede colocar en ningún puesto —sea pastor, profesor de teología, presidente de universidad u hospital— que las situaría con autoridad sobre los hombres. Otros permitirían que las mujeres ocuparan roles de liderazgo dentro de la organización adventista en general pero no en la iglesia. Por consiguiente, no debe permitirse a las mujeres enseñar o predicar en la iglesia cuando están presentes hombres que pueden hacerlo. Aun otros van hasta el punto de permitir a las mujeres predicar en la iglesia siempre que estén bajo la autoridad de un pastor principal varón. Todas estas posiciones tienen un común denominador: *la posición de “primacía espiritual” en la iglesia debe limitarse solo a los hombres*. Se cree que la ordenación eleva a un hombre particularmente dotado a una posición de primacía espiritual en la iglesia, y siendo que la Biblia solo habla de primacía masculina, el puesto de pastor (o pastor principal) está excluido a las mujeres; ninguna mujer, se cree, puede tener autoridad sobre ningún hombre.

Al haber observado el debate por un número de años y escuchado cuidadosamente a ambos lados, me hago varias preguntas: ¿Estamos seguros que verdaderamente entendemos qué queremos decir cuando usamos la palabra “autoridad”? ¿Estaré posiblemente haciendo la falsa suposición de que cuando digo la palabra “autoridad”, usted sabe exactamente qué quiero decir y viceversa? ¿Qué moldea el concepto de autoridad que reside en nuestras mentes? ¿Es nuestra cultura (tanto secular como

religiosa) o es una cuidadosa atención a las palabras de Jesús?

Como muchas cosas buenas en la vida, el concepto de autoridad tiene sus falsificaciones. El propósito de este documento es explorar dos puntos de vista opuestos acerca de autoridad. Esto es necesario para sacar los elementos esenciales del punto de vista del Nuevo Testamento sobre la autoridad y así ayudarnos a evitar los obstáculos eclesiológicos —de los cuales muchos de nosotros no estamos conscientes— que el cristianismo moderno heredó del cristianismo postapostólico y que están profundamente arraigados tanto en las tradiciones católicas como protestantes. Por esta razón, primeramente exploraré las características de un tipo falso de “autoridad” como se desarrolló en el cristianismo desde el siglo II en adelante, y que continúa siendo el fundamento tanto del catolicismo romano como del fundamentalismo protestante;⁴ en segundo lugar, exploraré el concepto de autoridad que fluye de las enseñanzas de Jesús; y finalmente, proveeré una respuesta al punto de vista falso de autoridad.

LA IGLESIA POSTAPOSTÓLICA Y UN PUNTO DE VISTA FALSO DE AUTORIDAD

Después de la muerte de sus pioneros, la demora de la Segunda Venida, el cisma, el surgimiento de enseñanzas heréticas, como también la persecución, la temprana Iglesia Cristiana postapostólica buscó distintas maneras para mantener su unidad y defenderse contra diversas enseñanzas heréticas.⁵ Dicho blanco podría lograrse proveyendo a la iglesia con un fuerte liderazgo.

Yendo más allá de los Evangelios y los escritos de Pablo, escritores como Ignacio (alrededor de 110-130 d.C.), Ireneo (alrededor de 202 d.C.), Tertuliano (c.160-c.225 d.C.), Cipriano (alrededor de 258 d.C.), y Agustín (354-430 d.C.) asignaron gradualmente

al ministerio cristiano una autoridad especial, la que estaba disponible solo a través del rito de la ordenación. El ministerio cristiano que emergió de esta era estaba muy lejos de lo que encontramos en las páginas del Nuevo Testamento; la autoridad del ministerio estaba marcada por las siguientes características:

Primero (A), era jerárquica; esto es, concebida en términos de orden, rango, o cadena de mando. La iglesia se dividió en dos clases de individuos —clérigos y laicos— separados entre sí por el rito de la ordenación. A la cabeza de la iglesia estaba un obispo monárquico (mon—one, arche—gobierno), rodeado y asistido por un grupo de ancianos como también de diáconos, que estaban al final de la escalera jerárquica.⁶ El obispo —o el pastor principal— quedó colocado en el centro de la actividad religiosa con el completo control sobre los asuntos de la iglesia local.⁷ Sus deberes incluían la predicación, la enseñanza, la administración de la comunidad, y el manejo del dinero. Sin su presencia, ningún rito cristiano, como el bautismo y la Cena del Señor, podía ser llevado a cabo. Al creer que este sistema había sido establecido por Dios, se esperaba que los cristianos se sometiesen a las decisiones de su obispo-pastor.⁸ El puesto y el prestigio del obispo-pastor en la iglesia fue considerablemente fortalecido por la doctrina de la Sucesión Apostólica desarrollada por Ireneo, quien enseñó que los doce apóstoles pasaron su liderazgo y autoridad de enseñanza a los obispos.

Este sistema de gobierno de la iglesia temprana siguió en gran medida el modelo de la manera en la cual el Imperio Romano estaba gobernado.⁹ Mientras que fue establecido originalmente por causas del orden y la unidad en la iglesia, eventualmente llegó a ser un fin en sí mismo, a ser protegido y perpetuado a cualquier costo. Tal concentración de poder en la iglesia en las manos de la elite ordenada, condujo, por supuesto, al eventual

establecimiento del papado. No hay necesidad de elaborar aquí sobre el significado profético de este desarrollo.¹⁰

Segundo (B), la autoridad era sacramental; esto es, la vida espiritual de los creyentes, y por esto su salvación, de alguna manera dependía de su pastor. Fue durante este tiempo que se comenzó a hacer referencia al ministro cristiano como un sacerdote. Los escritores de este período llegaron a la conclusión de que el sacerdocio del Antiguo Testamento era un tipo de ministerio cristiano.¹¹ Por esto, un pastor cristiano ordenado llegaba a ser un mediador entre Dios y los otros creyentes. Esta mediación se posibilitaba a través del rito de la ordenación cuando el pastor recibía un sello especial —conocido como *caracter dominicus*— que lo facultaba para volver a recrear el sacrificio de Cristo cada vez que celebraba la Cena del Señor.¹² En dicho sistema, la existencia de la misma iglesia dependía de la existencia del ministro ordenado.¹³ Como con el punto previo, el significado profético de este desarrollo no puede ser sobrestimado y será desarrollado más adelante.

Tercero (C), fue elitista, esto es, se dividió en dos clases de individuos, aquellos que están ordenados y aquellos que no están ordenados. Como se mencionó antes, gradualmente se aceptó que, a través del rito de ordenación, el ministro quedó separado del resto de la comunidad. La imposición de manos dotaba al pastor con autoridad especial de Dios y lo capacitaba para proveer liderazgo espiritual y mediatorio a los creyentes.¹⁴ Esta enseñanza, introducida primeramente por Tertuliano, declaraba que hay dos grupos de personas en la iglesia: los ordenados y los no ordenados, a los que de otro modo se los refiere como clérigos y laicos.¹⁵ Solo aquellos que estaban ordenados podían proveer liderazgo en la iglesia. De acuerdo con este pensamiento, la iglesia no podía ser concebida como igualitaria. No era una

comunidad de iguales en términos de roles de liderazgo. Esto está claramente reflejado en los documentos del Primer Concilio Vaticano (1869-1870). La Constitución de la Iglesia declara así:

*La Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales en la cual todos los fieles tienen los mismos derechos. Es una sociedad de no-iguales, no solo porque entre los fieles algunos son clérigos y otros son laicos, sino particularmente porque en la Iglesia está el poder de Dios por medio del cual a algunos se les da [el poder] para santificar, enseñar y gobernar, y a otros no.*¹⁶

A través del acto de la ordenación, por lo tanto, se creó un grupo elite de líderes en la iglesia y solo los miembros de esta elite podían asumir el cargo de pastor en la iglesia. Como veremos más adelante, este punto de vista es contrario a las enseñanzas del Nuevo Testamento.

Cuarto (D), estaba orientado hacia la primacía masculina en la iglesia; esto es, solo los hombres podrían cumplir roles de primacía en la iglesia. Desde sus mismos comienzos la Iglesia Cristiana ha enseñado, y continúa haciéndolo, que Jesucristo es la Cabeza de la Iglesia. Sin embargo, enfrentada con la realidad de la ausencia física de Cristo en la tierra, la Iglesia Postapostólica sintió la necesidad de alguien que pudiera tomar el lugar de Cristo, que lo representase ante los creyentes y el mundo y que representase a los creyentes ante Dios. Al verse a sí mismos como separados para un ministerio especial a través del rito de ordenación, los primeros ministros cristianos adoptaron la posición de primacía en la iglesia en lugar de Cristo. Este es el significado real de la frase latina ampliamente usada, *in persona Christi Capitis* (en lugar de Cristo la Cabeza).¹⁷ Otra frase, *Vicarius Filii Dei* (en lugar del Hijo de Dios), expresa la misma creencia.

La aceptación de la primacía ministerial a través del rito de ordenación fue acompañada de una teología en desarrollo de la primacía masculina en la iglesia. El argumento era muy sencillo: en el Nuevo Testamento, la relación entre Cristo y la iglesia se representa en términos nupciales. Cristo está representado como un novio, un varón, que se casa con su novia, la Iglesia, una mujer. Si el pastor sirve a su iglesia *in persona Christi Capitis*, esto es, tomando el rol de primacía en lugar de Cristo, él también debe ser un hombre. Se desprende que el rito de ordenación no es una simple bendición sino un otorgamiento de poderes y deberes de primacía y, como tal, es un tipo de ceremonia matrimonial; la iglesia llega a ser la esposa del pastor.¹⁸ En breve, a través del rito de ordenación, el pastor asume una posición de primacía en la iglesia.¹⁹ Todo esto significa que las mujeres no pueden ser ordenadas como ministros en la iglesia porque deben permanecer en sumisión jerárquica a los pastores varones. Esta antigua teología está expresada claramente en la Carta Apostólica de Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem* (Sobre la Dignidad y la Vocación de la Mujeres), emitida en 1988, en la cual el extinto papa toma la enseñanza bíblica de la primacía del hombre en el hogar y la aplica a la iglesia.²⁰ Como veremos más adelante, hay problemas significativos cuando se aplica la terminología de la primacía masculina a las relaciones dentro de la iglesia.

JESÚS SOBRE LA AUTORIDAD DEL LÍDER CRISTIANO

¿La evolución del ministerio cristiano a la jerarquía papal, como se ha documentado más arriba, significa que la iglesia debiera estar privada de liderazgo y organización? ¿O que la estructura autoritaria no debiera existir dentro de la comunidad de fe? ¡De ninguna manera! A fin de existir y diseminar su misión la iglesia debe tener organización y liderazgo.

En vez de modelar su organización en base a estructuras seculares de autoridad, como lo hizo el temprano Cristianismo Postapostólico, la iglesia debiera primero de todo mirar a Jesús para buscar maneras en las cuales debiera ejercerse la autoridad en la iglesia. Cristo es quien fundó la iglesia y él sabe mejor qué es la autoridad cristiana y cómo debería ejercerse. Por esto, sus seguidores deben tomar seriamente sus enseñanzas sobre autoridad. Otras enseñanzas del Nuevo Testamento relacionadas con la cuestión de la autoridad, incluso pasajes paulinos difíciles (por ej., 1 Timoteo 2:12), deben por lo tanto leerse a través del prisma de la comprensión de Jesús del término, antes que viceversa. De este modo, ¿qué dijo Jesús acerca de autoridad?

En preparación para esta presentación, decidí una vez más releer y pensar en pasajes del Evangelio donde Jesús habla sobre autoridad.²¹ Sus puntos de vista son verdaderamente sorprendentes. Para la mayoría de nosotros, inmersos en culturas orientadas jerárquicamente, el mensaje de Jesús continúa siendo contrario a la intuición y difícil de entender, mucho menos de aceptar. Por esta razón, tendemos a pasar por encima de los pasajes que tratan sobre autoridad sin darles mucho pensamiento. Y sin embargo, estos pasajes, si se los entiende y se los pone en práctica, tienen el potencial para revolucionar nuestra vida personal y comunal.

Durante su ministerio terrenal, los discípulos de Jesús habían mostrado una tendencia a estar preocupados con el status y el rango en el reino de Dios. Esto es comprensible, ya que sus actitudes reflejaban las concepciones culturales y religiosas predominantes sobre la autoridad. El reino de Dios proclamado por Jesús presentaba una comprensión tan maravillosamente diferente de la autoridad cristiana que requirió la muerte de Jesús para que los discípulos comprendiesen sus enseñanzas. Las enseñanzas de Jesús sobre la autoridad

del líder cristiano están articuladas muy nítidamente en una conversación que encontró cabida en los tres Evangelios sinópticos.²²

La historia es bien conocida. Dos de los discípulos de Jesús, Juan y Santiago, se le acercaron con el pedido de estar sentados a su derecha y a su izquierda en su Reino. Parece que ellos supusieron que el Reino de Jesús funcionaría como otras instituciones terrenales; su deseo implícito era tener autoridad sobre otros. Marcos nos dice que cuando los restantes diez discípulos oyeron sobre esto, se airaron mucho, no porque tenían una idea diferente de “autoridad”, sino porque ellos mismos deseaban ese poder también. En respuesta a esto, Jesús los reunió y con términos muy sencillos explicó las reglas operativas del Reino de Dios. Sus palabras son tan sorprendentes que deben citarse aquí:

“Como ustedes saben, los que se consideran jefes de las naciones oprimen a los súbditos, y los altos oficiales abusan de su autoridad (katexousiazousin). Pero entre ustedes no debe ser así. Al contrario, el que quiera hacerse grande entre ustedes deberá ser su servidor (diakonos), y el que quiera ser el primero deberá ser esclavo (doulos) de todos. Porque ni aun el Hijo del hombre vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos” (NVI).

En este pasaje conciso, Jesús presenta dos modelos de autoridad. El primero es la idea romana de autoridad. En este modelo, la élite está jerárquicamente por encima de otros. Tienen poder para hacer decisiones y esperan sumisión de aquellos que están debajo de ellos. Jesús rechazó claramente este

La iglesia debiera primero mirar a Jesús en busca de maneras en las cuales debiera ejercerse la autoridad en la iglesia.

modelo de autoridad cuando declaró: “Entre ustedes no debe ser así”. En cambio, él presentó a los discípulos un nuevo modelo de autoridad maravilloso, un rechazo completo, o inversión, del modelo jerárquico con el cual estaban familiarizados.

El concepto de autoridad en el Reino de Jesús debía ser gobernado por dos palabras: siervo (*diakonos*) y esclavo (*doulos*). Desde nuestra perspectiva moderna, estas dos palabras traducidas a menudo como “ministro”, han perdido mucho de su fuerza. Sin embargo, para una persona familiarizada con la sociedad antigua y sus instituciones, las palabras de Jesús deben haber sido terribles. Tanto es así que los discípulos fueron incapaces de comprender las palabras de Jesús, y hasta los últimos momentos de su vida, durante la Última Cena, discutieron “sobre quién de ellos sería el mayor” (Lucas 22:24). Esto es así porque en el ambiente del primer siglo, los siervos (*diakono*) y los esclavos (*douloi*) representaban la clase más baja de los seres humanos, seres que tenían pocos derechos, y cuyo trabajo era escuchar y cumplir los deseos de aquellos a quienes servían. Entre los esclavos, “no [había] ningún lugar para la propia voluntad o iniciativa de uno”.²³ “Gobernar y no servir es propio de un hombre”, creían los antiguos griegos.²⁴ Así, cualquiera sea lo que las metáforas de siervo y esclavo tuviesen la intención de comunicar ciertamente no era la de ejercer autoridad, espiritual o de otra naturaleza, sobre otros (*katexousiazousin*) o la de tener status en la comunidad.

¿Por qué usó Jesús estas dos metáforas si él pudiera haber comparado a sus discípulos con otros grupos de liderazgo en la sociedad? Creo que Jesús estaba agudamente consciente de que su Reino estaría condenado si los discípulos incorporaban

en él las estructuras de autoridad prevalentes en la sociedad contemporánea. Para que su misión tuviese éxito, toda “jerarquía social” en la iglesia tenía que ser abolida. Murray Harris captó bien esto: “Jesús estaba enseñando que la grandeza en la comunidad de sus seguidores se caracteriza por una servidumbre o esclavitud humilde, modesta, modelada en su propia devoción abnegada al supremo bien de otros”.²⁵ Todo esto muestra que Jesús ciertamente no deseaba abolir toda autoridad en la iglesia; él simplemente la redefinió en forma radical y la distanció del tipo de “autoridad” que abogaba por la sumisión a una autoridad superior. En cambio, la iglesia debía ser un lugar donde aquellos que deseaban seguir su ejemplo estaban dispuestos a servir en las posiciones más bajas. En Filipenses 2:5-7 Pablo declara así: “La actitud de ustedes debe ser como la de Cristo Jesús, quien, siendo por naturaleza Dios... se rebajó voluntariamente, tomando la naturaleza de siervo (*doulou*)”. En la iglesia de Jesús, por lo tanto, no es la ordenación a un oficio, un título, o a un puesto lo que hace a un líder, sino la calidad de la vida de una persona y su disposición a ser el menor de todos. Siguiendo el ejemplo de Cristo, los despreciados términos *diakonos* y *doulos* llegaron a ser más tarde las descripciones casi técnicas del liderazgo apostólico y ministerial en la iglesia.²⁶ Al tomar todo esto en consideración, no es sorprendente que a la pregunta, “¿Quién es el mayor?” (Marcos 9:33-35; Lucas 9:46-48), Jesús contestó: “El que es más pequeño entre todos vosotros, ese es el más grande” y “si alguno quiere ser el primero, será el postrero de todos, y el servidor (*diakonos*) de todos”.

Otros dos términos, *exousia* y *dynamis*, se traducen comúnmente como autoridad. *Exousia* parece estar relacionado al ministerio de enseñanza de Jesús y su capacidad para perdonar pecados (p. ej., Mateo 7:29; 9:6; Marcos 1:22; Lucas 4:32). Por lo tanto, la autoridad (*exousia*) que Jesús ejerció trajo

palabras de vida y sanidad a aquellos que estaban dispuestos a escuchar. *Dynamis* se asocia generalmente al poder de Jesús para realizar milagros y expulsar demonios (p. ej., Lucas 3:36; Lucas 9:1). En ninguna parte en los Evangelios los términos *exousia* o *dynamis* parecen estar asociados con el ejercicio de cualquier forma de primacía o de tener autoridad sobre otros. Tal pensamiento sencillamente no era parte de la cosmovisión de Jesús. Es *exousia* y *dynamis* lo que Jesús otorgó a toda la comunidad de creyentes, y estos dos términos son los que a menudo se confunden con una comprensión secular de poderes ministeriales.

Hay un uso singular de *exousia* en Mateo 28:18: “Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra”. Él no entrega esta autoridad a los discípulos porque esto no puede hacerse. Esta es la autoridad absoluta del Dios Todopoderoso, Omnisciente, Creador. ¿Y cómo ejerce su autoridad el Dios Creador Todopoderoso? ¿Obliga a sus súbditos humanos a ser obedientes? ¿Les quita su libre albedrío? En Efesios 5:1, 2, Pablo provee una respuesta a la pregunta de cómo ejerce Dios su autoridad: “Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados. Y andad en amor, como también Cristo nos amó, y se entregó a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios en olor fragante”. Por esto, la autoridad absoluta de Cristo representa un supremo ejemplo de amor, de servicio y abnegación.

Por esto, el concepto de autoridad dentro del cristianismo del Nuevo Testamento, basado en las palabras y las acciones de Jesús, no representa ninguna forma de primacía en términos de autoridad sobre otros donde se espera sumisión. Claramente, Jesús siempre permitió el ejercicio del libre albedrío. En vez de ejercer autoridad sobre otros, su tipo de autoridad puede expresarse en términos del servicio a los demás. Él demostró esto enfáticamente cuando se arrodilló para lavar los pies de los discípulos y

El rito cristiano de la ordenación, debidamente entendido, es ser ordenado para la esclavitud; no es ascender en el rango; no es en cuanto a status o a tener autoridad sobre otros; es en cuanto a ser el más pequeño en la comunidad de creyentes.

cuando murió en la cruz, dando así un ejemplo supremo de la verdadera concepción de la autoridad cristiana. De este modo, el rito cristiano de ordenación, debidamente entendido, es ser ordenado para la esclavitud; no es ascender en el rango; no es en cuanto a status o a tener autoridad sobre otros; es en cuanto a ser el más pequeño en la comunidad de creyentes. Solo entendido como tal puede el ministerio en la iglesia cumplir la visión de Cristo para el liderazgo.

La Iglesia Cristiana temprana, postapostólica, pronto olvidó las palabras de Jesús e introdujo conceptos paganos de autoridad en la práctica cristiana. Se estableció la jerarquía donde no correspondía, todo en el nombre de proteger la unidad de la iglesia y sus enseñanzas.²⁷ El cristianismo moderno, incluso el adventismo, heredó estos patrones de autoridad. Sería útil regresar a las palabras de Jesús e intentar ver el ministerio en la iglesia a través del prisma de sus enseñanzas, en vez de meramente añadir el adjetivo “espiritual” a otros patrones de autoridad. ¿Cuáles, entonces, eran las características de la comunidad de Jesús del Nuevo Testamento?

LA IGLESIA DEL NUEVO TESTAMENTO: UNA COMUNIDAD COMO NINGUNA OTRA

Primero (A1), el ministerio en la iglesia del Nuevo Testamento no era jerárquico; es decir, la organización de la iglesia no se concibió en términos de una cadena de mando. Parece no haber duda de que durante su ministerio terrenal, Jesús dotó a algunos de sus seguidores con la tarea especial

de compartir su misión de proclamar el Reino de Dios. Fueron escogidos para ser sus representantes y continuar su misión y reproducir en sus propias vidas las características centrales de Jesús mismo, a saber, una consagración total y un servicio a Dios y a los prójimos. Su testimonio, sin embargo, no estaba basado en su puesto, rango o status sino en la misión que habían recibido de Cristo. Su autoridad especial estaba basada en el hecho de que habían sido testigos oculares de la presencia de Jesús en la tierra. Así, con la ayuda del Espíritu Santo, esta autoridad conllevaba la preservación y la transmisión de un relato fidedigno de la vida y las enseñanzas de Jesús. “Sobre esta base... yacía el respeto especial y único acordado a los apóstoles dentro de la iglesia”.²⁸ Los relatos escritos de muchos de esos testigos presenciales fueron eventualmente coleccionados y formaron el canon del Nuevo Testamento y de esta manera sus escritos llegaron a ser normativos para los creyentes cristianos y expresados en un axioma protestante bien aceptado, *sola scriptura*. Sin embargo, el Nuevo Testamento no provee ninguna evidencia de que la postura especial de conocimiento sustentada por los doce apóstoles dentro de la comunidad de fe fue transferida a otros dirigentes en la iglesia.

Lo que sí vemos en el Nuevo Testamento, sin embargo, es una comunidad como ninguna otra. Es una comunidad cuyos líderes evitaron toda forma de jerarquía que colocaría a algunos por encima de otros. En realidad, siguiendo el ejemplo de Jesús, los dirigentes del Nuevo Testamento proclamaron lo que solo podemos describir como una jerarquía

inversa. Siguiendo el ejemplo de Jesús, los líderes rutinariamente se referían a sí mismos como *doulos* y *diakonoi* de Dios y de la iglesia.²⁹ Por consiguiente, en 1 Corintios 3:5, Pablo escribe: “¿Qué, pues, es Pablo, y qué es Apolos? Servidores (*diakonoi*) por medio de los cuales habéis creído”. En 2 Corintios 4:5, él declara enfáticamente: “Porque no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros como vuestros siervos [esclavos, *doulous*]”.³⁰ Así encontramos que eleva constantemente a Cristo y a otros, mientras habla de sí mismo en términos poco halagadores: “Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero” (1 Timoteo 1:15). En otro lugar escribe: “...y al último de todos, como a un abortivo, me apareció a mí. Porque yo soy el más pequeño de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol” (1 Corintios 15:8-9). En 1 Corintios 4:1 Pablo se refiere a sí mismo y a sus colaboradores como los remeros de abajo (*hupēretas*). Viene a la mente una imagen de una antigua galera de guerra griega o romana, con tres hileras de remos. Pablo se coloca en el lugar más bajo en un trirreme: está debajo de otros remeros.

Aunque Pablo estaba comisionado para proclamar el Evangelio, para enseñar, exhortar y reprender, parece, por ende, que él deliberadamente deseaba evitar de colocarse en un rol por encima de otros creyentes. En cambio, y a pesar de su posición especial como un apóstol de Cristo, lo vemos atrayendo a otros para seguir a Cristo, no a través de la autoridad de su “cargo”, sino a través del testimonio de su vida.³¹ “Seguid mi ejemplo, como yo sigo el ejemplo de Cristo” (1 Corintios 11:1; 1 Corintios 4:16; Filipenses 3:17, 4:9; 1 Tesalonicenses 1:6; 2 Tesalonicenses 3:7). Por lo tanto, con una conciencia clara, Pablo pudo escribir a los Corintios que cuando su joven discípulo Timoteo los visitase, él “os recordará mi proceder en Cristo, de la manera que enseñé en todas partes y en

todas las iglesias” (1 Corintios 4:17). De este modo, fue la manera en que él vivió su vida, antes que su posición, lo que resultó en que Pablo tuviese autoridad genuina en la iglesia.

Dentro del contexto de ser esclavos en la iglesia, los escritores del Nuevo Testamento fueron notablemente igualitarios. ¡Todos podían ser esclavos del Señor! En Romanos 12:11, Pablo animó a todos los creyentes a que “sirvan al Señor [como sus esclavos], *tō kyriō douleuontes*]. En Gálatas 5:13 él instó a los creyentes: “Servíos por amor los unos a los otros”. Cada creyente, por lo tanto, debía servir como un *doulos* de Cristo y del uno al otro.

Mientras todos los creyentes eran llamados a ser esclavos de Dios y de los demás, esto se aplicaba especialmente a los líderes de la comunidad cristiana quienes, de acuerdo con la enseñanza de Cristo, debían considerarse “el más pequeño de todos”, y así ser ejemplos de aquellos que estaban bajo su cuidado. Pedro se hizo eco de Jesús cuando escribió a los dirigentes en la iglesia, “Apacenta la grey de Dios que está entre vosotros... no como teniendo señorío (*katakurieontes*)³² sobre los que están a vuestro cuidado, sino siendo ejemplos de la grey” (1 Pedro 5:2-5). Esta fue la razón principal por la que Pablo, Santiago y Pedro a menudo se presentaban a sus congregaciones como esclavos (*douloi*) de Cristo (Romanos 1:1; Santiago 1:1; 2 Pedro 1:1). Todo esto sugiere que el liderazgo del Nuevo Testamento no estaba para tener “autoridad” sobre otros, para tener la “última palabra”, o para tener un “cargo”.³³ En cambio, consistía en tener la actitud de Pablo, Pedro y otros líderes de la iglesia del Nuevo Testamento, que dirigían mediante el ejemplo de su devoción a su Señor y el uno al otro. Este era el fundamento sólido de la autoridad cristiana genuina.³⁴

Al contemplar el liderazgo de la iglesia desde la perspectiva recién mencionada, los obispos (*episcopōs* en 1 Timoteo 3:1) o ancianos (*presbyterous* en Tito

1:6, NVI) ciertamente debían ser personas especiales: debían ser siervos (*doulos*) del Señor y de la comunidad; debían conducir por el ejemplo antes que por la autoridad de su puesto; debían tener buen nombre en la comunidad; debían tener matrimonios estables, monógamos; debían manejar bien sus hogares; debían ser protectores de la comunidad. Sin embargo, una cosa era completamente cierta: estos esclavos del Señor no tenían que ser necesariamente varones.³⁵

Si debe entenderse el ministerio como ser esclavos de Cristo y de los demás, se debe realzar otro pasaje. Como se dijo antes, la descripción favorita de Pablo de su propio ministerio y el de sus colaboradores (como Timoteo) era “esclavo del Señor” (*doulos Christou*).³⁶ Encontramos a otros, como Pedro y Santiago, también refiriéndose a sí mismos como “esclavos del Señor”.³⁷ Sin embargo, la misma fraseología, esta vez expresada por el mismo Señor, aparece en Hechos 2:18 donde Pedro cita al profeta Joel: “Y de cierto sobre mis siervos y sobre mis siervas en aquellos días derramaré de mi Espíritu”. Más frecuentemente, este pasaje se usa para destacar el hecho de que el don de profecía no se limitó a hombres. Sin embargo, encontramos también en este versículo el masculino *doulos* y el femenino *doulas*. En ambos casos, el pronombre *mou* (mi) está añadido. Al considerar que, en otros lugares en el Nuevo Testamento, *doulos* se traduce más a menudo como “ministro”, este pasaje podría traducirse legítimamente como hablando de ambos, “ministros varones” y “ministros mujeres”, quienes pertenecen a Dios. ¿Está Pedro haciendo hincapié en el hecho de que en la iglesia del Nuevo Testamento, tanto hombres como mujeres podrían ser esclavos del Señor por igual? ¿Y que ambos, hombres y mujeres, habrían de recibir dones específicos del Espíritu que los capacitarían para cumplir su llamado ministerial? Cualquiera sea la interpretación que le demos a este pasaje particular,

una cosa está clara: el Espíritu Santo no está preocupado con el género sobre el cual otorga sus dones. ¿Debiéramos estarlo nosotros?

Es ciertamente trágico que poco después que los discípulos murieron, el Cristianismo postapostólico abandonó la comprensión carismática del ministerio cristiano y, en cambio, incorporó una comprensión pagana de la autoridad.

Segundo (B1), el ministerio en el Nuevo Testamento no era sacramental; esto es, ni la salvación ni la vida de la comunidad dependía de la presencia del clérigo ordenado. Mientras que la Iglesia postapostólica temprana creó un sistema en el que el clérigo ordenado era esencial para la existencia de la iglesia, no encontramos tal requerimiento en el Nuevo Testamento. Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, Cristo solo era el mediador entre Dios y la humanidad. Por esto, el liderazgo en el Nuevo Testamento cumplía un rol puramente funcional, esto es, su existencia contribuía al orden en la iglesia, y la imposición de manos simplemente reconocía el don de liderazgo ya presente en una persona.

Un punto de vista sacramental del ministerio, por supuesto, fue significativo proféticamente, pues la obra mediadora de Cristo en el santuario celestial fue sustituida por la obra de un sacerdote terrenal. En otras palabras, la Iglesia postapostólica temprana cosió de vuelta la cortina del santuario terrenal rasgada por la mano divina en ocasión de la muerte de Jesús. Como consecuencia, cada iglesia Católica en la tierra se convirtió en un santuario con su propio sacerdote. Este desarrollo claramente correspondió a la declaración profética de Daniel: “Aun se engrandeció frente al príncipe de los ejércitos; y por él fue quitado el sacrificio continuo, y el lugar de su santuario fue echado por tierra” (Daniel 8:11, RV 1995). Se desprende de esto que cualquier intento de usar terminología sacerdotal para la obra

Cualquier idea de primacía en la iglesia, sea de hombre o de mujer, usurpa la primacía de Cristo.

del ministerio en la iglesia resta al sacerdocio único de Cristo y tiene implicaciones directas, negativas, sobre el mensaje Adventista del santuario, que enfatiza que todos tienen acceso especial al Cristo resucitado sin la necesidad de mediadores espirituales.

Tercero (C1), el ministerio en el Nuevo Testamento no era elitista; esto es, la imposición de manos no creó una elite espiritual en la iglesia. La comprensión del Nuevo Testamento era que las funciones, o roles, en la iglesia debían llenarse de acuerdo a las capacidades espirituales. Así, la ordenación puede definirse sencillamente como “la acción de la iglesia para reconocer públicamente a aquellos a quienes el Señor ha llamado y equipado para el ministerio local y global de la iglesia”.³⁸ Comienzan a aparecer desacuerdos cuando formulamos la pregunta: ¿Quiénes pueden servir en la iglesia como ancianos o pastores ordenados?

La iglesia de Dios descrita en las páginas del Nuevo Testamento era decididamente no elitista. En sus dichos, Jesús se concentraba en los no-elite del día y proclamó que ellos eran los hijos de Dios (Mateo 5:3-8). En Mateo 23:8-13, él dijo a sus seguidores: “Pero vosotros no queráis que os llamen Rabí; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos... El que es el mayor de vosotros, sea vuestro siervo” (Mateo 23:8-11). En términos modernos podríamos parafrasear esto como sigue: “Pero vosotros no queráis que os llamen ‘pastor’, ‘anciano’, ‘profesor’, o ‘doctor’, porque uno es vuestro Maestro... y todos vosotros sois hermanos”. Es verdaderamente desafortunado que en la historia cristiana el humilde término “pastor” ha llegado a ser un símbolo de status.³⁹

La imagen favorita de Pablo para describir la

comunidad cristiana, esto es, el Cuerpo de Cristo, representaba a una eclesiología notablemente no-elitista. (1 Corintios 12:12-31; Romanos 12:1-8; Efesios 1:22). Un hecho dominante de esta imagen era la unidad de la Iglesia y la

relación vital de la Iglesia con su Cabeza, Jesucristo. La insistencia de Pablo de que la iglesia funcionase como un cuerpo humano servía para recordar a los creyentes que eran completamente dependientes de Cristo para su crecimiento y vida. Mientras que la unidad y la primacía de Cristo eran la preocupación principal de Pablo, su discusión de la iglesia como el cuerpo de Cristo estaba enmarcada dentro del contexto de los dones espirituales. Los receptores de los dones espirituales eran todos los que formaban parte del cuerpo de Cristo, y la unidad del cuerpo de Cristo dependía de la presencia, reconocimiento y uso de estos dones espirituales (Efesios 4:1-13). Cualquier pretensión exclusiva de estos dones fue excluida, porque su distribución dependía del Espíritu Santo y no de la iglesia (1 Corintios 12:11). Cualquier forma de elitismo fue decidida por la exposición magistral de Pablo sobre la interdependencia mutua de los creyentes que exhibían diversos dones espirituales (1 Corintios 12:12-31). Además, en ninguna de las cuatro listas de los dones espirituales (Romanos 12:6-8; 1 Corintios 12:8-10, 28-30; Efesios 4:11) fue Pablo exclusivo de ninguna manera. Especialmente, en Romanos 12:7, 8, los dones de enseñanza y liderazgo estaban metidos entre otros dones aparentemente insignificantes. Sería absurdo sostener, en base a este pasaje, que el don de dar ánimo/animar era inferior en la escala de dones, mientras que el don de liderazgo era superior y por esto se podía dar solamente a cierta clase de creyentes en la iglesia. Ciertamente esta no podría haber sido la intención de Pablo.

El uso de Pablo de esta imagen del Cuerpo de Cristo, nos ayuda a entender la realidad de la iglesia y la manera en que debiera funcionar. Dentro de tal comunidad, todas las solidaridades de raza, clase, cultura y género están reemplazadas por una lealtad solo a Cristo. La manera antigua de relacionarnos es reemplazada por una nueva relación en Cristo (Gálatas 3:28, 29). En esta comunidad, todos son miembros iguales del Cuerpo de Cristo, porque todos han experimentado al Cristo resucitado y todos están dotados con una variedad de dones espirituales de igual valor (1 Corintios 12), que han de ser utilizados para el beneficio de los creyentes y del mundo (Romanos 12:1-8). Por lo tanto, no encontramos una jerarquía donde algunas personas están calificadas en un nivel por encima de otras de acuerdo con el status; ni encontramos una división entre clérigos ordenados y laicos. Lo que vemos es una nueva comunidad, el Cuerpo de Cristo, una Nueva Creación (2 Corintios 5:17), donde todas las relaciones debieran volver al Jardín del Edén. Esto es lo que la Iglesia postapostólica temprana olvidó poco después de la muerte de los apóstoles, introduciendo en cambio una sociedad no-igual en la cual el liderazgo en la iglesia estaba limitado a clérigos varones ordenados. ¡El Espíritu Santo fue así extinguido!

La realidad es que si cualquier cosa aparte del compromiso con Cristo y su iglesia, dones espirituales y madurez determinan la idoneidad para diversas funciones en la iglesia, entonces, sea que lo procuremos o no, creamos una comunidad elitista. Ninguna designación pía ligada al “cargo” de pastor —tal como “siervo”, “autoridad espiritual”, “liderazgo espiritual”, o “primacía espiritual”—, puede cambiar esta realidad.

Cuarto (D1), el ministerio en la Iglesia del Nuevo Testamento no estaba orientado hacia la primacía masculina; es decir, no había lugar para la primacía

masculina en el Cuerpo de Cristo. Mientras que la Escritura testifica que las mujeres no estaban restringidas de ocupar posiciones de liderazgo (Débora, Febe, Junias, Lidia, Priscila, Ninfas), la historia testifica del hecho de que desde el siglo II en adelante, las posiciones de liderazgo y enseñanza en la iglesia comenzaron a limitarse solo a los hombres.⁴⁰ Como se ha esbozado antes, el argumento principal contra la ordenación de las mujeres en la Iglesia Católica hoy es que el pastor debe ser un hombre puesto que representa a Cristo, un varón, ante la comunidad de los creyentes. De este modo, la primacía masculina en el hogar se extiende a las relaciones en la iglesia.

Hay problemas serios al extender la idea de la primacía masculina más allá del círculo del hogar. De mayor importancia es que tal concepto de primacía claramente reemplaza la primacía espiritual de Cristo en la iglesia y dota a individuos seleccionados con la propia autoridad de Cristo. En el Nuevo Testamento está claro, sin embargo, que la única Cabeza de la Iglesia es Cristo (1 Corintios 11:3; Efesios 1:22; 4:15; Colosenses 1:18; 2:19).⁴¹ Cuando en Efesios 5:23, Pablo declara que “Cristo es la Cabeza de la Iglesia” y el “hombre es la cabeza de la esposa”, no dice que la primacía del hombre en el hogar se extiende de algún modo a las relaciones en la iglesia. El sentido y la intención de Pablo están claros: como un esposo es la cabeza de su esposa, su novia, así Cristo es la Cabeza de la Iglesia, su Novia.⁴² En ambos casos, la terminología nupcial está claramente restringida a relaciones específicas: la que hay entre un esposo y una esposa y la que existe entre Cristo y su iglesia. Sería absurdo concluir que lo que Pablo quiso decir fue que como Cristo es el Novio de la Iglesia, así los hombres en la congregación cristiana son novios de las mujeres en la iglesia. Tampoco es bíblico decir que el pastor se “casa” con la iglesia y se convierte en su cabeza cuando se lo ordena, así como

Cristo se casó con su Novia y llegó a ser su Cabeza.

De esto se desprende que cualquier idea de primacía en la iglesia, sea de hombre o de mujer, aparte de la de Cristo, usurpa la primacía de Cristo. Por esto, mientras podemos hablar legítimamente de primacía del hombre en el hogar cristiano, no es bíblico hablar de cualquier tipo de primacía en la iglesia aparte de la primacía de Cristo. Mientras que en el contexto más amplio de la sumisión mutua (Efesios 5:21), Pablo ciertamente les pide a las esposas que se sometan a sus esposos (Efesios 5:22),⁴³ en ningún lugar en el Nuevo Testamento encontramos una orden de que los creyentes deben someterse a la primacía del ministerio ordenado. ¡La Iglesia se somete solamente a Cristo! Se desprende que cuando un pastor/anciano y una iglesia deciden funcionar de acuerdo con el principio de la primacía masculina, este pastor/anciano y su iglesia están cometiendo adulterio espiritual, conocido de otro modo como sacramentalismo.⁴⁴ Por esta razón, los pasajes paulinos difíciles, tales como 1 Timoteo 2 y 3 y 1 Corintios 11 y 14, no se pueden nunca interpretar como que enseñan la primacía masculina en la iglesia, sino que deben entenderse a la luz de las declaraciones de Jesús sobre la autoridad. Ninguna cantidad de manipulación con el texto “de acuerdo con las ideas que tengan acerca del texto”,⁴⁵ y agregar la palabra “espiritual” a primacía, puede cambiar esta realidad. Como se ha notado antes, el sacramentalismo es principalmente un sello distintivo del Cristianismo Católico, pero también existe dentro de aquellas denominaciones cristianas que deciden reemplazar al papa (también conocido como “Santo Padre”, del latín *papa*) con una figura masculina de un pastor/anciano. Las comunidades cristianas que adoptan la primacía femenina además de la masculina siguen el mismo patrón.

Así que tengo una pregunta: ¿podemos nosotros, como Adventistas del Séptimo Día, permitirnos

jugar con la idea de la aplicación del principio de la primacía masculina al pastor/anciano ordenado? Creo que este principio es aparentemente un inofensivo caballo de Troya que tiene el potencial para destruir el mismo corazón del Adventismo. Es revelador que Elena de White nunca usó 1 Timoteo 2 ó 3 y 1 Corintios 11 ó 14 para apoyar la primacía masculina en la iglesia. Los sucesos ocurridos durante el desarrollo del Cristianismo postapostólico temprano, discutidos en la primera parte de este documento, muestran claramente los peligros de extender la noción bíblica de la primacía masculina en el hogar a la primacía masculina en la iglesia y se deben evitar a toda costa entre los verdaderos seguidores de Cristo.

CONCLUSIÓN

En conclusión, no puede haber duda de que el Cristianismo Católico temprano incorporó varias características del ministerio sacerdotal del Antiguo Testamento dentro de la teología y práctica del ministerio cristiano. De este modo, el ministerio cristiano se convirtió en jerárquico, sacramental, elitista, y se orientó hacia la primacía masculina. En mayor o menor grado, la mayoría de las comunidades cristianas, inclusive los Adventistas del Séptimo Día, continúan perpetuando algunas de esas características en sus comunidades.

Todas estas características, sin embargo, fueron cumplidas en Cristo quien, en virtud de ser nuestro Creador, está sobre nosotros y no tiene sucesores a su divina autoridad; quien murió sacramentalmente sobre la cruz y así llegó a ser el único proveedor de salvación; quien, a través de su ministerio en la tierra, hizo a todos los seres humanos iguales a los ojos de Dios en términos de autoridad y los dotó con los dones del Espíritu Santo para cumplir con la Gran Comisión Evangélica; y quien, a través de su muerte en la cruz como un sacrificio, se convirtió en

la sola Cabeza de la Iglesia, su Novia. ¡Él con nadie comparte su primacía! El Cristianismo posterior al Nuevo Testamento, desafortunadamente, negó la primacía exclusiva de Cristo en la iglesia, y contribuyó a la integración de un punto de vista falso de la autoridad en la organización de la iglesia y, por lo tanto al nacimiento de una religión apóstata.

Comencé este documento con una discusión sobre la naturaleza de la autoridad. Nuestro Dios, que es un Dios de orden, creó un mundo en el cual los seres humanos, la corona de su creación, iban a vivir de acuerdo con los patrones de autoridad que gobernaban el universo antes de la creación de la Tierra. Luego el pecado entró en el mundo. La manera en que Dios ejercía su autoridad fue desafiada y se introdujo una noción falsa de autoridad. Esta es la noción de autoridad que el “príncipe de este mundo” enseñó a la primera pareja; esta es la noción de autoridad que oscureció para siempre la visión humana de Dios y su carácter. La razón precisa por la que Cristo, Dios encarnado, vino a esta tierra y fundó una comunidad como ninguna otra fue para contrarrestar la noción falsa de la autoridad de Dios. Él lo logró por su vida de esclavitud divina (*douleia*) que finalmente lo condujo a la cruz. Desafortunadamente, los seres humanos, debilitados por milenios de la existencia del pecado en esta Tierra, regresaron a los antiguos modos de pensamiento poco después de la muerte de sus pioneros. A pesar de nuestra devoción a la Escritura, nosotros, Adventistas del Séptimo Día, heredamos esos patrones de pensamiento que están tan tenaz (y trágicamente) arraigados en la fe cristiana.

Es una experiencia humana común ser atraídos a aquellos que exhiben autoridad cristiana genuina y sentirse repelidos por las actitudes de aquellos que confían solamente en la autoridad de su cargo. Idealmente, la autoridad cristiana genuina y la autoridad de una función representativa debieran

integrarse. Después de todo, no hay nada intrínsecamente erróneo con personas que sustentan un cargo, aunque este no sea realmente un concepto bíblico. Tampoco hay nada inherentemente erróneo con la manera en que nuestra iglesia está actualmente organizada. Sin embargo, mientras que Jesús no nos dejó un modelo para conducir la iglesia, fue inflexible en que su iglesia no se asemejaría a estructuras seculares, donde la autoridad estaba organizada en función de “jerarquías”. ¿Será posible que nuestra discusión actual respecto a la ordenación de las mujeres está complicada por nuestro concepto erróneo o por el mal uso de la verdadera autoridad cristiana?

Soy un adventista de tercera generación, nieto de un primer anciano, hijo de un pastor/administrador, y yo mismo soy un pastor ordenado. En todos mis años como un adventista, rara vez he encontrado la integración de una autoridad cristiana verdaderamente genuina con la autoridad de un pastor ordenado. Es triste pero yo mismo lucho a menudo con esa integración. Algunas de las personas de más autoridad en mi vida no eran ministros ordenados. A quien yo coloco por encima de todos los demás fue a un anciano caballero cristiano en Tasmania (donde por un tiempo serví como pastor después de recibir mi PhD) que solo tenía cuatro clases de educación formal y había sido ordenado solo como diácono. Reconocí, acepté y me sometí a la verdadera autoridad cristiana que él representaba y aprendí más de él acerca de ser un esclavo de Cristo y de los demás que de toda una vida de ser un adventista y de toda mi educación teológica combinada. Desafortunadamente para demasiados de nosotros, ser pastor ordenado significa tender a ejercer autoridad sobre otros, buscar status, rango y primacía masculina, antes que ser esclavos de Cristo y de otros. Esto, creo yo, es la verdadera razón por la que estamos gastando nuestro tiempo discutiendo

la cuestión de la ordenación y quién puede ser ordenado.

Ahora bien, entiendo que la palabra “esclavitud” tiene pocas connotaciones positivas, ya que no implica honor, ni gloria, ni status, ni rango. A nadie le gusta eso; en realidad, siento repulsión por el concepto. Y sin embargo, esta es la palabra que Cristo usó para describirse a sí mismo y su obra; esta es la palabra que usaron los apóstoles para describirse a sí mismos y su obra así como la de sus colaboradores, tanto hombres como mujeres; a esto es lo que Cristo nos llama a ser —pastores adventistas, diáconos, ancianos, presidentes de divisiones, asociaciones y uniones—; a no tener autoridad sobre la gente sino antes bien sobre la tarea de cumplir la Gran Comisión de Cristo. El orden evangélico en la iglesia no requiere primacía jerárquica, espiritual o de otro tipo. Porque el ministerio cristiano verdadero no es en cuanto a status, rango, género, igualdad, derechos, o tener “autoridad espiritual” sobre otros; es en cuanto a ser esclavos de Cristo y de su pueblo; no para

gobernar sobre otros sino para ser ejemplos y, a través del testimonio de nuestras vidas, atraer a otros para seguir a Cristo. Ninguna imposición de manos puede proveer esta clase de autoridad; ¡solo puede hacerlo la obra del Espíritu Santo en el corazón de una persona! Mientras que todos los cristianos deben ser ministros, aquellos que son apartados para un ministerio especial, tanto hombres como mujeres, están llamados a ser ejemplos sobresalientes de esclavitud a Cristo y a los demás. Estoy convencido de que cuando abracemos esta comprensión de la autoridad y del ministerio, la visión de Cristo para su comunidad se cumplirá, seguirán el reavivamiento y la reforma, y el problema de la ordenación de la mujer desaparecerá.

De modo que deseo concluir esta corta investigación sobre la naturaleza de la autoridad cristiana con una pregunta: ¿Hemos de seguir la cultura, tanto secular como religiosa, que nos ha enseñado una comprensión jerárquica y elitista de la autoridad? ¿O hemos de seguir a Cristo, que dijo: “Entre ustedes no debe ser así”? ■



Darius Jankiewicz, Ph.D.

Darius Jankiewicz es profesor de teología histórica y director del Departamento de Teología y Filosofía Cristiana en el Seminario Teológico Adventista. Jankiewicz sustenta grados de doctorado y maestría de la Universidad Andrews y una licenciatura del Colegio en Avondale, Australia. Actualmente está trabajando con un libro sobre el significado y la teología de las ordenanzas adventistas y es coeditor de un volumen sobre salvación próximo a aparecer. Es un colaborador regular de Andrews University Seminary Studies y sus contribuciones aparecen en otras revistas sobre asuntos eclesiológicos.

REGRESO A LA CREACIÓN: UNA HERMENÉUTICA ADVENTISTA

IMPORTANCIA Y NECESIDAD DE UNA HERMENÉUTICA

1. No hay ninguna declaración en la Biblia que diga: “¡Ordenen a las mujeres al ministerio!” Por otra parte, tampoco hay una orden que diga: “¡No ordenen a las mujeres al ministerio!” Sin embargo, queremos tener una respuesta bíblica a nuestra pregunta fundamental de si se debe ordenar a las mujeres al ministerio. De modo que necesitamos reflexionar al respecto, evaluar e interpretar la información bíblica a fin de arribar a una conclusión correcta sobre este asunto.
2. Dos grupos de eruditos que aman al Señor y toman las Sagradas Escrituras seriamente como la Palabra de Dios llegan a conclusiones opuestas a partir de la misma Biblia acerca del mismo tema. ¿Cómo puede ser que llegan a resultados diferentes? Permítame subrayar que esta no es principalmente una discusión teológica entre liberales y conservadores, entre aquellos cuyos argumentos principales para la ordenación de las mujeres se basan en la cultura o la justicia social (aunque estos argumentos necesitan también tomarse seriamente) y eruditos o teólogos que mantienen fe en Dios, pero es un debate entre aquellos que sostienen firmemente la autoridad de la Santa Biblia.
3. Nuestra distancia en el tiempo y en el espacio desde el mundo bíblico exige la interpretación de las Sagradas Escrituras. En la actualidad usamos un lenguaje diferente, tenemos una cultura diferente, un modo de pensar, hábitos, costumbres y

una cosmovisión diferentes, y también lidiamos con asuntos y audiencias diferentes.

No es suficiente leer o citar el texto bíblico; es necesario explicarlo. Aun cuando los discípulos de Jesús sabían muchos pasajes bíblicos de memoria, sin embargo no entendían que las Escrituras hebreas testificaban acerca del Mesías Jesús. “Ustedes estudian con diligencia las Escrituras porque piensan que en ellas hallan la vida eterna. ¡Y son ellas las que dan testimonio en mi favor! Sin embargo, ustedes no quieren venir a mí para tener esta vida” (Juan 5:39, 40, NVI). En el domingo de la Resurrección, dos discípulos en camino a Emaús necesitaban comprender las Escrituras respecto al rol y la misión del Mesías, de modo que Jesús les explicó la enseñanza del Antiguo Testamento: “Y comenzando por Moisés y recorriendo todos los profetas, les interpretó [*diermeneuō*] todo lo que las Escrituras decían sobre él” (Luc. 24:27, La Biblia Latinoamérica). La comprensión correcta de la Biblia nos capacita para comprender a Jesús, y la comprensión de Jesús nos da mejor entendimiento de las Escrituras. La palabra “interpretó” (*diermeneuō*) señala a una hermenéutica. El apóstol Pablo pregunta cómo puede creer la gente, y es solo si alguien viene y les proclama la palabra de Dios: “¿Cómo, pues, invocarán a aquel en el cual no han creído? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique?” (Rom. 10:14, RVR 1960). Además, el eunuco etíope contestó la pregunta

del evangelista Felipe: “¿Acaso entiende usted lo que está leyendo?”, diciendo: “¿Y cómo voy a entenderlo —contestó— si nadie me lo explica? Así que invitó a Felipe a subir y sentarse con él” (Hech. 8:30, 31, NVI).

El verbo “explicar” es una traducción de la palabra griega *hodegeō* que significa “conducir”, “guiar”, “explicar”, “enseñar” o “instruir”.

Este breve vistazo demuestra que hay una necesidad urgente de una hermenéutica apropiada, cómo interpretar los textos bíblicos respecto a la ordenación de la mujer. Y es también evidente que el asunto de la ordenación de la mujer es primero de todo un asunto hermenéutico; es sobre cómo leemos e interpretamos el texto bíblico en este caso y en toda nuestra teología. Por lo tanto, establecer principios de interpretación de la Biblia es crucial a fin de arribar a un significado certero de las Escrituras acerca de la relación de los géneros en Cristo.

Este documento resume e ilustra los principios hermenéuticos desde una perspectiva adventista sin ir a pequeños detalles y proveer sustanciación para cada punto, porque otros colegas están presentando estudios específicos sobre estos asuntos que se han suscitado. El blanco de este estudio es establecer un patrón de pensamiento bíblico-teológico, una manera de pensar sobre cómo abordar e interpretar material bíblico con respecto a la ordenación de la mujer.

¿QUÉ ES LA HERMENÉUTICA BÍBLICA?

La hermenéutica bíblica es la ciencia de interpretar las Santas Escrituras a fin de determinar su

significado.¹ Esta ciencia sigue principios de interpretación como también una metodología clara. La hermenéutica trata no solo con la comprensión de la Biblia, sino también con el proceso de pensamiento acerca de la interpretación bíblica y su evaluación. Uno no puede manipular el texto bíblico para que diga lo que quiere el intérprete. Necesitamos seguir principios correctos. La exégesis aplica entonces estos principios a textos particulares, y la exposición en la predicación o la enseñanza es la comunicación real del mensaje de Dios.² Uno no puede analizar minuciosamente la hermenéutica y la exégesis. El objetivo del proceso hermenéutico-exegético es descubrir qué significó el mensaje para la audiencia original, y qué significa para nosotros hoy. ¿Qué es lo que quiere decir el autor mediante lo que escribe?

La hermenéutica bíblica es también un arte, porque juntar textos diferentes y comprender su teología y significado requiere discernimiento especial de toda la enseñanza bíblica. Debe hacerse bajo la dirección del Espíritu Santo. Es por esto que es importante que esta tarea la haga un dedicado creyente en Dios. Como miembros de la Iglesia Adventista, aceptamos el método de interpretación de la Biblia histórico-gramatical-teológico como una herramienta apropiada para la comprensión de la Biblia.³ Al mismo tiempo, rechazamos firmemente el método histórico-crítico de la interpretación del material bíblico.⁴ Este método histórico-crítico solo puede descubrir la dimensión horizontal del texto bíblico y usa una metodología distorsionada al imponer algunos patrones preconcebidos sobre

el texto, como ser una historia reconstruida (p. ej., no hubo un diluvio universal o un Éxodo desde Egipto; el libro de Daniel fue escrito en el tiempo de la guerra de los Macabeos alrededor de 165 a.C.), y el enfoque de composiciones literarias del Pentateuco (como el JEDS [Jahvista, Elohista, Deuteronomista y escritor Sacerdotal]; Deutero/Isaías; el libro de Deuteronomio que fue el resultado de la reforma de Josías en el siglo VII a.C.; etc.).

No es suficiente usar las herramientas correctas y seguir la metodología apropiada para interpretar las Santas Escrituras; el exégeta necesita también tener la actitud debida hacia la Palabra revelada:

1. **Aceptar la Biblia como la Palabra de Dios.** Es de elevado significado subrayar que el Autor máximo, definitivo de las Escrituras es Dios, que los escritores bíblicos fueron guiados por el Espíritu Santo, y que la Santa Biblia es la revelación inspirada de Dios (2 Tim. 3:15-17; 1 Ped. 1:20, 21). Como adventistas del séptimo día creemos que la Biblia es la Palabra de Dios, y aceptamos el modelo de inspiración llamado de “encarnación” o “pensamiento”.⁵
2. **Estudiar la Palabra de Dios con un espíritu humilde, dispuesto a aprender.** El Señor declara: “Yo estimo a los pobres y contritos de espíritu, a los que tiemblan ante mi palabra” (Isa. 66:2, NVI). ¡Es por esto que la primera tarea al hacer exégesis es una oración! Orar por el Espíritu Santo y sabiduría de lo alto es existencialmente crucial para que el intérprete esté en armonía y a tono con el Autor de la Biblia a fin de entenderla. Sin la dirección del Espíritu Santo, el proceso de interpretación está limitado y en peligro. La lectura de la Biblia es primero de todo una disciplina espiritual, y necesitamos leerla con los ojos abiertos.
3. **Estar dispuesto a obedecer y seguir la Palabra revelada.** La práctica del significado descubierto

del mensaje bíblico es el elemento clave en la interpretación de la Biblia. Esto significa que el intérprete debe estar abierto a diferentes opciones interpretativas y no puede acercarse al texto con ideas preconcebidas. Por esto, la actitud correcta hacia el texto incluye una buena disposición a seguir las instrucciones de Dios, y no tratar de antemano rechazar un punto de vista específico aun si fuera contrario a un patrón de pensamiento establecido o un comportamiento *status quo*. Jesús declara acertadamente: “El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios, o si yo hablo por mi propia cuenta” (Juan 7:17).

4. **Reconocer nuestras limitaciones humanas.** La Biblia contiene una verdad proposicional, pero nuestra comprensión de ella es parcial, tentativa, nunca final (1 Cor. 13:9-13). La palabra final siempre pertenece a Dios. Todas nuestras declaraciones de fe están bajo su juicio y autoridad. Es por esto que necesitamos estudiar cuidadosamente su revelación, estremecernos ante su Palabra, y escucharnos atentamente unos a otros y estudiar juntos de modo que podamos avanzar en el conocimiento de su verdad.

A medida que el tiempo avanza, los creyentes pueden discernir y comprender mejor el significado de la revelación de Dios:

1. Jesús declaró a sus discípulos: “Por tanto, cuando veáis en el lugar santo la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel (el que lee, entienda), entonces los que estén en Judea, huyan a los montes” (Mat. 24:15, 16). Cuando los seguidores de Jesús vieran “la abominación asoladora” (cumplimiento de la profecía de Dan. 9:27), debían huir de Jerusalén.
2. Jesús proclamó que sus seguidores podían comprender y recordar su Palabra mejor después que ciertas cosas se cumplieran: “Y ahora os lo

he dicho antes de que suceda, para que cuando suceda, creáis” (Juan 14:29; ver también 13:19, 16:4).

3. El descubrimiento radical de la iglesia del Nuevo Testamento acerca de la inclusión de los Gentiles solo llegó a ser gradualmente claro para la Iglesia Cristiana (ver Hech. 10, 11 y 15; Gál. 2:11-16).

PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS PARA LA INTERPRETACIÓN DE LAS SANTAS ESCRITURAS

La Biblia es normativa y tiene la autoridad máxima en doctrina y práctica. Como adventistas, creemos en el autotestimonio de las Escrituras, y aceptamos los principios generales de *sola scriptura* (la Escritura sola determina asuntos de fe y ética) y *tota scriptura* (el uso de las Escrituras en su totalidad/enteramente). Se necesita estudiar seriamente el canon bíblico entero. Nos adherimos al principio de *scriptura sui ipsius interpres* (la Escritura se interpreta a sí misma); sin embargo, esto no significa que el estudiante de la Biblia no examinará el trasfondo histórico, el contexto del versículo (s) estudiado y la intención del pasaje bíblico. Al contrario, este principio requiere el estudio del contexto histórico y literario a fin de saber a qué asuntos responde el texto particular y de ese modo evitar aplicarlo mal.

¡Necesitamos permitir que el texto bíblico hable! Exégesis no es ni un lujo ni un mal necesario. No es un mero juego de palabras y oraciones, sino que es un trabajo diligente con el texto bíblico a fin de descubrir su significado. Este proceso incluye la teología bíblica como una parte inseparable. Preguntas de relevancia y aplicaciones prácticas no pueden estar separadas del proceso exegético. Puede también resultar útil para todo el proceso hermenéutico conocer la historia de la interpretación del texto (s)

bíblico que se estudia hasta el tiempo presente a fin de estar informado mediante ello, comprender el debate actual, y evitar los obstáculos de la interpretación al no repetir los mismos errores (p. ej., las discusiones Trinitarias y Cristológicas; comprensión de la estructura, rol, misión y autoridad de la iglesia; debates sobre la revelación y la inspiración; la doctrina de la naturaleza de la humanidad; interpretación de la ordenación y el rol de la mujer en el Antiguo Testamento y la Iglesia Cristiana; etc.).

El método histórico-gramatical-teológico de interpretar la Biblia usa los siguientes principios hermenéuticos básicos:

Trasfondo histórico—Las seis palabras claves

Para comprender el significado del mensaje bíblico, se necesita descubrir el trasfondo histórico básico. He aquí seis palabras claves que pueden ayudar respecto a este asunto.

I. Quién

- A. ¿Quién lo escribió o lo dijo? Decidir sobre la autoría del libro puede afectar radicalmente la comprensión del libro (p. ej., Job, Isaías, Daniel). Conocer la autoría de algunos libros bíblicos es muy crucial para su interpretación. Por ejemplo, aceptamos que Génesis fue escrito por Moisés a pesar del reclamo de los eruditos histórico-críticos de que ese no es el caso; aceptamos la autoría de Pablo de 1 y 2 Timoteo aun cuando pertenecen a las epístolas pastorales, las que algunos eruditos críticos consideran que fueron escritas después del tiempo de Pablo.
- B. ¿Quiénes son los principales protagonistas, figuras o actores en el texto que se estudia? ¿Qué puede conocerse acerca de ellos (por ejemplo, ver Junias, el apóstol en Romanos 16:7)?⁶

La inclusión en Génesis 2 hace claro que el hombre y la mujer están presentados como iguales en este capítulo.

2. **Cuándo**

¿Cuándo fue escrito el libro, cuándo ocurrió el evento, y/o en qué ocasión fue dado el discurso/mensaje mencionado? Para la mayoría de los libros bíblicos, es muy importante saber cuándo ocurrieron los eventos. Por ejemplo, ver el trasfondo del libro de Deuteronomio (¿fue Moisés el que dio los discursos en 1410 a.C., o fueron recién fabricados alrededor de 622 a.C.?), o los eventos en el comienzo del libro de Daniel (¿un sitio real de Jerusalén en 605 a.C. o solo una historia inventada del tiempo de los Macabeos?).

3. **Dónde**

¿Dónde se escribió o se dijo? El lugar histórico y qué ocurrió allí pueden jugar un papel clave en la comprensión del mensaje bíblico (p. ej., el libro de Josué) o aun la profecía (p. ej., la caída de Babilonia y el secamiento del río Éufrates en Apoc. 16). El estudio del trasfondo histórico incluye el conocimiento del idioma, la cultura, los hábitos, la cosmovisión, etc. (p. ej., la creación extrabíblica y las narrativas del diluvio). El valor de los documentos históricos y la arqueología para una comprensión del mundo bíblico es indispensable, porque ayuda a entender mejor el mundo antiguo y su cosmovisión en el cual ocurrió la historia bíblica y la polémica (p. ej., entender el culto de Artemisa o Diana y otros movimientos culturales que estaban presentes en Efeso en el tiempo de Pablo, le ayuda a uno a entender mejor Hech. 19:23-41 y 1 Tim. 2).

4. **A quién**

El descubrir la audiencia original determina su comprensión y aplicación (p. ej., la audiencia

de los tres discursos de Moisés de acuerdo con el libro de Deuteronomio; o la audiencia de Ezequiel o Daniel). Con respecto a 1 Timoteo 2, ¿cuál era la composición de la comunidad creyente en Efeso en los días de Pablo, y en particular, quiénes fueron los falsos maestros en Efeso respecto a quienes la epístola da consejo?

5. **Por qué**

¿Por qué fue escrito o dicho? El propósito o intención del autor revela el propósito principal del mensaje. Discernir el propósito que se persigue en el libro bíblico es de suma importancia (p. ej., la intención de los primeros dos relatos de la Creación apunta al sábado y al matrimonio como su punto central, esto es, la relación vertical y horizontal y las dimensiones de nuestra vida; el propósito del relato de la Caída es demostrar la gracia de Dios en medio de sus juicios; etc.). Nuevamente, respecto a Timoteo 1, ¿cuál era el problema particular, o los problemas a los que Pablo se dirigía en la epístola?

6. **Qué**

¿Qué fue escrito o dicho? Resumir el mensaje en una frase o un párrafo corto ayuda a descubrir el contenido, el mensaje básico, la enseñanza esencial, y las ideas principales.

ESTUDIO GRAMATICAL O LITERARIO

Estudio literario

Estudio de las palabras. Es necesario un estudio cuidadoso de las palabras porque su significado puede cambiar con el tiempo. El significado de las frases bíblicas se determina siempre por el contexto en el cual se las usa.

Por ejemplo, considere los significados diferentes de las palabras “cabeza” o “autoridad”. El contexto inmediato debiera decidir el significado particular de estos términos. Así por ejemplo, en 1 Corintios 11:3, la expresión “cabeza” (*kephalē*) ¿significa

“autoridad” o quiere decir “fuente”⁷ o alguna otra cosa? ¿Tiene el mismo significado en vers. 4-7, 10? ¿Cuál es el significado de *exousia* (“autoridad”) en el v. 10? ¿Tiene aquí el mismo significado como en otras partes en el NT? Todas estas son preguntas buenas y legítimas.

En 1 Timoteo 2:12, la palabra *authentēin* ¿significa “tener autoridad” o quiere decir “dominar sobre” o alguna otra connotación negativa? ¿Y qué en cuanto al significado de *hēsychia* en el mismo versículo: significa que una mujer debe estar totalmente “en silencio, callada” (KJV, NKJV, NIV), o se refiere a su comportamiento general que debiera estar “en paz” (CJB), actuando “quietamente” (NLT), como significa la raíz de esta misma palabra justamente unos pocos versículos antes con respecto a todos los cristianos (v. 2)?

Para dar ejemplos del AT, en las narrativas del Génesis sobre la creación, la palabra “hombre” (*adam*) en Gén. 1:26-28 y en otras partes ¿tiene el significado de género masculino (y así sugiere primacía masculina) o es una palabra que abarca ambos géneros que significa “humano”, sin implicación de masculinidad? ¿La palabra “ayuda” (heb. *‘ezer*) en Gén. 2:18, 20 sugiere un status subordinado para Eva, o este término es más neutral al no tener referencia a un status relativo puesto que aun a Dios se lo refiere como “*‘ezer*” (Éxo. 18:4; Deut. 33:7, 26, 29; 1 Crón. 12:19; Sal. 20:3; 33:20; 70:6; 89:20; 115:7-11; 121:2; 124:8; 146:5; Ose. 13:9)? ¡El título *‘ezer* para Eva en Génesis 2 es realmente un gran cumplido!

Gramática y sintaxis. Martín Lutero ya dijo que teología es gramática porque de ella depende la comprensión del texto. La gramática, por ejemplo, ayuda a determinar qué tiempo está involucrado en el texto: pasado, presente o futuro (p. ej., la eternidad de la Palabra/Verbo que llegó a ser carne en un momento preciso del tiempo de acuerdo al uso de

los tiempos pasados en griego [como el imperfecto y el aoristo] en Juan 1:1-3, 14). El estudio de la sintaxis es muy importante para discernir la relación de las palabras y las oraciones entre sí. Por ejemplo, el “nombramiento” de animales (Gén. 2:20) y de Eva (3:20) en contraste con el acto de “llamar” una “mujer” (2:23, NVI) a la mujer que acaba de ser formada, es decir, reconocer la cercanía y unidad entre Adán y su esposa (recibida como un don de Dios).

Otro ejemplo: La lista de Pablo de las cualidades para los ancianos en el género masculino, “**marido de una sola mujer**” (1 Tim. 3:1-7; Tito 1:5-9). Esto puede explicarse sobre la base de la comprensión de los idiomas bíblicos, cómo expresan ellos sus pensamientos. Un rasgo importante de los idiomas bíblicos es el simple reconocimiento de que cuando ambos géneros están incluidos en un texto bíblico, se los describe en el género masculino. Febe también está descrita como *diakonos* (pero también *adelphē* [hermana {fem.}] en Rom. 16:1). El género masculino se usa a lo largo del Decálogo, pero igualmente no excluye a las mujeres de la obediencia (ni siquiera se menciona a la esposa, pero está incluida en “OS”). Jesús proclamó: “Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón” (Mat. 5:28). Sin embargo, esto no significa que las mujeres pueden mirar codiciosamente a los hombres.

Estadísticas. Las estadísticas bíblicas ayudarán para determinar la importancia de las palabras o frases, y para descubrir palabras claves, infrecuentes o únicas (*hapax legomena*). Así, por ejemplo, el significado de la palabra hebrea *teshuqah* en Génesis 3:16. Siendo que aparece solo tres veces en la Biblia hebrea, es importante notar la otra única vez donde aparece en el contexto de una relación hombre-mujer, esto es, Cantares 7:10, donde tiene claramente una connotación positiva de “deseo [romántico, sexual]”.

En 1 Timoteo 2:12, es importante darse cuenta

que la palabra *authentein* (gobernar, tener autoridad) en 1 Tim. 2:12 es un *hapax legomenon*. Por lo tanto es crucial comprender el significado de esta palabra a la luz del significado actual del griego en el tiempo de Pablo, y no dar al texto un significado que se le daría solo varios siglos más tarde.

Características literarias diferentes. El estudio literario ayuda a descubrir rasgos literarios especiales como juego de palabras, anomalías gramaticales, ironías, tropos, paralelismo hebreo, construcciones inclusivas (o de envolturas), metáforas, etc. Por ejemplo, el inclusio en Génesis 2 hace claro que el hombre y la mujer están presentados como iguales en este capítulo, y el fluir del pasaje de lo incompleto a lo completo es justamente lo opuesto de aquellos que pretenden que este capítulo recalca la prioridad del hombre en la creación. Nuevamente, el paralelismo hebreo de Génesis 3:16 ayuda a explicar el significado de los juicios divinos dados a la mujer.

Estudio contextual

Es de suma importancia estudiar la palabra, frase u oración bíblica particular en su contexto inmediato y más amplio, porque el contexto decide su significado.

Por ejemplo, la esposa de Adán es creada como “ayuda idónea para él [Adán]”. La frase hebrea *‘ezer kedegdo* traducida literalmente es “ayuda como opuesta a él” o “ayuda como correspondiente a él”, significando que son compañeros iguales en la vida, aun cuando son diferentes sexualmente (el texto de la Creación bíblica subraya la sexualidad de ambos). Así, aunque tienen funciones físicas diferentes, no hay un status subordinado o jerárquicamente superior en su relación. Su diferencia es buena, y solo porque son diferentes pueden prestarse una contribución mutuamente.

Otro ejemplo es que no hay una conexión

causativa entre el vers. 12 y el 13 en 1 Timoteo 2: “Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque [gr. *gar*] Adán fue formado primero, después Eva” (1 Tim. 2:12). La conjunción griega *gar* en el comienzo del vers. 13 es explicativa (como lo es en el vers. 5) y necesita ser traducida como “por”, y no “por lo tanto” o “porque” causativo. El razonamiento de Pablo aparentemente no tiene sentido: ¿Por qué una mujer o esposa debiera guardar silencio/estar callada en una iglesia de Efeso, porque Adán fue creado primero y Eva en segundo lugar? ¿En realidad, estar en silencio o callada no tiene nada que ver con la secuencia de la creación de la primera pareja! Este enigma tiene sentido solo si Pablo está respondiendo a una demanda específica de sus oponentes, a saber, que una mujer —la diosa Artemisa— fue creada primero, y de ella todo el mundo. Es difícil entender a Pablo porque es muy polémico; **reacciona ante una herejía protognóstica especial que elevaba a la mujer a una supremacía cósmica basada en el culto de Artemisa (Diana).**

La supremacía de esta mujer pretendía que la mujer fue creada primero, y todos (incluso los hombres) debieran someterse a esta diosa Madre. Debido a la adoración a esta madre-diosa, las mujeres (especialmente las esposas) estaban probablemente dominando a los hombres (incluyendo a sus esposos) en reuniones públicas. El mito de Cibele y Atis, del cual surgió la Artemisa de Efeso, enfatizaba la creación de la diosa primero y luego la de su consorte masculino.⁸ Pablo simplemente argumenta que en referencia al relato de la Creación que Adán fue creado primero (Pablo no explica el relato de la Creación). Sobre esta base, él insta a que esas maestras mujeres ruidosas deben guardar silencio, porque su enseñanza es perturbadora y lo que dicen no concuerda con el relato bíblico de la creación.

De modo que Pablo declara categóricamente que no les permite enseñar.

Género literario

¿El texto bajo escrutinio es historia, profecía, parábola, canto, genealogía, controversia, ley, oración, etc.? Este es un punto extremadamente importante porque de esta identificación depende todo el enfoque y la interpretación del texto. Un conjunto diferente de reglas se aplica a la interpretación de las parábolas, y nuevamente, otras diferentes se aplican a las profecías. El tipo de literatura determina la aplicación de diversas reglas interpretativas. Por ejemplo, si 1 Timoteo es una carta polémica entonces uno necesita conocer los argumentos a los cuales Pablo responde, y entonces interpretar el texto en conformidad con ello. En esta epístola polémica Pablo reacciona ante problemas serios y escribe contra el gnosticismo incipiente, el rechazo del orden de la Creación por parte de falsos maestros y su defensa de mediadores múltiples, el ascetismo y el culto de mujeres de la supremacía de Artemisa (ver 1 Tim. 1:3-7; 2:3-6; 2:11-15; 4:1-5).

La estructura literaria

La estructura literaria del libro y del pasaje seleccionado es muy crucial para la comprensión del mensaje de la Biblia. Esto determinará las unidades literarias y las delimitará a fin de saber qué versos van juntos. Esto también muestra el flujo principal de pensamientos y ayuda a entender los puntos principales y el propósito del texto bíblico (p. ej., ver el primero y el segundo relato de la Creación del Génesis; la historia del Diluvio; los libros de Ezequiel, Daniel y Apocalipsis). Por ejemplo, la estructura quiástica de Génesis 3 ayuda a explicar el orden en el cual Dios se dirige a los que están bajo juicio en este capítulo. Nuevamente, la macroestructura simétrica de Cantar de los

Cantares recalca la relación igualitaria entre Salomón y la Sunamita.

ESTUDIO TEOLÓGICO

Entender el Panorama General de la Revelación Bíblica

La cuestión más importante en nuestra vida es cómo pensamos acerca de Dios porque todo en nuestra vida depende de ello. Una debida comprensión del carácter de Dios, de la Gran Controversia y del Plan de Salvación, son los puntos claves de ingreso a la interpretación de la Biblia.⁹ El propósito de la interpretación de las Santas Escrituras es conocer a Dios y sus planes, y entender cómo debiéramos vivir. Nuestra discusión acerca de la ordenación de la mujer está relacionada con el panorama teológico general de cómo vemos a Dios; en primer lugar tiene que ver con el asunto básico de cuál es nuestra actitud de hombres, hacia las mujeres y hacia nuestras hermanas en la iglesia. ¿Cómo pensamos, percibimos y hablamos acerca de ellas? ¿Cómo nos relacionamos y comportamos hacia ellas? ¿Qué clase de bromas decimos acerca de ellas? Nuestros estudios con respecto al ministerio de las mujeres no son un mero ejercicio teológico; está en juego cómo tratamos a las mujeres en general.

En este contexto, necesitamos formular preguntas pertinentes adicionales: ¿Cuál es el parecer de Dios acerca de las mujeres y cómo las valora? ¿Cómo debiera cultivarse la relación entre hombres y mujeres entre los creyentes en Cristo? Este conjunto de asuntos conduce a otras dos preguntas teológicas específicas estrechamente relacionadas con nuestra discusión: ¿Qué clase de imagen de Dios será presentada en mi/nuestra interpretación en favor de la ordenación de las mujeres? ¿Qué clase de cuadro de Dios será pintado por mi/nuestra negación de la ordenación de las mujeres?

De los Textos Claros a los No Claros, de lo Conocido a lo Desconocido, de los Versículos Sencillos a los Problemáticos

Por ejemplo, los textos acerca de Jesús como el comienzo (*archē*) de la creación de Dios, el ser engendrado (*monogenēs*) Hijo de Dios, o el primogénito (*prototokos*), etc. Algunos han tomado estos pasajes para decir que Jesús no es plenamente Dios, o que Él ha estado eternamente subordinado al Padre. Otros van más lejos con el argumento, basado en este tipo de pasajes, diciendo que si Jesús estaba subordinado al Padre, entonces esto provee un modelo de subordinación femenina a los hombres en el hogar y en la iglesia. Tal argumentación no comienza con los textos claros sobre las relaciones en la Trinidad, e interpreta lo que no es claro a la luz de lo que es claro.

Otro ejemplo es la necesidad de comenzar con Moisés (Gén. 1-3) e ir a Pablo (1 Tim. 2) y no tratar de oscurecer las declaraciones claras de Génesis al comenzar con Pablo y forzar este significado sobre el texto del Génesis a fin de explicar los versículos difíciles del Apóstol Pablo. La declaración de Pablo, “Adán no fue el engañado, sino que la mujer; y al ser engañada, *cayó en pecado*”, es muy incompleta, porque Adán pecó también y *se convirtió en un pecador*, no solo Eva. Sin embargo, Pablo no dice ni una palabra aquí acerca de la caída de Adán y su pecaminosidad. Este versículo tiene sentido solo si Pablo (mientras se refiere a la historia de la Creación del Génesis) reacciona ante los reclamos heréticos específicos de sus oponentes que tratan de hacer dominante el culto de la Mujer (Artemisa) y la primacía de las mujeres. Pablo explica y prueba en Romanos que somos todos pecadores y apunta solo a Adán. ¿Se contradice Pablo? De ninguna manera, porque cada texto necesita ser explicado en su propio contexto. Romanos es una epístola doctrinal que enseña sobre la verdadera fe y cómo

ser salvos en Cristo Jesús, pero 1 Timoteo es una carta polémica.

¿Significado Literal o Espiritual/Figurado?

¿Cómo debiéramos leer el texto bíblico? ¿Tiene la Biblia un *sensus literalis*, esto es, un significado literal, o *sensus spiritualis*, esto es, significado espiritual? ¿Es posible hablar también de *sensus plenior*, esto es, un significado más profundo? Nuestro principio guiador es que leemos el texto bíblico de manera literal a menos que el contexto demande que lo hagamos de otra manera, porque encontramos parábolas, símbolos, cantos, profecía, metáforas, etc. Por ejemplo, Génesis 2:4 caracteriza el relato de la Creación como una “genealogía”, esto es, como un relato histórico, factual, como lo son otras nueve genealogías en el libro del Génesis, incluyendo la genealogía de Adán, Noé, Taré, y Jacob (5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 37:2). Si las genealogías de estos patriarcas son históricas y realmente ocurrieron en una forma literal, de igual manera debe también ser histórica “la genealogía de los cielos y la tierra”.

Hay diferencia entre el significado literal y el literalista del texto. “Literal” significa que uno lee el texto bíblico en su contexto con su mensaje intencional mientras que la lectura “literalista” significa que el texto bíblico se toma en una manera muy estrecha, dogmática, sin tener en cuenta sus consideraciones contextuales y teológicas más amplias. Por ejemplo, algunos han leído 1 Corintios 14:34 de manera literalística (“Vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar”), y para ellos quiere decir que las mujeres no han de hablar en absoluto en servicios de adoración públicos. Pero información que encontramos en esta misma epístola de 1 Corintios indica que las mujeres ciertamente hablaban en servicios de adoración (11:5), ¡con la bendición de Pablo! Ciertamente este

pasaje no debe tomarse como una prohibición literal sobre todas las mujeres que hablan en la iglesia.¹⁰

Como adventistas del séptimo día comprendemos la complejidad del mensaje bíblico. Jamás hemos interpretado el texto bíblico en una manera literalista o simplista. Por ejemplo: (1) No aceptamos que textos como Apocalipsis 14:10, 11 y 20:10 enseñan la tortura consciente eterna en el fuego aunque los textos lo sostienen explícitamente; nuestra lectura de estos textos no es literalista o simplista. (2) Rehusamos creer que textos como Malaquías 4:2, 3 y Romanos 9:15-24 hablan de una predestinación doble. (3) No creemos en una manera literalista que después de la muerte vamos inmediatamente al cielo para estar con Jesús, aunque pareciera que eso es lo que dice Pablo (ver Fil. 1:23; 2 Cor. 5:6-9). (4) No aceptamos una dicotomía entre la ley y la gracia (que están la una contra la otra) a pesar de textos como Romanos 6:14 y Gálatas 2:16, 17. Como adventistas siempre estudiamos seriamente el trasfondo histórico, el contexto inmediato y más amplio, la audiencia, la teología, el propósito y la intención del texto. De otro modo es fácil que nos confundamos y lleguemos a conclusiones erróneas. En otras palabras, la salvaguardia de la interpretación equilibrada no se encuentra en una simple cita de la Biblia, sino en encontrar principios que deben ser aplicados correctamente.

¿Textos Prescriptivos o Descriptivos?

¿El texto bíblico describe solo lo que ocurrió (p. ej., la conducta de la gente; las consecuencias del pecado) o prescribe una cierta conducta en los relatos, las parábolas o los textos legales? Algunos ejemplos incluyen la borrachera de Noé, el adulterio de David, el castigo aplicado por Nehemías a la gente por no saber el hebreo y por casamientos mixtos con incrédulos/idólatras, etc. Con respecto a Génesis 3:16, ¿es una prescripción permanente de primacía masculina o una provisión redentora/correctiva para

La salvaguardia de la interpretación equilibrada no se encuentra en una simple cita de la Biblia, sino en encontrar los principios que deben ser aplicados correctamente.

facilitar el regreso al ideal de la Creación (ver Gál. 3:26-29; Efe. 5:21-33; similar al “trabajo doloroso” para Adán en Gén. 3:17b)¹¹

Preguntas adicionales necesitan siempre ser cuidadosamente estudiadas. ¿A quiénes se aplica la prescripción? ¿Es temporal o universal? ¿Se aplica a un individuo o a todo el pueblo? ¿Solo a Israel o también a todas las naciones? El alcance de la instrucción bíblica es importante. Por ejemplo, en 1 Timoteo 2:11-15 Pablo usa el vocabulario ambiguo (*anēr-gynē*) que puede referirse a una relación “hombre-mujer” o “esposo-esposa”.¹² ¿El consejo de Pablo en 1 Timoteo 2:11-15 se aplica a todas las mujeres en todas partes, para siempre, o se aplica solo a aquellas en la situación específica en Efeso (o en situaciones similares que podrían ocurrir en otras partes y/o más tarde), en las cuales las mujeres/esposas dominan sobre los hombres/sus esposos en el servicio de adoración? ¿Habla Pablo sobre la relación hombres-mujeres o solo sobre la relación esposos-esposas, o tiene en mente ambas relaciones? Similarmente, ¿en 1 Corintios 14:34, el consejo respecto a las “mujeres/esposas” (*gynē*) se aplica a la relación hombres-mujeres en general en la sociedad y/o a la iglesia o solo a la relación matrimonial entre esposo-esposa?

Primero el Indicativo y luego el Imperativo del Evangelio

La gracia siempre viene primero y luego sigue la ley. La fe y la obediencia no se pueden separar, pero la fe es siempre la raíz de la salvación y su fruto es una

vida ética. El Espíritu de la ley, esto es, su intención, tiene prioridad sobre su aplicación literalista (p. ej., las seis antítesis de Mateo 5:21-48 en el Sermón del Monte). El acto de la ordenación necesita ser entendido como el resultado de experimentar la gracia de Dios y el poder de su Espíritu en la vida.

La Importancia del Estudio dentro del Contexto General de la Enseñanza Bíblica

No todas las cosas que se enseñan en la Biblia son igualmente importantes. Por ejemplo, la muerte de Jesús en la cruz es la gran verdad central de la Biblia alrededor de la cual se agrupan todas las demás enseñanzas bíblicas.¹³ Necesitamos preguntar qué lugar tiene la ordenación en el sistema de la verdad de Dios, cómo forma parte del plan de salvación, y cómo encaja en los temas de la gran controversia. ¿Es la ordenación de hombres o mujeres una enseñanza central de la Biblia o más bien periférica? De hecho, no es algo prescrito directamente o enseñado repetidamente por autores bíblicos. ¿No es revelador que Elena de White no se refiere ni una sola vez a pasajes cruciales como 1 Timoteo 2:8-14 y 1 Corintios 11:3, que proveen el argumento fundamental para aquellos que se oponen a la ordenación de la mujer?

Intra e Intertextualidad

¿Cómo usan los mismos autores bíblicos y luego los posteriores el material bíblico revelado previamente? ¿Se usa en una forma dogmática, ética, exhortativa o polémica? Todos los textos relacionados necesitan ser una parte de la conversación. Al mismo tiempo, necesitamos ser cuidadosos de no reunir textos que no van juntos aunque a primera vista pudiera sugerirlo.

Por ejemplo, el uso de Marcos 7:19 ó Hechos 10 como una negación de la enseñanza bíblica sobre los alimentos limpios e inmundos de Levítico 11.

Otro ejemplo, Pedro realmente da la interpretación

correcta de Pablo (porque a él se lo malinterpreta tan fácilmente) a fin de mostrar el verdadero significado de la relación esposo-esposa (comparar 1 Tim. 2:8-15 con 1 Ped. 3:1-7).

Otro ejemplo, el Cantar de los Cantares ha sido ampliamente reconocido como un comentario inspirado sobre las relaciones de género en Génesis 1 y 2. Hay numerosos enlaces intertextuales entre el Cantar y Génesis 1 y 2. Además, el Cantar se vincula con Génesis 3:16, e invierte explícitamente la provisión reparadora de la primacía masculina y la sumisión femenina mientras subraya la posibilidad de volver al ideal de la Creación para el matrimonio como se registra en Génesis 2:24. Uno no puede pasar por alto este testimonio inspirado crucial al interpretar las relaciones entre hombres y mujeres en los primeros capítulos del Génesis.

Unidad de la Biblia

Los autores bíblicos no se contradicen a sí mismos. La analogía de fe es un principio importante y necesita mantenerse, porque lo respalda la evidencia bíblica interior. Por ejemplo, la armonía entre Moisés, los profetas, Jesús, Pablo y Santiago sobre la justificación por la fe; la actitud hacia las mujeres en el Antiguo y el Nuevo Testamentos.

Con respecto al rol de la mujer en la iglesia, uno no puede colocar a Pablo contra Pablo: uno no puede interpretar 1 Timoteo 2:8-14 de una manera que contradiga las numerosas declaraciones de Pablo en las que afirma a la mujer en posiciones de liderazgo en la iglesia, y su declaración de principios básicos respecto a las relaciones de género en Gálatas 3:28. Uno no puede colocar a Pablo en contra de Moisés y de Salomón, al interpretar 1 Timoteo 2:8-14 en una forma tal que contradice la exégesis de Génesis 1-3 y el comentario inspirado del AT sobre este pasaje en el Cantar de Salomón.

Por lo tanto, necesitamos leer sabiamente la

Biblia, esto es, con oración, humildemente, bajo la dirección del Espíritu Santo, y en su contexto histórico, gramatical, literario y teológico.

PELIGROS Y FALACIAS AL INTERPRETAR LAS ESCRITURAS

Selectividad

Necesitamos evitar el ser selectivos, escogiendo solo algunos textos que encajen dentro de nuestro propio constructo interpretativo.

Por ejemplo, la identificación rabínica del Mesías en el tiempo de Jesús se concentraba en el Rey justo (Isa. 11) mientras ignoraba otra figura Mesianica, a saber, el Siervo Sufriente o el Siervo del Señor de Isaías 53. Cuando Jesucristo vino como el Siervo Sufriente, lo rechazaron porque no encajaba dentro de su categoría interpretativa. ¡Qué tragedia debido a una comprensión errada de las Escrituras!

Uno necesita estar dispuesto a tratar con una complejidad de asuntos y no evitar algunos problemas difíciles, porque el criterio que apliquemos para interpretar un problema puede afectar otros asuntos. Por ejemplo, no podemos hablar solamente sobre el silencio de las mujeres durante la adoración en la iglesia (1 Cor. 14:34, 35; 1 Timoteo 2:11, 12) pero evitar de tratar otros asuntos estrechamente relacionados tocantes a las mujeres en la iglesia: la cabeza cubierta de las mujeres (1 Cor. 11:5, 6, 13) o su obligación de tener cabello largo (1 Cor. 11:6). Necesitamos tener una buena razón por la que tomamos tan seriamente 1 Timoteo 2 sobre el silencio de las mujeres (quietud), pero ignoramos aplicar las instrucciones de Pablo sobre el cabello largo de las mujeres o la cabeza cubierta. Estas otras dos prácticas no son defendidas en nuestra iglesia aun por aquellos que arguyen contra la ordenación de la mujer. ¿Por qué no? Parece que Pablo no usa razones diferentes para defender estas tres prácticas; él aboga en favor de todas ellas con referencia al orden de la Creación del

Génesis (1 Cor. 11:3-16; 14:34; 1 Tim. 2:11-15). ¿Puede el conocimiento de hábitos sociales, circunstancias o problemas específicos en las iglesias en Corinto y Efeso ayudarnos a discernir si estas prácticas son relevantes o no para nosotros?

Inconsistencia

Es muy arbitrario e inconsistente hablar sobre el silencio de las mujeres en la iglesia y no permitirles que enseñen de acuerdo con 1 Timoteo 2:11, 12, y luego aplicar esto solo a la ordenación de la mujer y/o al trabajo de un pastor ordenado, es muy arbitrario e inconsistente. En general, en nuestras iglesias esta regla no se aplica a las mujeres cuando son maestras en escuelas e iglesias, obreras bíblicas, predicadoras, ancianas, diaconisas, maestras de Escuela Sabática, etc. No guardan silencio en la iglesia, ellas cantan, oran, hacen anuncios, enseñan, predicán, etc. Necesitamos ser constantes en la interpretación y aplicación de la Biblia.

Eisegesis (exégesis)

Eisegesis es imponerle al texto un significado que no corresponde con la intención del texto. Ideas ajenas al texto se implantan en el significado del pasaje sin un respaldo sustantivo o evidencia textual. Esta imposición ignora el trasfondo histórico, la audiencia, el contexto inmediato y el más amplio, y la intención del autor sobre qué verdad él realmente quiere comunicar.

Por ejemplo, la Biblia testifica que nosotros fuimos creados a la imagen de Dios (Gén. 1:26, 27). Algunas personas quisieran deducir de este hecho que Adán y Eva fueron creados con funciones diferentes, así como hay funciones diferentes en la Deidad —una Persona de la Deidad no puede hacer lo que otra Persona hace— de modo que el Hijo y el Espíritu deben someterse a la voluntad del Padre. Por lo tanto, sostienen que las mujeres

tienen funciones diferentes a las de los hombres, y que ellas deben someterse a la autoridad de los hombres. Estos intérpretes violan una premisa teológica básica sobre la igualdad de las Personas divinas y la igualdad de sus diferentes funciones.

Este razonamiento está absolutamente equivocado desde el punto de vista teológico porque hace a Dios a nuestra imagen y trata a partir de este constructo teológico desarrollar nuestras relaciones humanas.

Este es más un enfoque filosófico al texto bíblico, bueno para algunas especulaciones esotéricas gnósticas, pero absolutamente fuera de lugar con el tema de la subordinación de las mujeres a los hombres. No podemos comparar lo incomparable. Por ejemplo, es absolutamente insostenible en el pensamiento bíblico-teológico desarrollar una jerarquía entre ángeles con sus diferentes funciones y subordinaciones, y luego transferirla o compararla a las relaciones entre hombres y mujeres. ¡Los humanos no fueron creados a la imagen de los ángeles! No sabemos absolutamente nada con respecto a la sexualidad de los ángeles, su matrimonio o vida familiar (ver Mat. 22:29, 30). Evidentemente no hay ninguna analogía entre la jerarquía de los ángeles y las relaciones hombre-mujer o esposo-esposa porque no hay una relación de género entre los ángeles (al menos no está revelado en la Biblia). No podemos proyectar nuestros propios deseos o ideas en el texto bíblico y su mensaje general.

Elena de White advierte: “Es verdad que muchas teorías y doctrinas que se consideran generalmente derivadas de la Biblia no tienen fundamento en lo que ella enseña, y ciertamente *contrarían todo el tenor de la inspiración*”.¹⁴

No Reconocer ni Definir Presuposiciones Personales

Es imposible llegar al texto bíblico sin presuposiciones culturales, teológicas y de otra índole. No

Las discrepancias textuales no tienen poder para derribar el sentido principal y la enseñanza de la Biblia.

podemos pretender llegar como una *tabula rasa*, una pizarra en blanco, e interpretar el texto sin ningún prejuicio en forma puramente objetiva. Aunque no podamos evitar de llegar con presuposiciones, podemos tratar de identificar y definir qué conjeturas previas, creencias previas y suposiciones traemos al texto. Podemos pedir al Espíritu Santo que nos muestre nuestras presuposiciones y nos ayude a evaluarlas a la luz de la Escritura, para determinar si son verdaderamente bíblicas.

Al tratar con algunos individuos acerca de la ordenación de la mujer, cuando han oído todos los argumentos exegéticos, finalmente hacen la declaración que revela su presuposición no examinada: “Todos saben que es parte de la naturaleza humana: los hombres dirigen y las mujeres siguen”. Esto revela un prejuicio cultural que colorea la interpretación de todos los textos relevantes. Otros llegan al tema de la ordenación de la mujer con presuposiciones basadas en el feminismo liberal o en conceptos occidentales de justicia social antes que en la comprensión bíblica. Estas suposiciones inconscientes necesitan ser identificadas, definidas, y luego el estudiante de la Biblia necesita estar abierto a la posibilidad de que la Escritura verifique, cambie o corrija las presuposiciones de uno para que estén en armonía con la enseñanza bíblica.

Razonamiento circular

En nuestra interpretación de la Biblia necesitamos evitar el razonamiento circular. El exégeta necesita estar muy consciente de este peligro porque es tan fácil caer en él. Cada texto necesita ser interpretado en su debido contexto histórico, gramatical,

literario y teológico, y solo entonces puede ser puesto en diálogo con otros textos (analogía de fe). Un intérprete no puede introducir dentro del texto que está estudiando el significado tomado de otro texto a fin de que estos dos pasajes aparentemente contradictorios encajen bien, y luego alegar que estos dos textos bíblicos se confirman mutuamente. En realidad, esto es leer en el texto estudiado ideas foráneas que son contrarias a su intención y al flujo de los pensamientos.

Por ejemplo, algunos intérpretes introducen en el relato de Moisés de la Creación (Gén. 1, 2) sus propios pensamientos acerca de la primacía del hombre y la sumisión de Eva a Adán como piensan que Pablo lo declara en 1 Timoteo 2:11-14 (y así proyectan la idea de primacía y la sumisión de Eva a Adán en los relatos del Génesis), y luego interpretan 1 Timoteo 2 y argumentan que esto es lo que Pablo dice puesto que está de acuerdo con la enseñanza de Moisés. Para poder hacer esto, necesitan imponerle al texto de Génesis su propio constructo filosófico de igualdad ontológica pero una jerarquía funcional (en materia de liderazgo) en Génesis 2,¹⁵ sacar las cosas de su contexto inmediato, y violar severamente el concepto bíblico de la armonía y unidad original de la primera pareja humana. De este modo se ignora la intención de Génesis 2 y se introduce la idea de primacía masculina aun cuando este concepto o categoría no se menciona una sola vez en este capítulo.

Descartando Todas las Dificultades, Tensiones y Problemas

El estudiante de la Biblia necesita reconocer que no resolverá todos los problemas relacionados con el texto bíblico. Sin embargo, estas discrepancias textuales no tienen poder para derribar el énfasis principal y la enseñanza de la Biblia. No disminuyen la certeza del mensaje bíblico en su totalidad.

Por ejemplo, en 1 Timoteo 2:15 se lee que las mujeres se salvarán procreando hijos. Esta declaración presenta un problema enorme para que la entiendan los intérpretes; sin embargo, podemos saber y estar seguros de qué es lo que Pablo no quiere decir a través de esta declaración: él no aboga en favor de la salvación por obras, de salvarse teniendo hijos, porque este pensamiento es completamente contrario a lo que él enseña en sus epístolas. De otro modo, las mujeres con muchos hijos se salvarían automáticamente ya que el tener bebés sería la causa de su salvación. Así sabemos lo que Pablo no quiso decir con esto, pero estar exactamente seguros de lo que Pablo quiso decir es un asunto de interpretación, y se han presentado varias teorías convincentes. Pienso que debería entenderse en el contexto de la polémica cortante de Pablo contra quienes abogaban por la supremacía de una mujer y la enseñanza gnóstica acerca de despreciar las actividades físicas y corporales y rechazaban el matrimonio (1 Tim. 4:3). Él probablemente anima a los creyentes en Cristo a tener hijos y les dice a las esposas que traer hijos al mundo no pone en riesgo su salvación en Cristo Jesús; solo necesitan continuar en “fe, amor y santificación, con modestia”.

Discrepancias y contradicciones aparentes pueden ayudarnos a estudiar cuidadosamente determinados pasajes, evitar la simplicidad y encontrar una mejor solución. Por ejemplo, compare el relato acerca del envío de espías a la Tierra Prometida: ¿Lo inició Dios o el pueblo? Ver las declaraciones aparentemente contradictorias en Números 13:1-3 y Deuteronomio 1:22, 23.

Otro ejemplo: ¿Se contradicen Pablo y Santiago sobre la justificación por la fe? No, si uno entiende (1) cómo definen en forma diferente los términos fe y obras; (2) cuál es el propósito de sus declaraciones (a qué problema respondía cada uno de ellos); y (3) quiénes eran sus oponentes (sus audiencias

diferentes). Puede entonces establecerse la armonía entre ambos.¹⁶

Otro ejemplo es donde Pablo aparentemente se contradice a sí mismo cuando, por una parte, permite que las mujeres oren y profeticen públicamente, como se declara explícitamente en 1 Corintios 11:5: “**Pero toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, deshonra su cabeza, porque es lo mismo que si se hubiera rapado**” (1 Cor. 11:5, RV 1995; para Pablo profetizar significa edificar la iglesia, fortalecer, animar y confortar al pueblo, ver 1 Cor. 14:3, 4), y por otra parte, prohíbe a las mujeres a hablar en la iglesia (1 Cor. 14:34, 35; 1 Tim. 2:11, 12). ¡No debiéramos poner a Pablo contra Pablo! Esta debe ser una clave hermenéutica para nosotros. Solo en dos ciudades había problemas tan grandes que Pablo no permitió a las mujeres hablar públicamente en cultos de adoración; esto ocurrió en Corinto (ver 1 Cor. 11:3-16 y 14:34, 35) y Éfeso (1 Tim. 2:11, 12). Ambas ciudades eran centros paganos con una inmensa población y muchos problemas morales y de sincretismo en la iglesia. En Corinto, las mujeres interrumpían los cultos hablando en lenguas en forma incontrolable, y las mujeres que todavía perturbaban los cultos en Éfeso estaban adheridas al culto de Artemisa. De modo que lo que Pablo está realmente prohibiendo a las mujeres en esas ciudades es hablar en forma desordenada en los cultos (1 Cor. 14:29-33, 40), porque Pablo solo está en favor de un culto ordenado, decente, adecuado y honorable.

HECHOS 15: CONCILIO DE JERUSALÉN —UNA CLAVE HERMENÉUTICA

¿Qué hemos de hacer como creyentes en Cristo cuando se nos desafía seriamente en nuestras prácticas o creencias? El Concilio Apostólico en Jerusalén puede servir como un modelo y la clave sobre cómo encarar esas dificultades.

La iglesia temprana enfrentaba un nuevo problema enorme: la aceptación de creyentes gentiles en la iglesia. Hasta entonces, solo había sido una iglesia judeo-cristiana. Los gentiles venían a la iglesia judeo-cristiana, y los creyentes en Jesús crecían en número. Pero la iglesia temprana no estaba lista para abrir sus brazos a los creyentes gentiles porque por siglos los gentiles incircuncisos habían sido excluidos de la comunidad de creyentes. Dios tuvo que intervenir dramáticamente mediante sueños y con el don del Espíritu Santo antes que la iglesia estuviese dispuesta a bautizar y aceptar a los creyentes gentiles (ver Hechos 10, 11).

Fue convocado el Concilio de Jerusalén porque habían surgido dos preguntas principales:

1. ¿Necesitan los gentiles hacerse primeramente judíos a fin de convertirse en cristianos? ¿Necesitan ser circuncidados como lo requiere el pacto abrahámico?
2. ¿Qué necesitan mantener los cristianos gentiles de la ley mosaica?

¿Qué decisión se tomó con respecto a estas preguntas? ¿Sobre qué base? Los apóstoles descubrieron principios bíblico-teológicos por medio del estudio de las Sagradas Escrituras y el regreso a la Biblia hebrea. Los judaizantes, personas legalistas, tenían abundancia de “buenas” razones y “pruebas” bíblico-teológicas para argüir y pedir a los gentiles que se circuncidaran y guardaran todos los requisitos de la ley mosaica. Sus argumentos parecían buenos; eran lógicos. Podían construir su razonamiento sobre los hechos del pacto eterno de Dios, los requerimientos claros del pacto abrahámico, la validez de las leyes de Dios, la inmutabilidad de la enseñanza de Dios, el lenguaje categórico de Génesis 17:14, la necesidad de que la fe y la obediencia vayan juntas, etc. Sin embargo, el concilio decidió sobre la base de Amós 9:11, 12 (citado en Hech. 15:16, 17) que los gentiles debieran ser parte de la iglesia sin pedirles que

primero se hiciesen judíos mediante la circuncisión. Luego surgió otra pregunta sobre qué leyes de la Ley de Moisés debían guardar, y la decisión se hizo sobre la base de Levítico 17, 18.¹⁷

Los apóstoles estudiaron las Escrituras ya previamente conocidas, pero ahora, con una nueva comprensión y entendimiento de la Palabra de Dios, las aplicaron de manera diferente. Estaban dispuestos a reestudiar textos familiares y verlos bajo la influencia del Espíritu Santo en una nueva luz. En esta manera descubrieron la intención original de estos textos que no habían estado claros para ellos antes, y abrieron sus brazos a los gentiles. Este nuevo estudio de la Palabra de Dios bajo nuevas circunstancias y la dirección del Espíritu Santo les ayudó a descubrir el significado correcto y la aplicación de los principios bíblicos. Los apóstoles pudieron recurrir solo a unos pocos textos, pero pudieron mostrar que en este tiempo después de la primera venida de Jesús, Dios quería que todos estuviesen en su iglesia, tanto judíos como gentiles. No estaban introduciendo sus propias ideas en el texto, porque el significado que ellos enfatizaban estaba siempre presente allí. **“Porque ha parecido bien al Espíritu Santo, y a nosotros, no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias”** (Hech. 15:28). No estaban usando su autoridad apostólica, sino la autoridad de la Palabra de Dios. No estaban apelando al Espíritu Santo aparte de la Palabra sino en combinación de ambos. Además, estudiaron las Escrituras juntos y se sometieron a esta interpretación nueva y correcta.

Todas sus decisiones se hicieron sobre la base de las Escrituras y bajo la dirección del Espíritu Santo. Lo que es realmente importante captar es que, en cuanto a la circuncisión, su decisión se hizo con una diferencia: los judíos podrían continuar con este ritual si deseaban hacerlo así (porque era su identidad nacional), pero los gentiles no estaban

obligados a circuncidarse. Esta práctica doble fue un paso adelante radical y una decisión sabia en armonía con la intención y el espíritu del texto bíblico.¹⁸ ¡Una decisión estaba limitada a la nación (para los judíos) y la otra era universal (para los gentiles)!

Dios intervino y les dio una comprensión nueva y diferente de las Sagradas Escrituras. Conocían los textos bíblicos antes pero el significado les estaba oculto y les resultaba oscuro. La iglesia apostólica tuvo que reflexionar sobre el mismo material del Antiguo Testamento desde una nueva perspectiva, la primera venida de Jesucristo. Bajo la dirección del Espíritu Santo, los líderes vieron ahora nuevos indicios en los textos bíblicos y una nueva luz en el propósito original que les ayudó, los guió, y dio una nueva dirección al proceso de efectuar decisiones sobre qué hacer en nuevas situaciones.

APLICACIÓN A LA IGLESIA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA

Estableciendo Principios Bíblicos Guiadores

Necesitamos reflexionar sobre el material bíblico y extrapolar principios generales de los textos que pueden guiarnos en el proceso referente a la ordenación de la mujer. Elena de White declara: “Tenemos que permanecer firmes como una roca en los *principios* de la Palabra de Dios, recordando que Dios está con nosotros para darnos fuerza para enfrentar cada nueva experiencia. Mantengamos siempre en nuestras vidas los *principios* de justicia para que podamos avanzar de fuerza en fuerza en el nombre del Señor”.¹⁹ Ekkehardt Muller en sus artículos en *Ministry* y *BRI Newsletter*²⁰ argumenta con exactitud que hay que “usar principios bíblicos para determinar cómo debieran decidirse las preguntas sobre asuntos teológicos”.²¹ Yo llamaría este enfoque, “hermenéutica de principios” o “hermenéutica basada en principios”.

Necesitamos volver al ideal de la Creación de Dios cuando nada estaba malogrado sino que era puro.

Necesitamos seguir principios hermenéuticos sólidos (no un método de textos probatorios o lectura literalística de la Biblia). Necesitamos una comprensión equilibrada y bíblicamente informada del texto bíblico que debe construirse sobre un razonamiento teológico sólido. Necesitamos razonar, reflexionar seriamente sobre la revelación divina, y cultivar un pensamiento bíblico-teológico. Estos principios guías pueden establecerse sobre la base de la metanarrativa de la Biblia, el pensamiento bíblico-teológico sobre el reconocimiento del flujo de las doctrinas y de los eventos principales, el modelo de cumplimientos de predicciones, y la trayectoria bíblica.

Si explicáramos la verdad bíblica simplemente mediante textos probatorios en vez de encontrar y aplicar principios (trabajar de esta manera con la así llamada “hermenéutica de principios”), no podríamos asumir una posición contra el fumar o el usar drogas. Tendríamos problemas inmensos para presentar y defender la doctrina de la Trinidad, la doctrina del santuario, el sistema de diezmo, etc. Pero debido a que derivamos principios en base al texto bíblico, podemos edificar posiciones doctrinales. Como Iglesia Adventista nunca hemos leído la Biblia en forma simplista; no explicamos, por ejemplo, metáforas tales como “saca tu ojo” (Mat. 5:29; 19:9), “corta tu mano” (Mat. 5:30; 18:8), “pasa la montaña” (Mat. 17:20), y el relato del hombre rico y Lázaro (Luc. 16:19-31), en una manera literalista.

La creación es el principio fundamental y global de la enseñanza bíblica. La doctrina de la Creación

es un artículo de fe en el cual la Iglesia Adventista permanece o cae. La creación es también crucial para nuestra teología porque nuestros puntos doctrinales esenciales pueden remontarse directa o indirectamente a las raíces de la Creación. Cada una de nuestras 28 Creencias Fundamentales está de algún modo atada a la Creación. Aun donde las enseñanzas adventistas sobre doctrina y asuntos de estilo de vida no están afirmadas inequívocamente por referencias bíblicas explícitas, estas creencias encuentran su máximo fundamento en la doctrina de la Creación. Examinemos a continuación unos pocos ejemplos:

1. **¿Por qué como adventistas no bebemos alcohol?** No hay un texto en la Biblia que explícitamente prohibiría el beber alcohol: “No bebas alcohol”. Por el contrario, hay una legislación para usar el (segundo) diezmo para comprar vino (*yayin*) y bebida fermentada (*shekar*) —ver Deuteronomio 14:26: “Con ese dinero podrás comprar lo que prefieras o más te guste: ganado, ovejas, vino u otra bebida fermentada...” Sin embargo, hay textos contra el alcoholismo y que recomiendan beber con moderación. Además, hay muchos ejemplos en la Biblia acerca de beber alcohol, pero las historias claves son negativas (ver, por ejemplo, la ebriedad de Noé y de Nabal). Hay algunos textos que presentan el ideal: Levítico 10:8, 9; Proverbios 20:1; 23:20, 21, 29-35; 31:4-7; los recabitas, Jeremías 35:6. Estos pocos textos apuntan a la verdadera intención de la revelación de Dios. Esta es la razón por la cual es importante conocer cuál es la trayectoria bíblica en este particular. De acuerdo con mi comprensión, es la abstinencia, aun cuando no hay un texto probatorio para ello. Debido a que estamos continuamente en el servicio de nuestro Señor y hemos recibido un llamado especial para vivir para él y representarle bien, pienso

que lo apropiado es abstenernos del consumo de alcohol.²² ¡La salvaguardia está en las sugerencias de los textos bíblicos y no detrás de los textos o fuera de ellos! Este reconocimiento está en contra del uso de William Webb de la trayectoria de la Biblia, porque para él esta trayectoria está arraigada fuera del texto bíblico.²³ Necesitamos volver al ideal de la Creación de Dios cuando nada estaba malogrado sino que era puro.

2. **¿Por qué hay muchos adventistas vegetarianos? ¿Por qué somos vegetarianos?** No hay una declaración bíblica que diga: “¡Sé vegetariano!” Hay reglas divinas claras para comer carne limpia (Lev. 11 y Deut. 14). Razonemos teológicamente desde Levítico 11 de regreso al ideal de la Creación. La razón principal detrás de la legislación de los alimentos limpios e inmundos es el respeto por el Creador.²⁴ ¡Génesis 1 marca el tono! Detrás de las leyes alimenticias del Pentateuco está el patrón teológico Creación-Caída-Nueva Creación. La razón principal es teológica: volvemos de regreso al **ideal antes del pecado** —al estilo de vida en el Jardín del Edén (Gén. 1, 2).
3. **¿Por qué estamos en contra del divorcio? ¿Nos adherimos al principio de Jesús: “Al principio no fue así!” Regresamos al ideal de la Creación.** Los oponentes de Cristo argumentaban sobre la base de Deuteronomio 24:1, pero él explicó que el divorcio estaba permitido solo por la dureza del corazón del hombre (*sklerokardia*; ver Mat. 19:1-9).²⁵ Otro principio hermenéutico importante es la condescendencia de Dios a nuestro nivel en tiempo de necesidad y pecado (ver, p. ej., la muerte de animales para alimento de acuerdo con Génesis 9:3 y el divorcio como se muestra en Deuteronomio 24:1-4).
4. **¿Por qué no practicamos la poligamia? ¡Volvemos al ideal de la Creación, cuando la**

relación matrimonial estaba definida entre un hombre y una mujer (Gén. 2:24)! El principio de Jesús (cuando se discutía el divorcio): “Mas al principio no fue así” (Mat. 19:8), debiera también aplicarse aquí.

5. **¿Por qué estamos en contra de la esclavitud?** Hay abundancia de textos que regulan la relación entre amos y esclavos en el Antiguo y el Nuevo Testamentos (ver Éxo. 21:2-11; Efe. 6:5-9; Col. 3:22; 1 Tim. 6:1). Pero estudie la carta de Pablo a **Filemón** sobre cómo lo instaba a tener una nueva relación con **Onésimo** (su esclavo fugitivo) y a tratarlo en forma diferente: “... no ya como esclavo, sino como más que esclavo, como hermano amado”... “recíbele como a mí mismo” (File. 1:16, 17). ¡Este es el camino a seguir, es la trayectoria bíblica! Estamos en contra de la esclavitud sobre la base de la igualdad de todas las personas creadas a la imagen de Dios (*imago Dei*, Gén. 1:27). Regresamos al ideal de la Creación.

La Hermenéutica Adventista Distintiva:

Creación—Caída—Re-Creación

Necesitamos ver el panorama general de la revelación de Dios, la unidad de las Escrituras, y la intención final del material bíblico como un todo (un enfoque canónico) a fin de discernir correctamente el significado del mensaje de Dios. La trayectoria bíblica, construida sobre la metanarrativa bíblica, desde la creación, la Caída, el pecado y a la re-creación nos presenta a nosotros los adventistas el modelo crucial. No vamos más allá del texto bíblico; todo está firmemente arraigado en él. La hermenéutica adventista está también reflejada en nuestro nombre: somos Adventistas (Re-Creación) del Séptimo Día (Creación), ¡de modo que todo el plan de la salvación o la historia de la redención está incluido! La hermenéutica adventista va desde la Creación a la Caída y de la Caída al Plan

de Salvación y la Re-Creación (de Gén. 1, 2 a Apoc. 21, 22). “En el comienzo no fue así”. Nuestra hermenéutica está construida contra el trasfondo de la comprensión adventista de la Gran Controversia (Gran Conflicto).²⁶

Adán y Eva son representantes de toda la humanidad, y ambos fueron sacerdotes en su posición de responsabilidad como cabeza de la humanidad. Por esto, el ministerio de la mujer está arraigado en la Creación (ver abajo).²⁷

Esta hermenéutica de principios, que traza sus raíces de vuelta en la Creación, es compatible, por ejemplo, con nuestra posición adventista contra la aprobación de la homosexualidad como un estilo de vida, porque el relato bíblico de la Creación provee la razón fundamental para una oposición total a la práctica de la homosexualidad. La enseñanza bíblica contra la homosexualidad está arraigada en la legislación de la Creación, es universal, no temporal, nunca cambió, y es válida en todos los tiempos (Gén. 1:26-28; 2:24; Lev. 18:22; 20:13; Rom. 1:26, 27). Es consistente con la trayectoria bíblica construida sobre el modelo de la Creación a través de la Caída a la Re-Creación.²⁸

RELEER EL TEXTO BÍBLICO Y DESCUBRIR UN NUEVO ÉNFASIS: ALGUNAS SUGERENCIAS DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO PARA LA ORDENACIÓN

¿Cuáles son los “nuevos” textos que hablan a favor de la ordenación de la mujer?

No estamos insertando en el texto bíblico algo que no está allí, ni estamos imponiéndole al texto un patrón externo. La verdad estuvo siempre presente en el texto, pero sencillamente no fue reconocida o fue olvidada. Lo que estamos haciendo es meramente identificar la verdad “oculta”; estamos redescubriéndola y volviendo a aplicarla. La intención del

texto está en armonía con la metanarrativa general de la Biblia y con el carácter de Dios. Reflexionamos sobre esta revelación de Dios desde la perspectiva de la primera venida de Cristo, de la revelación que resplandece desde la cruz, la perspectiva del plan de salvación, y el modelo de la Creación-la Caída-la Re-Creación. ¡Este es un paradigma adventista consistente!

1. Hombre y Mujer, ambos iguales, creados a la imagen de Dios

“Y Dios creó al ser humano [*ha'adam*] a su imagen, lo creó a imagen de Dios [indicador del complemento directo con sufijo 3ra. persona sing.]. Hombre y mujer los creó [suf. 3rd. pl.]” (Gén. 1:27 NVI). Note cuidadosamente que ambos, hombre y mujer, ¡están creados a la **imagen de Dios**! Son **iguales** y lo que es uno es también el otro, la imagen de Dios; ¡y juntos también la forman! Lo que es diferente es solo su sexualidad y con ella su rol particular (como la paternidad y la maternidad). Ser una mujer no es estar subordinada a los hombres o ser imperfecta o equivocada (o aun mala).

2. Adán y Eva Fueron Sacerdotes en el Jardín del Edén

“Tomó, pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase [*le'abdah uleshomrah*]” (Gén. 2:15). El Jardín del Edén era un santuario, ¡y Adán y Eva eran sacerdotes en este jardín! Debían “labrarlo y guardarlo”, y estas son las actividades de los sacerdotes (ver Núm. 3:8, 9; 18:3-7). En el Jardín del Edén, el trabajo asignado al hombre era realmente “servir” (*abad*=servir, labrar) y “guardar” (*shamar*) el jardín (2:15), y es más que coincidencia que estos son los mismos términos usados para describir el trabajo de los sacerdotes y levitas en el santuario (Núm. 3:7, 8; 18:3-7). Eruditos no adventistas descubrieron

que el Jardín del Edén era un santuario y es un hecho bien establecido entre los eruditos.²⁹

3. En Sociedad e Igualdad

Génesis 2:18—*ezer kenegdo* (“ayuda en contra de él” o “como correspondiente a él”). Son diferentes pero **iguales**, contribuyen cada uno al otro; son **compañeros** o socios.

4. Pertenecen juntos

Génesis 2:23-24 es una declaración poética de sorpresa y aprecio de parte de Adán al recibir este don especial de Dios: una hermosa esposa. Adán usa una fórmula de reconocimiento, pertenecen juntos; forman una unidad; no es una fórmula para poner un nombre (la palabra *shem* no ocurre en 2:23 como está presente en el texto de 2:19 y 3:20; Adán nombra a Eva solo después del pecado) (ver **Gén. 3:20**).

5. Génesis 3:16

A la mujer le dijo: “Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo [anhelo de amor, apoyo, seguridad, afecto y cuidado] será para tu marido, y él se enseñoreará de ti”. ¿Cómo entender **Génesis 3:16**? No le ordena a un esposo subyugar y gobernar a su esposa (la palabra hebrea es *marshal*; este término se concentra básicamente en el liderazgo mediante el servicio); aquí se usa una palabra hebrea diferente de las que se emplean en Génesis 1:28 (se emplean las palabras hebreas *kabash* y *radah*).

La declaración de castigo de Dios no prescribe que los seres humanos sean pasivos y no traten de ayudar. Estas complicaciones vienen como resultado y consecuencia del pecado, de modo que este juicio divino de sentir dolor al tener un bebé, al dar a luz y criar a los hijos no debiera impedirnos de hacer todo lo posible dentro de nuestra capacidad humana para aliviar el dolor de las mujeres en el alumbramiento.

De la misma manera, el versículo describe las dificultades en la relación entre el esposo y la esposa, y esto nos obliga a vencerlas por la gracia de Dios y a través de una conversión verdadera (ver Efe. 5:21-33; 1 Ped. 3:1-7). Esto es imposible sin la ayuda de Dios. De modo que esposo y esposa (¡el Señor no habla aquí acerca de una relación general entre hombres y mujeres!) necesitan dedicar sus vidas a Dios y vivir en una relación personal con Dios de modo que haya armonía en el matrimonio, ¡una sumisión mutua y amor! Verdaderamente un matrimonio hermoso solo puede ser posible con personas convertidas.

Elena de White explica en manera poderosa que, “Eva había sido la primera en pecar, y había caído en tentación por haberse separado de su compañero, contrariando la instrucción divina. Adán pecó a sus instancias, y ahora ella fue puesta en sujeción a su marido. Si los principios prescritos por la ley de Dios hubieran sido valorados por la humanidad caída, **esta sentencia, aunque era consecuencia del pecado, hubiera resultado en bendición para ellos**; pero el abuso de parte del hombre de la supremacía que se le dio, a menudo ha hecho muy amarga la suerte de la mujer y ha convertido su vida en una carga”.³⁰

“Cuando Dios creó a Eva, quiso que no fuera ni inferior ni superior al hombre, sino que en todo fuese su igual. La santa pareja no debía tener intereses independientes; sin embargo, cada uno poseía individualidad para pensar y obrar. Pero después del pecado de Eva, como ella fue la primera en desobedecer, el Señor le dijo que Adán dominaría sobre ella. Debía estar sujeta a su esposo, y esto era parte de la maldición. En muchos casos, esta maldición ha hecho muy penosa la suerte de la mujer, y ha transformado su vida en una carga.

El esposo y la esposa necesitan dedicar sus vidas a Dios y vivir en una relación personal con Dios de modo que haya armonía en el matrimonio.

Ejerciendo un poder arbitrario, el hombre ha abusado en muchos aspectos de la superioridad que Dios le dio. *La sabiduría infinita ideó el plan de la redención que sometió a la especie humana a una segunda prueba, dándole una nueva oportunidad*.³¹

6. Ambos son Sacerdotes aun Después del Pecado

“Y Jehová Dios hizo al hombre y a su mujer **túnicas** [kotnot] de piel [‘or], y los vistió [labash]” (Génesis 3:21).

Dios vistió (*labash*) a Adán y a su esposa con “**túnicas**” (*ketonet*, pl. *kotnot*). Estos son los mismos términos usados para describir la vestimenta de Aarón y sus hijos (Lev. 8:7, 13; Núm. 20:28; ver Éxo. 28:4; 29:5; 40:14).

7. Los Creyentes, tanto Hombres como Mujeres, Pertenecen al Reino de Sacerdotes

“Ahora, pues, si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un **reino de sacerdotes, y gente santa**. Estas son las palabras que dirás a los hijos de Israel” (Éxo. 19:5, 6). Debido a la infidelidad de Israel fue dado un plan sustituto: **solo una familia de una tribu de Israel** sería “un reino de sacerdotes”. Sin embargo, Pedro en 1 Pedro 2:9 aplica Éxodo 19:5, 6 al sacerdocio de todos los creyentes.

8. Mujeres en Posiciones de Liderazgo en el Antiguo Testamento

Ver, por ejemplo, María (Éxo. 15:20, 21); Débora (Juec. 4, 5); Hulda (2 Rey. 22:13, 14; 2 Crón.

34:22-28); Ester; Éxodo 38:8; 1 Samuel 2:22; 2 Samuel 14:2-20; 20:14-22.

9. Una Hueste de Mujeres Predicadoras

“El Señor daba la palabra, multitud de mujeres anunciaba las buenas nuevas” (Sal. 68:11, RV 1995).

10. El Espíritu Santo Dado a todos los Creyentes en el Tiempo del Fin, Inclusive a las Mujeres

“Y después de esto derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán **vuestros hijos y vuestras hijas**; vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. Y también sobre **los siervos y sobre las siervas** derramaré mi Espíritu en aquellos días. Y daré prodigios en el cielo y en la tierra, sangre, y fuego, y columnas de humo” (Joel 2:28-30).

11. Práctica en la Iglesia del Nuevo Testamento

Ver, por ejemplo, a Febe, una diaconisa (Rom. 16:1); a Junias, una mujer apóstol (Rom. 16:7); líderes de la iglesia en la Iglesia de Filipos eran mujeres (Fil. 4:2, 3). Priscila asumió un rol autoritario de enseñanza (Hech. 18; ver especialmente Rom. 16:3). La “señora elegida” (2 Juan 1) fue probablemente una dirigente de iglesia en una congregación bajo su cuidado.

12. Gálatas 3:26-29

“Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos. **Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús**. Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois, y herederos según la promesa”. Esta no es meramente una declaración sobre igual acceso a la salvación entre grupos diversos (ver Gál. 2:11-15; Efe. 2:14-15). En un tiempo entendía esto solo desde esta perspectiva, pero estudios más profundos muestran más. Pablo habla sobre la igualdad

en general. Se concentra especialmente en tres relaciones en las cuales los judíos de su tiempo pervertían el plan original de Dios de Génesis 1, al hacer que un grupo estuviese subordinado a otro: 1) **Relación entre judíos y gentiles**; 2) **Relación entre amos y esclavos**; y 3) **Relación entre el hombre y la mujer**.

Con respecto a la relación entre el hombre y la mujer, al usar en griego un vocabulario específico en forma de par: *arsēn-thēlys* [hombre/mujer] en vez de *anēr/gynē* [esposo/esposa], Pablo establece un vínculo con Génesis 1:27 (la LXX emplea los términos *arsēn-thēlys*), y así muestra cómo el Evangelio nos llama de regreso al ideal divino, que no tiene lugar para la subordinación general de mujeres a hombres. Dos argumentos adicionales que trascienden la evidencia bíblica:

13. Razón Práctica en Favor de la Ordenación de la Mujer

El Espíritu de Dios da gratuitamente dones espirituales, inclusive a las mujeres (Joel 2). Si Dios da sus dones espirituales a las mujeres, ¡quién soy yo para detenerlo! Si Dios llama a las mujeres al ministerio deberíamos ser capaces de reconocerlo, aceptarlo e implementarlo. La obra de Dios no puede más que beneficiarse si mujeres devotas y consagradas trabajan en posiciones de liderazgo en su viña.

Esto lo ha demostrado, por ejemplo, mi suegra quien fue una obrera bíblica en la Checoslovaquia Comunista. Ella preparó a personas para el bautismo y predicó a un público que escuchaba atentamente, aun los niños. Era una madre en Israel muy sabia que tenía gran experiencia y había presenciado milagros.

En **China** las mujeres trabajan en el ministerio práctico donde no solo predicán sino también bautizan y sirven la Cena del Señor.

Por lo menos dieciséis mujeres en China han sido ordenadas al Ministerio Evangélico por los adventistas allá. Esta ordenación ministerial de mujeres pastoras es una realidad que ha surgido en China por razones muy prácticas, y estas mujeres son instrumentos poderosos para compartir el Evangelio entre el pueblo chino.

14. Apoyo inspirado de Elena de White a favor de la Mujer en el Ministerio Pastoral

“Hay mujeres que debieran trabajar en el ministerio evangélico. En muchos sentidos harían mayor bien que los ministros que no visitan como deben la grey de Dios”.³²

“Es la compañía del Espíritu Santo de Dios lo que prepara a los obreros, sean hombres o mujeres, para llegar a ser pastores de la grey de Dios”.³³

El estudio de Denis Fortin considera estas y otras referencias de Elena de White en su contexto, y extrae importantes implicaciones para la discusión sobre la ordenación de las mujeres.³⁴

CONCLUSIÓN

Aunque no haya una declaración bíblica directa que diga que debiéramos ordenar a las mujeres al ministerio, no hay un impedimento teológico para no hacerlo. Por el contrario, el análisis bíblico-teológico apunta en esa dirección final, porque el Espíritu de Dios derriba todas las barreras entre diferentes grupos de personas en la iglesia y da libremente sus dones espirituales a todos, inclusive a las mujeres, a fin de llevar a cabo la misión que Dios nos llama a cumplir.

En este tiempo del fin de la historia de este mundo, Dios llama a su remanente a volver a la Creación (ver Apoc. 14:7) y restaurar los ideales del plan original de Dios, de la igualdad entre hombres y mujeres. El Movimiento Adventista debería ser

un ejemplo de esta relación humana verdadera y de adoración genuina. El pueblo de los últimos días debiera ser un modelo para el resto del mundo y asumir un rol de liderazgo sobre este asunto demostrando plenamente el verdadero significado de la teología de la Creación.

Aunque hombres y mujeres son diferentes biológicamente y tienen así funciones fisiológicas diferentes, el rol espiritual para ambos géneros es el mismo: ser los líderes en la iglesia de Dios hoy.

Necesitamos volver al ideal de la Creación a pesar del problema del pecado, porque la gracia de Dios es más poderosa que el mal, y la gracia de Dios es una gracia transformadora, que cambia el viejo sistema en el nuevo en la iglesia que debiera ser un modelo del mundo venidero. ¡De la creación a la re-creación! Este es el patrón bíblico construido sobre nuestro nombre denominacional, Adventistas (re-Creación) del Séptimo Día (Creación). ■

Para ver los tres apéndices incluidos con el documento original, por favor visite adventistarchives.org.



Jiří Moskala, Th.D., Ph.D.

Jiří Moskala es decano del Seminario Teológico Adventista. Se unió a la facultad en 1999 como profesor de exégesis y teología del Antiguo Testamento. Moskala tiene un doctorado y maestría en teología de la Comenius Faculty of Protestant Theology (ahora Protestant Theological Faculty of Charles University) en la República Checa. También tiene un doctorado del Seminario Teológico Adventista. Moskala ha escrito y editado artículos y libros en Checo e Inglés. Ha participado en expediciones arqueológicas en Tell Jalul, Jordania.

“VUESTROS HIJOS Y VUESTRAS HIJAS”

Reflexiones sobre el Llamado Divino

Cuando el Espíritu Santo profetizó a través del antiguo profeta Joel (2:28, 29) y repitió su predicción a través del apóstol Pedro (Hech. 2:17, 18), ¿cómo comprenderemos ese derramamiento de “mi Espíritu sobre vuestros hijos y vuestras hijas” (v. 17), prometido divinamente? Lo que sigue es una reflexión bíblica, pastoral, sobre la respuesta a esa pregunta.

CREACIÓN

El saludo inicial que encontramos en la Santa Escritura recita nuestra historia humana mayormente en la narrativa de Adán y Eva. El registro divino de Génesis 1-3 retrata al hombre y a la mujer en su unidad complementaria como la expresión de la imagen de su Creador: “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (1:26, 27).

El hombre y la mujer juntos forman el *imago Dei*. Engastadas en la historia de Adán y Eva están estas veinte declaraciones que describen al hombre y a la mujer como iguales:¹

1. Dios crea al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza (1:26, 27; ver 5:1-2).
2. Dios da a ambos, el hombre y la mujer, dominio sobre los animales y toda la tierra (1:26b, 28).
3. Dios da al hombre y a la mujer la misma bendición y les dice juntos que fructifiquen y aumenten en número, que llenen la tierra, y que la subyuguen (1:28, 29; ver 5:2).
4. Dios habla directamente al hombre y a la mujer (1:28, 29, “los”, “les”; plural dos veces).
5. Dios les da al hombre y a la mujer juntos todas las plantas para comer (1:29, “os”, plural).
6. La mujer es una “ayuda” para el hombre, un sustantivo que el Antiguo Testamento nunca usa en otra parte como un subordinado (2:18, 20).
7. La mujer “corresponde al” hombre, literalmente “enfrente del” hombre, cara a cara, no debajo (2:18, 20).
8. Dios hace a la mujer de la costilla del hombre, de modo que ella está hecha de la misma sustancia que él (2:21-23).
9. El hombre reconoce: “Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne” (2:23).
10. “Padre y madre” están identificados sin distinción jerárquica (2:24).
11. Un hombre está “unido” a su esposa, implicando unidad (2:24).
12. Un hombre llega a ser “una carne” con su esposa, implicando unidad (2:24).
13. Ambos, el hombre y la mujer están desnudos y no sienten vergüenza, y así comparten sensibilidad moral (2:25).
14. La mujer y el hombre están juntos en la tentación y la caída (3:6); ambos enfrentaron la tentación.
15. Tanto la mujer como el hombre comen el fruto prohibido (3:6), ambos ejercen una elección moral (mala).

16. Los ojos de ambos son abiertos; ellos comprenden que están desnudos y cosen hojas de higuera para cubrirse (3:7).
17. Ambos se ocultan de Dios (3:8), lo que muestra que ambos sienten culpabilidad.
18. Dios se dirige a ambos directamente (3:9-13, 16-19), lo que muestra que ambos tienen acceso a Dios.
19. Ambos pasan la culpa al otro (3:12, 13), lo que muestra que los dos tienen esta debilidad.
20. Dios les anuncia a ambos las consecuencias específicas de su pecado (3:16-19); ambos son responsables.

Elena de White reflexiona sobre esta unidad e igualdad compartida a la imagen de Dios: “Creados para ser la ‘imagen y gloria de Dios’ (1 Corintios 11:7²), Adán y Eva habían recibido capacidades dignas de su elevado destino. De siluetas elegantes y simétricas, de rasgos regulares y hermosos, de rostros que irradiaban los colores de la salud, la luz del gozo y la esperanza, eran en su aspecto exterior, la imagen de su Hacedor. Esta semejanza no se manifestaba solamente en su naturaleza física. Todas las facultades de la mente y el alma reflejaban la gloria del Creador. Adán y Eva, dotados de dones mentales y espirituales superiores, fueron creados en una condición ‘un poco inferior a los ángeles’ (Heb. 2:7), a fin de que no discerniesen solamente las maravillas del universo visible, sino que comprendieran las obligaciones y responsabilidades morales”.³

Así la narrativa de las Sagradas Escrituras

comienza con la declaración de que en la unión y la unidad de la masculinidad y la feminidad se encuentra la máxima expresión de “la imagen de Dios” en la Tierra.⁴

¿El subsiguiente colapso moral de Adán y Eva niega ese ideal divino? ¿Los resultantes milenios de angustias y disfunción de la humanidad neutralizan las intenciones originales de Dios para el hombre y la mujer? ¿Qué revela la eventual encarnación del Creador en la familia humana acerca de ese ideal y esas intenciones?

REDENCIÓN

Mientras que la vida y el ministerio de Jesús no proveyeron una confrontación abierta con los males morales de la esclavitud, la discriminación racial y las desigualdades de género, no obstante en la vida de “Dios con nosotros” podemos descubrir la mente de Dios en el corazón de Cristo. Respecto al lugar de las mujeres en un mundo posterior a la Caída, Jesús introdujo evidencias convincentes de la idea de igualdad prevista por Dios en la Creación. “Los Evangelios muestran que toda vez que era posible —mientras permanecía atento a las restricciones culturales del día— Cristo dio oportunidades especiales a las mujeres para llenar un rol primario en los eventos principales de su ministerio redentor como ser su nacimiento, milagros, proyectos misioneros, muerte y resurrección”.⁵

Gilbert Bilezikian identifica nueve inclusiones directas de mujeres en la vida y el ministerio de Jesús: (1) cuatro mujeres están incluidas junto

El círculo íntimo de discípulos de Jesús no fue de solo hombres, eran todos hombres judíos libres; los primeros dirigentes de su iglesia en la Tierra no incluían a esclavos, ni esclavos libres, ni gentiles, ni personas de color, nadie excepto hombres judíos libres.

con María en el registro genealógico del Mesías (Mateo 1); (2) una mujer recibe la primera noticia de la encarnación (Luc. 1:32-35); (3) una mujer, con su esposo, provee la ocasión para la primera señal divina de la gloria escatológica de Jesús (Juan 2:1-11); (4) una mujer es la primera conversa samaritana (Juan 4:7-42); (5) una mujer es la primera conversa de los gentiles (Mat. 15:21-28); (6) una mujer recibe la primera enseñanza sobre la resurrección (Juan 11:23-27); (7) una mujer manifiesta la primera percepción de la cruz (Mar. 14:3-9); (8) una mujer es la primera en presenciar la Resurrección (Mat. 28:9; Juan 20:16); (9) son mujeres las primeras testigos de la Resurrección (Mat. 28:10; Juan 20:18).⁶

Bilezikian observa: “Esta lista de roles excepcionales desempeñados por mujeres en los eventos cruciales de la vida de Cristo sugiere que él hizo elecciones deliberadas respecto al lugar de las mujeres en la economía de la redención. El mensaje transmitido por esas decisiones no debe encontrarse en la mera primacía cronológica (la cual de acuerdo con Jesús no representa ninguna ventaja; ver Mat. 20:16), sino más bien en el hecho de que Jesús mismo les dio a las mujeres un rol constitucional fundamental y prominente en la historia de la redención. Cualquier reducción subsiguiente de la participación conspicua de las mujeres en la comunidad de la redención podría perpetrarse solo en violación de la voluntad de su divino fundador.”⁷

En su examen, a través de su libro, de la actitud y práctica de Pablo hacia las mujeres en la iglesia

cristiana temprana, Philip Payne nota el ejemplo del Señor de Pablo: “Pablo afirma, ‘Yo imito a Cristo’ (1 Corintios 11:1 NVI). El ejemplo de Cristo en todos sus hechos y palabras fue tratar a las mujeres como personas iguales a los hombres. Él respetó su inteligencia y capacidad espiritual como es evidente en las grandes verdades espirituales que enseñó originalmente a las mujeres [mujer samaritana, Marta, y otras]... Aunque el testimonio de una mujer no era reconocido en las cortes, Jesús demostró su respeto por su testimonio apareciendo primero a María Magdalena después de su resurrección (Juan 20:14-18) e instruyéndola para que se lo dijera a los demás. Después que Jesús enseñó a la mujer samaritana, ella actuó como la primera misionera a su pueblo y muchos de ellos creyeron (Juan 4:39-42)”.⁸

Payne observa además: “Jesús no da ningún indicio de que la naturaleza de la voluntad de Dios para las mujeres es diferente que para los hombres. No hizo distinción en la justicia demandada de ambos... Él llama a una mujer lisiada una ‘hija de Abraham’ (Luc. 13:16), un uso lingüístico setenta años anterior al primer equivalente rabínico registrado (Str-B 2:200). Él dice, ‘Todos vosotros sois hermanos’ (Mat. 23:8), y él trata las obligaciones al padre y a la madre como iguales (Mar. 7:10-12)”.⁹

¿Pero qué diremos de la elección de Jesús de solo hombres como sus discípulos y apóstoles? ¿No son los apóstoles de Cristo, todos hombres, un patrón para nosotros hoy? En realidad, el círculo íntimo de discípulos de Jesús no solo era exclusivamente de hombres; eran todos hombres judíos libres; esto es, los primeros dirigentes formales de su iglesia en la Tierra no incluían a esclavos, ni esclavos libres, ni gentiles, ni personas de color, nadie excepto hombres judíos libres. ¿Será que la iglesia del tercer milenio seguirá ese ejemplo?

Y sin embargo, ¿acaso las mujeres no ministraron a Cristo durante su ministerio? Entonces, ¿por

qué no las incluyó en su círculo íntimo?

“Una cosa es que una cantidad de mujeres se mencionen como siguiendo a Jesús de vez en cuando en su predicación en los pueblos (Mar. 15:40-41; Luc. 8:1-3), pero viajar tiempo completo por tres años con reuniones tarde en la noche tales como en el Jardín de Getsemaní y pasar períodos de tiempo en el desierto es otra cosa completamente distinta. Indudablemente se levantarían fuertes objeciones culturales y sospechas morales no solo acerca de Jesús, sino también sobre los hombres a quienes había escogido para que estuviesen con él. Difícilmente las mujeres casadas podrían dejar a sus familias por períodos prolongados, y las mujeres solteras habrían sido aun objeto de más sospechas. Escoger a mujeres como discípulas habría suscitado sospechas legítimas socavando el Evangelio”.¹⁰

Un examen cuidadoso de la vida del Creador vivida en el “Verbo... hecho carne” (Juan 1:14) revela la dignidad, cortesía y misericordia que Jesús extendió tanto a hombres como a mujeres, a ricos y a pobres, a los educados y a los iletrados, a los judíos y a los gentiles. En su vida, su ministerio, su obra salvadora, es convincentemente claro que en Cristo no había ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, porque en todos, Él vio “herederos según la promesa” (Gálatas 3:29).

La tarea de su iglesia sería determinar cómo los muros de separación podrían ser derribados.

EKKLESIA

Pablo, que defendió la vida y el camino de Cristo, perpetúa el ejemplo de Jesús en su propio ministerio con mujeres tanto en la iglesia como en el Imperio Romano. Más que cualquier otro apóstol, Pablo examina y enseña el rol de las mujeres dentro de la misión y el ministerio de la comunidad de fe.

Philip Payne, cuyo tomo de 500 páginas es probablemente el examen más extenso de las

declaraciones de Pablo respecto a mujeres en la iglesia primitiva, nota la actitud de Pablo hacia sus ministerios por los títulos que él les dio: “Los títulos que Pablo les da a las mujeres que él menciona implican posiciones de liderazgo: ‘diaconisa’ (Rom. 16:1), ‘dirigente’ (Rom. 16:2), ‘mis colaboradores en Cristo Jesús’ (Rom. 16:3; Fil. 4:3), ‘apóstoles’ (Rom. 16:7). Además, Pablo las describe como cumpliendo funciones asociadas con el liderazgo de la iglesia: ‘ha trabajado mucho en el Señor’ (Rom. 16:6, 12), y ‘combatieron juntamente conmigo en el Evangelio’ (Fil. 4:3). Más de dos terceras partes de los colegas a quienes Pablo alaba por su ministerio cristiano en Romanos 16:1-16 —siete de los diez— son mujeres”.¹¹

Respecto a la referencia de Payne al título de apóstol, hay un debate sobre si el apóstol Junias, mencionado por Pablo en Romanos 16:7, era un hombre o una mujer: “Saludad a Andrónico y a Junias, mis parientes y mis compañeros de prisiones, los cuales son muy estimados entre los apóstoles, y que también fueron antes de mí en Cristo”. Dos obras recientes, el libro *Junia: the First Woman Apostle*,¹² de Eldon Jay Epp, y el artículo publicado en *Ministry*, “Junia the Apostle”, de Nancy Vyhmeister,¹³ reexaminan el texto bíblico y la literatura extra-bíblica pertinente para determinar el género de Ἰουνιᾶν (la forma acusativa del nombre Ἰουνιάς que puede ser traducido hoy como masculino o femenino dependiendo del acento —aunque los manuscritos unciales más antiguos no usaban acentos para nada, necesitando así que el lector interprete el género de este nombre).

Vyhmeister nota que un análisis de escritores cristianos griegos y latinos del primer milenio del Cristianismo indica que la interpretación constante (16 de estos 18 autores) es que Junias en Romanos 16:7 se refiere a una mujer. Considere el comentario de Juan Crisóstomo sobre la mención de Andrónico y Junias en Romanos 16:7: “Quiénes son de nota

entre los apóstoles. Y ciertamente ser apóstoles es una gran cosa en absoluto. Pero estar aun entre estos de nota, ¡considere qué gran encomio es! Pero ellos fueron de nota debido a sus obras, a sus logros. ¡Oh, cuán grande es la devoción (*philosophia*) de esta mujer, que debiera aun ser considerada digna del apelativo de apóstol!”¹⁴

En un resumen de su examen exegético y su análisis de los escritos cristianos tempranos, Vyhmeister concluye: “Es difícil completar este estudio sin descubrir que Pablo se está refiriendo a una mujer llamada Junias, quien, junto con Andrónico (probablemente su esposo), fue parte del grupo de apóstoles del Nuevo Testamento. Pablo la reconoció como uno de los apóstoles, una mujer que estaba dispuesta a sufrir por el Evangelio que estaba esparciendo diligentemente”.^{15, 16}

La realidad es que sin tener en cuenta el género de este apóstol llamado Junias, los otros apelativos de liderazgo que Pablo extiende a las mujeres colegas en el ministerio en Romanos 16 revelan claramente su actitud hacia el rol de ellas en el ministerio espiritualmente autoritario de la iglesia. Además, sus palabras de encomio dirigidas a estas mujeres son aún más notables a la luz de las actitudes sociales hacia las mujeres en el primer siglo d.C. La alta consideración de Pablo por el liderazgo de las mujeres que él menciona en Romanos 16 debe iluminar cualquier examen de sus enseñanzas referentes al rol de las mujeres en el hogar y en la iglesia.¹⁷

GÁLATAS 3:28

“Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”.

Sí, la declaración de Pablo en Gálatas 3:28 proclama una nueva unidad espiritual dentro de la comunidad de fe. Por virtud del Evangelio de Cristo a través del sacrificio del Calvario, segmentos de la

humanidad hasta ahora desiguales y separados están unidos como uno: judíos y gentiles, esclavos y libres, hombres y mujeres. “Porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos” (v. 27) y “todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (v. 28).

Pero limitar la declaración de Pablo exclusivamente a una unidad espiritual o a una categoría espiritual es no entender la afirmación radical de Gálatas 3:28. En el capítulo anterior, Pablo describe su confrontación pública con Pedro sobre su duplicidad al ceder al bando de la circuncisión procedente de Jerusalén y renegando a su práctica de comer con los conversos gentiles. El desafío público de Pablo a su colega apóstol fue en defensa de algo más que la unidad espiritual; Pablo estaba defendiendo la unidad eclesíástica práctica, cotidiana, y la igualdad de status dentro de la iglesia que judíos y gentiles deben disfrutar en Cristo.

Sugerir que Pablo defiende la igualdad del status eclesíástico para judíos y gentiles (como lo hace en Gálatas) y para esclavos y libres (como lo hace con Filemón), pero luego concluir que no piensa en la igualdad de status espiritual y eclesíástico para el hombre y la mujer, no es lógico ni fiel al texto bíblico.

“Gálatas 3:28 lleva consigo importantes implicaciones sociales y prácticas. Barreras étnico-religiosas, socioeconómicas y de género se vencen en Cristo. La insistencia repetida de Pablo sobre las implicaciones prácticas de la espiritualidad en Gálatas exige que la posición igual que Cristo ha abierto a los judíos y a los griegos, a los esclavos y los libres, a los hombres y a las mujeres no esté divorciada de una igualdad correspondiente de posición social en la vida práctica de la iglesia”.¹⁸

1 CORINTIOS 11:3

“Pero quiero que sepáis que Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la

mujer, y Dios la cabeza de Cristo”.

Para algunos esta declaración paulina es una evidencia bíblica concluyente de que la primacía masculina es el decreto divinamente ordenado tanto para el hogar como para la iglesia. Pero tal conclusión confunde el significado de κεφαλή (“cabeza”) por autoridad o gobierno, cuando el “punto de vista mayoritario en la erudición reciente ha cambiado para entender ‘cabeza’ (κεφαλή) en este pasaje para significar ‘fuente’ [u origen] antes que ‘autoridad’, incluyendo a muchos que argumentan que Pablo creía que los hombres debieran tener autoridad sobre las mujeres en las relaciones sociales”.¹⁹

Payne continúa para enumerar quince razones textuales y lingüísticas claves para traducir la palabra griega para “cabeza” como “fuente”.²⁰ Si bien no está en el alcance de este documento recitar todas estas evidencias textuales, varias de las razones merecen reflexión. Colosenses 1:18 describe a Cristo como “la cabeza [κεφαλή] del cuerpo que es la iglesia”. La TEV la traduce, “Él es la fuente de la vida del cuerpo”, la NEB “el origen”. Payne nota, “Fuente tiene sentido como el significado de nueve de los once usos metafóricos de Pablo de κεφαλή, considerando que en ningún caso puede demostrarse conclusivamente que significa ‘autoridad sobre’”.²¹

Además, la secuencia de 1 Corintios 11:13 —“Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios la cabeza de Cristo”— no usa un orden jerárquico descendiente o ascendiente, sino más bien un orden cronológico. O sea, Cristo fue la “cabeza” o “fuente” del hombre en la creación, y el hombre²² (Adán) fue la “cabeza” o “fuente” de la mujer (Eva) en esa misma creación, y Dios fue la “cabeza” o “fuente” de Cristo en la encarnación.

Si la intención de Pablo hubiera sido establecer una cadena de mando jerárquica, la manera más lógica o lúcida de presentar esa cadena habría sido: Dios es la cabeza de Cristo, Cristo es la cabeza del

Si la intención de Pablo hubiera sido establecer una cadena de mando jerárquica, la manera más lógica o lúcida de presentar esa cadena habría sido: Dios es la cabeza de Cristo, Cristo es la cabeza del hombre, y el hombre es la cabeza de la mujer.

hombre, y el hombre es la cabeza de la mujer. En otro lugar Pablo usa el listado de jerarquía ordinal, como en 1 Corintios 12:28: “Y a unos puso Dios en la iglesia, *primeramente* apóstoles, *luego* profetas, *lo tercero* maestros, *luego* los que hacen milagros...” Pero el apóstol rabino rechaza una jerarquía descendiente o ascendiente en 1 Corintios 11:3 y en cambio describe la secuencia como sigue: Cristo es la cabeza del hombre, el hombre es la cabeza de la mujer, y Dios es la cabeza de Cristo.

¿Por qué? Considere la conclusión de Gilbert Bilezikian:

“En esta sección que concluye con la declaración, ‘pero todo procede Dios’ (v. 12), Pablo muestra que todas las relaciones de derivación encuentran su origen en Dios. Él fue el dador inicial de toda vida. Pero en secuencia cronológica, el origen del hombre fue en Cristo, el Verbo de la creación. Segundo, el origen de la mujer fue el hombre puesto que ella fue formada de él. Tercero, el origen del Cristo encarnado fue Dios con el nacimiento de Jesús, el Hijo de Dios... El uso del apóstol de la palabra *cabeza* para describir relaciones de siervo-proveedor de vida [“fuente”] sirvió como un rechazo a los judaizantes, que la aprovechaban desde adentro de su propia tradición obsesionada con la jerarquía para marginar a las mujeres corintias en la vida y en el ministerio de la iglesia”.²³

Por lo tanto, no es una coincidencia que Pablo

pase inmediatamente (v. 4ff) a lo que significa esta relación no jerárquica de hombres y mujeres para ser vivida en la iglesia. “Tanto hombres como mujeres pueden orar y profetizar en la asamblea de creyentes. Estos dos versículos [‘Todo varón que ora o profetiza... toda mujer que ora o profetiza...’ 1 Cor. 11:4, 5] presentan una de las declaraciones más claras en la Biblia con respecto a que hombres y mujeres tengan el mismo acceso al ministerio en la iglesia. Ambos pueden dirigir en la adoración y predicar la Palabra de Dios al pueblo de Dios”.²⁴

Naturalmente concluimos que el “orar o profetizar” por un hombre se hacía en el marco de una casa/iglesia pública. Es lo más natural concluir lo mismo acerca de una mujer que “ora o profetiza”. Es, por lo tanto, “una afirmación sorprendente de la posición igual de la mujer a la de los hombres en el liderazgo de la iglesia que Pablo, en el versículo 5, simplemente asume que ‘toda mujer’, al igual que ‘todo varón’ podía orar y profetizar en público. Así, los términos ‘oración’ y ‘profecía’ sugieren el ámbito total de liderazgo en la adoración. Puesto que Pablo coloca a los profetas por encima de los maestros en 1 Corintios 12:28, puesto que él asocia la profecía con la revelación, el conocimiento y la instrucción en 14:6, y puesto que la oración y la profecía abarcan las dimensiones vertical y horizontal de la adoración, la aprobación de Pablo de que las mujeres profetizen no debiera interpretarse como que excluye los ministerios relacionados de revelación, conocimiento e instrucción”.²⁵

La desdeñosa advertencia de que el hecho de que las mujeres profetizen en la iglesia no transporta la misma “autoridad espiritual” que los hombres al enseñar en la iglesia es vacua. Pablo mismo coloca el don de profecía por encima del don de enseñanza en 1 Corintios 12:28, donde claramente procura una priorización de autoridad a través de dones espirituales.

1 CORINTIOS 11:12

“Porque así como la mujer procede del varón, también el varón nace de la mujer; pero todo procede de Dios”.

Pablo cita del relato de la Creación registrado en la LXX, usando la frase idéntica —ἐκ του/ ἀνδρός— para describir a la mujer (Eva) que se origina “del hombre” (Adán). Mediante esto Pablo recuerda a la iglesia que en efecto el hombre y la mujer vienen el uno del otro: Eva de Adán en la Creación, y el hombre de su madre al nacer. Así Pablo, sobre la base de su declaración en 11:8 —“Porque el varón no procede de la mujer sino la mujer del varón”— excluye la inferencia que desde el principio el hombre ha estado elevado por encima de la mujer jerárquicamente. Antes bien, tanto el hombre como la mujer son mutuamente dependientes el uno del otro. Por esto, Pablo “recalca que Dios ha ordenado la igualdad del hombre y la mujer. Es finalmente Dios quien repudia una jerarquía del hombre sobre la mujer basada en la fuente [u origen]”.²⁶

1 TIMOTEO 2:12

“Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio”.

Este texto se ha descrito como “el versículo más crucial referente a las mujeres en el ministerio... Puesto que este es el único versículo en la Escritura que, al menos de acuerdo con esta traducción, prohíbe a las mujeres enseñar o estar en posición de autoridad sobre los hombres, y puesto que el significado de la palabra se traduce a veces como ‘tener autoridad sobre’ (αὐθεντεῖν) es debatido y no aparece en ningún otro lugar en la Escritura, lo que requiere un examen cuidadoso”.²⁷

El tema central y la preocupación dominante que se extiende a lo largo de la carta pastoral de Pablo a Timoteo es el caos provocado por maestros falsos y sus enseñanzas heréticas en la iglesia de Efeso.

Pablo había advertido a los ancianos de Efeso en su despedida: “Porque yo sé que después de mi partida entrarán en medio de vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño. Y de vosotros mismos se levantarán hombres que hablen cosas perversas para arrastrar tras sí a los discípulos” (Hech. 20:29, 30). La primera epístola a Timoteo es una evidencia de que su predicción había resultado cierta. La urgente preocupación de Pablo por la confrontación de estos falsos maestros con Timoteo está expuesta en los primeros seis versículos; luego en el resto de la carta se intercalan consejos explícitos sobre cómo tratar con ellos.²⁸ De hecho, tan preocupado está el apóstol con las falsas enseñanzas que “casi cada versículo de esta carta se relaciona con ello”.²⁹

La premisa de que las mujeres en la iglesia fueron enredadas por los falsos maestros y sus enseñanzas explica porqué “ningún otro libro de la Biblia tiene una proporción mayor de versículos concentrados específicamente en problemas referentes a mujeres: 21 de 113 versículos (1 Timoteo 2:9-15; 4:7; 5:3-7, 9-16)”.³⁰ Debido a que 1 Timoteo es una carta pastoral del apóstol a su joven asociado, el consejo necesariamente refleja el contexto pastoral y congregacional de la iglesia de Éfeso. Sugerir que Pablo tenía el propósito de que el contexto de su admonición específica en el que prohibía a las mujeres enseñar en la iglesia en Efeso fuese aplicable a la iglesia universal pasa por alto el reconocimiento claro de Pablo en 1 Corintios 11:5 que las mujeres pueden tanto orar como profetizar en la adoración.

Además, Pablo exalta el ministerio de enseñanza que la abuela de Timoteo, Loida, y su madre Eunice habían ejercido en favor de Timoteo (2 Timoteo 1:5; 3:14-16). Como se ha notado antes, el listado de Pablo de siete mujeres que sirvieron con él en el ministerio y el liderazgo en las iglesias (Rom. 16) desmiente la sugerencia de que en 1 Timoteo 2:12 Pablo prohíbe universalmente ese ministerio

y liderazgo autoritario. Lo que es más, aproximadamente al mismo tiempo que Pablo escribió esta carta a Timoteo también le escribió a Tito, otro asociado pastoral del apóstol, con la instrucción de que “ancianas” sirvieran en la iglesia como “maestras del bien” (Tito 2:3).³¹ En otra parte Pablo ordenó a la iglesia en Colosas, inclusive a sus mujeres, que “la palabra de Cristo more en abundancia en vosotros, enseñándoos [no se hace distinción de género] y exhortándoos unos a otros en toda sabiduría, cantando con gracia en vuestros corazones al Señor con salmos e himnos y cánticos espirituales” (Col. 3:16). Y en el testimonio más amplio del Nuevo Testamento, la observación en Hebreos 5:12 que “a estas alturas ya deberían ser maestros” (NVI) fue claramente dirigida tanto a los hombres como a las mujeres en la iglesia y no ofrece ninguna restricción de género. Por esto sugerir en 1 Timoteo 2:12 un mandato universal que prohíba a las mujeres enseñar con autoridad contradice tanto la práctica como la enseñanza de Pablo. Primera Timoteo 2:12 es el consejo divinamente inspirado de Pablo al pastor que lidiaba con las mujeres de esa congregación que estaban siendo engañadas por falsos maestros itinerantes y estaban asumiendo autoridad sobre los hombres para propagar esas enseñanzas falsas.

“Pablo, quien más que cualquier otro escritor del Nuevo Testamento distingue su consejo personal para una situación particular de instrucciones permanentes, no calificó como universales las restricciones sobre la mujer de 1 Timoteo 2:12 en la iglesia de Efeso. Ni aseguró que esas restricciones para mujeres eran del Señor o que debieran aplicarse en todas las iglesias [como hizo en Romanos 12:3 (‘les digo a todos ustedes’, NVI); 1 Corintios 4:16, 17 (‘en todas las iglesias’); Gálatas 5:3 (‘a todo hombre’); 1 Timoteo 2:1 (‘por todos los hombres’); 1 Timoteo 2:8 (‘en todo lugar’)]. No hay tal frase de universalización en 1 Timoteo 2:12... Uno no

El engaño de Eva ilustra vívidamente el peligro cuando una mujer es engañada.

puede simplemente asumirla como universal como tampoco puede asumir que la prohibición de cabello trenzado, oro, perlas y el uso de vestimenta costosa (2:9) sea universal o que los hombres en todas partes deben levantar sus manos cuando oran (2:8).³²

1 TIMOTEO 2:13-15

“Porque Adán fue formado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión. Pero se salvará engendrando hijos, si permaneciere en fe, amor y santificación, con modestia”.

De estos versículos algunos han argumentado que tanto el orden de la creación de Eva después de Adán como su subsiguiente engaño y caída son la razón bíblica fundamental del apóstol para una prohibición universal a las mujeres de ejercer enseñanza autoritaria en la iglesia. ¿Pero es esa, en efecto, la intención de Pablo?

Como ya se notó, la advertencia de Pablo en esta epístola pastoral respecto al engaño de falsos maestros en la iglesia en Efeso “que se meten en las casas y llevan cautivas a las mujercillas cargadas de pecados” (2 Tim. 3:6) provee el contexto para su consejo a Timoteo de prohibir a tales mujeres el ejercer enseñanza autoritaria en esa congregación. Su pretensión de poseer autoridad esclarecida precipita la admonición de Pablo a estas mujeres efesias de cesar y desistir, por así decirlo, por respeto a sus maestros cristianos debidamente designados. La base para dicho respeto, declara Pablo, es doble: Adán fue creado primero, y Eva fue engañada primero. En la narrativa de la Creación y la Caída, Pablo encuentra fundamentos bíblicos para la orden que les da a estas mujeres respecto a su liderazgo congregacional.

Pero esos fundamentos bíblicos, aplicados a la agitación en Efeso sobre la enseñanza falsa, ¿proveen el fundamento para una aplicación universal a todas las iglesias? El pasaje paralelo en 1 Corintios lo enseña de otro modo. “Como la mujer *procede* del varón, también el varón *nace* de la mujer; pero todo procede de Dios” (11:12). Mientras que es cierto que Eva fue formada de Adán, Pablo recuerda a los corintios que a través del parto el hombre también viene de la mujer. Pablo corrobora así la interdependencia mutua, divinamente planeada, del hombre y la mujer desde el principio. Aquí en 1 Timoteo, Pablo hace el mismo argumento al balancear el orden de la creación con el nacimiento: “Porque Adán fue formado primero, después Eva... Pero se salvará engendrando hijos” (2:13, 15). Así en ambos pasajes Pablo añade una evidencia atenuante al orden de la creación para afirmar la interdependencia de los géneros, planeada por Dios. Así como los hombres dependen de una mujer (sus madres) para su existencia física (1 Corintios 11), así los hombres dependen de una mujer (María) para el nacimiento de su Salvador y de ese modo para su existencia espiritual (1 Timoteo 2).

“Las consecuencias terribles del engaño de Eva ponen de relieve la seriedad del engaño de las mujeres en Efeso. Sin embargo, la historia de Eva también les ofrece esperanza y dignidad. Aunque las mujeres experimentan dolor en el alumbramiento como un resultado de la Caída, una mujer ha dado a luz a la Simiente prometida quien destruirá a Satanás y vencerá la Caída. No solo fue una mujer el vehículo para la entrada del pecado en el mundo, la muerte y el poder de Satanás, sino que también fue una mujer el vehículo para la entrada del Salvador en el mundo, que libera a la gente del pecado y la muerte”.³³

Pablo no establece en base al orden de la creación un principio antropológico por el cual todas las mujeres están por eso subordinadas a todos los

hombres dentro y fuera de la iglesia, ni por el hecho de que Eva fue engañada primero establece un principio antropológico de que las mujeres son por naturaleza más fácilmente engañadas que los hombres.³⁴ Antes bien, “Pablo restringió la enseñanza de las mujeres porque los falsos maestros habían engañado a las mujeres en Efeso... [Por esto] la lectura más natural del tiempo presente ‘No permito’ en el versículo 12 [es] que estos son requerimientos temporarios a la luz de la influencia de la falsa enseñanza entre mujeres de la iglesia de Efeso. El engaño de Eva ilustra vívidamente el peligro [que existe] cuando una mujer es engañada. Por consiguiente, no hay necesidad de encontrar aquí una apelación críptica a una jerarquía basada en el género y establecida en la creación”.³⁵

1 TIMOTEO 3:1-13

“Palabra fiel: Si alguno anhela obispado, buena obra desea. Pero es necesario que el obispo sea irreprensible, marido de una sola mujer, sobrio, prudente, decoroso, hospedador, apto para enseñar... Los diáconos sean maridos de una sola mujer, y que gobiernen bien sus hijos y sus casas. Porque los que ejerzan bien el diaconado, ganan para sí un grado honroso, y mucha confianza en la fe que es en Cristo Jesús”.

“Algunos se sorprenden al descubrir que en estos pasajes griegos (1 Timoteo 3:1-12; Tito 1:5-9) *no hay un solo pronombre masculino*. Antes bien son las traducciones en inglés las que insertan el pronombre masculino hasta catorce veces (NIV, NAB) en la lista de requerimientos de Pablo para los cargos de supervisor/ obispo/anciano y diácono”.³⁶

¿Pero qué diremos del requisito de Pablo de que el anciano y el diácono sean el “marido de una sola mujer” (1 Timoteo 3:2; Tito 1:6)? ¿No es dicha designación una evidencia incontrovertible de que los cargos de liderazgo espiritual de anciano y diácono están reservados solo para hombres? La frase griega

μῖς γυναικὸς ἄνδρά, significa literalmente hombre de una mujer. Además de la exclusión obvia de los polígamos (mujeres/esposas múltiples) y de los adúlteros (compañeros sexuales múltiples), ¿qué otras exclusiones cubre esta frase? Algunos han aislado una sola palabra de esta frase y usado ἄνδρα (“hombre” o “esposo”) para funcionar como una cualificación independiente. Pero si fuera aceptable fragmentar esta lista de requerimientos espirituales, entonces uno podría disecar tan precisa como lógicamente “uno que gobierna bien su casa” (1 Tim. 3:4) y reducirlo a la frase “su propia casa” a fin de llegar a la conclusión que los dirigentes espirituales deben ser dueños de casa. Nadie permitiría tal reducción. Sin embargo, cuando se aísla una sola palabra de la frase “hombre de una mujer” a fin de insertar un requerimiento adicional de género, tal reduccionismo es inmediatamente lógico para sus proponentes.

Sin embargo, lo que no es lógico son las implicaciones de esa reducción literal de una palabra, cuando se aplica a toda la lista. Junto con relaciones maritales (“marido de una sola mujer”, v. 2), Pablo también menciona requerimientos referentes a hijos —“que tenga a sus hijos en sujeción con toda honestidad” (v. 4), “que gobiernen bien sus hijos y sus casas” (v. 12), que “tenga hijos creyentes”, (Tito 1:6). Sobre la base de una lectura literal de estas cuatro frases, se descalificarían las siguientes categorías de hombres: “hombres solteros; hombres casados sin hijos; hombres casados con un solo hijo; hombres casados con hijos demasiado jóvenes o demasiado indiferentes u obstinados para profesar la fe; hombres casados con hijos que son creyentes y obedientes pero no respetuosos en todas las cosas”.³⁷ Además, Gilbert Bilezikian hace notar que la exclusión literalista de hombres solteros comenzaría con Cristo mismo: “Jesucristo —puesto que era soltero— habría sido descalificado para ejercer liderazgo

entre la gente a la que enseñó antes y después de la resurrección. Pablo y Bernabé, que sirvieron como misioneros y líderes ocasionales de iglesias locales (Hech. 13:1), hubieran violado el requerimiento de casamiento de Pablo puesto que ambos trabajaban como personas solteras (1 Cor. 9:5). Finalmente, si este requerimiento para la iglesia de Efeso asumiera un carácter absoluto, los hombres que acepten el desafío radical de Jesús al celibato por causa del reino de Dios (Mat. 19:12), prestando así obediencia ejemplar a su llamado a negarse a sí mismos, a llevar su cruz y seguirle (16:24) —los mismos hombres que debieran ser vistos como ejemplos de compromiso ante la comunidad cristiana— serían sistemática y universalmente rechazados de las posiciones más influyentes en el liderazgo de la iglesia. El sacrificio personal que habrían hecho para servir con total dedicación a la comunidad sería usado contra ellos como un impedimento para tal servicio”.³⁸

¿Pero qué diremos acerca de las mujeres en el ministerio? La lista de Pablo de requerimientos para el liderazgo espiritual y el ministerio (sin el pro-nombre masculino) ¿excluye a las mujeres de este llamado de Dios? Todas las nueve palabras o expresiones griegas que Pablo aplica a obispos/ancianos en 1 Timoteo 3 se aplican a mujeres en otras partes de esta epístola pastoral: “buenas obras” (2:10; 5:10); “irreprensibles” (5:7); “esposa de un solo marido” (5:9); “sobrias” (3:11); “con pudor... con modestia” (2:9, 15); “fieles en todo” (3:11); sujetas a “condenación” (5:12); “que tenga testimonio de buenas obras” (5:10).³⁹

¿La conclusión? Los mismos rasgos que una vez se pensó que Pablo aplicó exclusivamente a los hombres, resultó ser que fueron también aplicados por Pablo a las mujeres en esta misma epístola. Por esto cuando la frase *hombre de una mujer* se interpreta correctamente como que excluye a los

polígamos o a los individuos adúlteros de ministrar en liderazgo espiritual, no hay una razón textual o exegética en 1 Timoteo 2 y 3 para prohibir a mujeres dotadas del Espíritu de servir en el mismo oficio de obispo/anciano que en la iglesia posterior al Nuevo Testamento eventualmente llegó a reservarse solo para hombres. La evidencia convincente es que Pablo nunca abogó en favor de un clero solo de hombres. Su enseñanza y práctica imitaron el ministerio de su Señor en ampliar deliberadamente el círculo de liderazgo espiritual para incluir discípulos llamados y calificados de ambos géneros.

ESCATOLOGÍA

Volvamos a la pregunta inicial de este documento. Cuando el Espíritu Santo profetizó a través del profeta Joel (2:28, 29) y repitió su predicción a través del apóstol Pedro (Hech. 2:17, 18), ¿cómo entenderemos ese derramamiento de “mi Espíritu”, divinamente prometido, sobre “vuestros hijos y vuestras hijas”?

“En los postreros días —dice Dios—, derramaré de mi Espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños; y de cierto sobre mis siervos y sobre mis siervas, en aquellos días derramaré de mi Espíritu, y profetizarán” (Hechos 2:17, 18, RV 1995).

En el Día de Pentecostés, cuando Pedro comenzó ese primer sermón evangélico citando del antiguo profeta Joel, bajo la inspiración del Espíritu, Pedro o Lucas insertó una frase inicial nueva a la profecía de Joel: “En los postreros días”. Pedro no hablaba de épocas sino más bien de inminencia. Él escribiría eventualmente: “El fin de todas las cosas se acerca” (1 Ped. 4:7). Pero antes del día del Señor —y este era el punto de Pedro en cuanto a Pentecostés— habría un derramamiento escatológico, apocalíptico del

Espíritu Santo, sobre “toda carne”. Y en ese derramamiento Dios dismantlaría tres barreras que han mantenido a la familia humana dividida y separada desde sus comienzos: la barrera del género (hombres y mujeres), la barrera de la edad (jóvenes y viejos), y la barrera de clase (libres y siervos). Y en esa demostración apocalíptica, los dones espirituales de profetizar, tener visiones y sueños, serían otorgados a “toda carne”.

Es de interés que el don espiritual que Joel y Pedro identifican en ese derramamiento del tiempo del fin es el don de profecía, un don que está en segundo lugar en la jerarquía de Pablo de dones espirituales y de liderazgo: “Y a unos puso Dios en la iglesia, primeramente apóstoles, luego profetas, lo tercero maestros, luego los que hacen milagros, después los que sanan, los que ayudan, los que administran, los que tienen don de lenguas” (1 Cor. 12:28). Este es el mismo don que el Apocalipsis predice que será operativo dentro de la comunidad remanente en los mismos “últimos días” (Apoc. 12:17; 19:10).

Si ambos géneros están escogidos por el Espíritu Santo para recibir el don de autoridad espiritual en la iglesia que está calificado en el segundo lugar, lo mismo seguramente sería cierto para los dones menores, inclusive el don de enseñanza, que ocupa el tercer lugar de autoridad espiritual. Por esto la

Biblia predice el llamado apocalíptico de Dios y la entrega de los dones a *ambos* géneros, a todas las edades, y a todas las clases por causa de la estrategia final de Dios.

Al haber examinado los pasajes salientes del Nuevo Testamento acerca de la mujer en el ministerio, es la conclusión de este documento que no hay fundamento creíble, exegético, bíblico para un ministerio evangélico solo de hombres. El ideal edénico de Dios de interdependencia mutua, el ejemplo del Creador mismo encarnado que eleva a hombres y mujeres a su causa, el claro abrazo paulino a hombres y mujeres en el ministerio evangélico del Nuevo Testamento, el “sacerdocio de todos los creyentes” del evangelio eterno, el mismo carácter y amor de Dios que desde tiempo inmemorial procuró atraer a su creación inteligente al gobierno de su Reino, la predicción apocalíptica de que tanto nuestros hijos como nuestras hijas serían dotados similarmente por el Espíritu de Dios para su obra final, y el hecho de que la fundadora de este movimiento fue una mujer que manifestó el mismo don predicho para esta comunidad del tiempo del fin —todos estos hechos combinados respaldan la decisión de esta comunidad de fe de ordenar tanto a hombres como a mujeres para su misión apocalíptica y global y para administrar para Cristo. ■



Dwight K. Nelson, D.Min.

Dwight Nelson es pastor principal en la Pioneer Memorial Church, en el campus de la Universidad Andrews, en Berrien Springs, Michigan. Tiene un doctorado en ministerio del Seminario Teológico Adventista y es autor de varios libros, entre ellos *The Chosen*, *Creation and Evolution*, *The Eleventh Commandment*, y *Outrageous Grace*.

TEOLOGÍA DE LA ORDENACIÓN

La iglesia, así como la familia de Dios en la Tierra, está llamada y equipada para llevar a cabo la voluntad de Dios en la Tierra. El Espíritu Santo imbuje a los individuos con dones espirituales a fin de edificar el cuerpo de Cristo y cumplir la comisión evangélica (1 Ped. 2:9; Efe. 4:11-13). Al ser bautizados, todos están llamados al servicio de Cristo, ungidos y equipados por el Espíritu Santo para el servicio a través de la dispensación de los dones espirituales (Hech. 8:14-17; Rom. 12:4-8; 1 Cor. 12:4-11).

MÚLTIPLES MINISTERIOS

Las Escrituras identifican ministerios especializados que se proponen satisfacer las necesidades estructuradas del cuerpo organizado. Los oficios de diácono y anciano surgieron orgánicamente del crecimiento de la iglesia temprana. Fueron establecidos a fin de satisfacer adecuadamente la necesidad de liderazgo responsable y servicio. Los diáconos y los ancianos funcionaron primariamente dentro del marco de la iglesia local (1 Tim. 3). Otros sirvieron como ministros-evangelistas, recorriendo grandes regiones a fin de proclamar y enseñar el Evangelio efectivamente, empeñados en el establecimiento, la estabilización y el crecimiento de la iglesia (Hech. 6:1-6; 13:1-3; Efe. 4:11). Estas responsabilidades especializadas se destacan debido a estar precedidas por la imposición de manos.

EL LLAMADO

El llamado genuino al ministerio de servicio es iniciado divinamente y se acepta en forma individual. Dios impresiona sobre el corazón de uno la

convicción sincera de haber sido llamado al servicio de Dios. El llamado al ministerio de servicio es una invitación a unirse en sociedad efectiva con Dios y con la iglesia de Dios. El momento y las circunstancias del llamado pueden variar (p. ej., *in utero*, infancia, juventud o adultez, como se ve respectivamente con Jeremías, Samuel, Daniel y Amós).

PROPÓSITO DE LA ORDENACIÓN

Al ministro evangélico se le confía el solemne deber de servir como representante de Dios y de la iglesia, proclamar y enseñar la sana doctrina, exhortar a otros a responder a la invitación de Dios para la salvación, y administrar las ordenanzas de la iglesia. Estando consciente de la posición de Dios como el Autor y Gobernante de la iglesia, la iglesia afirma el propósito declarado y revelado de Dios, cuidadosa de observar la evidencia, probar todas las cosas, y autenticar el llamado de un individuo al ministerio de servicio (Mat. 7:17-20; Rom. 12:2). Lo que es recibido individualmente debe ser verificado corporativamente. Teniendo oportunidad de observar el carácter de un individuo, su conducta y habilidades, la iglesia retiene la responsabilidad de substanciar y afirmar la genuinidad de un llamado al servicio del ministerio evangélico. La iglesia es también responsable de designar e identificar oficialmente a sus representantes.

La ordenación sirve para sancionar formalmente a un individuo para el propósito de cumplir la misión global de la iglesia (Mat. 24:14; 28:19, 20). El cuerpo mundial acepta en buena fe lo que ha ido ratificado localmente (p. ej., la carta introductoria

de Pablo en la que exhorta a las congregaciones a recibir cordialmente a Timoteo ya que él había sido debidamente entrenado y comisionado). Aunque la ordenación otorga autorización especial, no imbuye al individuo con habilidad adicional o agudeza espiritual. No eleva al receptor por encima de los laicos ni concede ninguna dispensación especial de gracia. Sin embargo, la ordenación no debe ser trivializada como un proceso automático que sigue a un período de esfuerzo y entrenamiento. No puede ser demandada ni dispensada livianamente.

BASE BÍBLICA PARA LA ORDENACIÓN

El rito moderno de la ordenación debiera estar fundamentado firmemente en prácticas y conceptos bíblicos. Conceptos inherentes a la ordenación están evidenciados durante la formación temprana del antiguo Israel. La Biblia documenta múltiples casos de personas consagradas para oficios sagrados y objetos consagrados para un uso sagrado (Éxo. 28:41; 40:9-16; Núm. 7:1; Deut. 10:8). Su selección emplea verbos como ungir, consagrar, apartar y nombrar. La práctica de imponer las manos sobre un individuo se puede rastrear a la dispensación de la bendición patriarcal (Gén. 48) y emplearse para nombrar públicamente a líderes espirituales. (Núm. 27:22, 23; Deut. 34:9; 1 Rey. 19:15, 16; Hech. 14:23).

SOBERANÍA DE DIOS

La iglesia reconoce la suprema autoridad de Dios para elegir, equipar y comisionar a individuos para el servicio de acuerdo con la voluntad divina. Dios escoge a quien quiere, dónde quiere, cuándo quiere.

Los actos de Dios no se pueden predecir excepto que Dios los revele. La iglesia debiera abstenerse conscientemente de poner restricciones a Dios para utilizar cualquier parte de la creación para el progreso del Evangelio (ver Núm. 22:27, 28; Mat. 21:15; Luc. 19:39, 40).

Así, el cuerpo de Cristo se precave contra la inclinación humana de predeterminar la plausibilidad o el potencial de un individuo para el servicio en el ministerio evangélico en base a su masculinidad. Al determinar las cualificaciones para la ordenación, el enfoque se centra en los dones espirituales antes que en el género (Rom. 12:4-8; 1 Cor. 12:4-11). La iglesia implementa por eso un medio para probar las cualidades relativas a cada don espiritual mientras se reconoce que Dios no hace acepción de personas. El ministerio de Elena de White dentro de la Iglesia Adventista del Séptimo Día provee una percepción útil. Su autoridad espiritual reconocida como portavoz de Dios sirve para aislar a la iglesia contra suposiciones de límites de género tocantes al liderazgo dentro del cuerpo de Cristo.

MINISTERIO DE SERVICIO

El ministerio evangélico debiera verse como servicio —ministrando al cuerpo—, como opuesto a la autoridad dominante (Mar. 10:45; Luc. 22:25-27). La tendencia humana de ver el ministerio pastoral como una posición de poder generalmente obra para politizar el cargo. Tal inclinación se degrada en celos custodiando el acceso al poder. La ordenación constituye el reconocimiento del llamado de uno para servir dentro del cuerpo de Cristo, pero

La ordenación podría mejor ser vista como una certificación. Habiendo sido llamado a través de la elección de Dios, un candidato llega a ser certificado por la iglesia de Dios y comisionado para el servicio en la causa de Dios.

no como señor de él. Donde se confiere autoridad espiritual, la humildad debe gobernar a quienes se les confía la misma.

SIMPLICIDAD DEL MÉTODO

El rito de la ordenación no necesita estar lleno de pompa. Los ejemplos de Cristo y de la iglesia del Nuevo Testamento describen una simplicidad no complicada. Después de deliberar con oración, los individuos son convocados, se les encomienda una tarea que han de cumplir y son enviados luego de la oración y la imposición de las manos (p. ej., Mar. 3:14; Hech. 6:6; 13:2, 3). El énfasis está en comisionar formalmente a alguien para un servicio especializado.

SIGNIFICADO

La ordenación podría mejor ser vista como una certificación. Habiendo sido llamado a través de la elección de Dios, un candidato llega a ser certificado por la iglesia de Dios y comisionado para el servicio en la causa de Dios. La ordenación específicamente para el ministerio evangélico indica que el receptor valora y responde al llamado de Dios con una determinación para un servicio de toda la vida. La ordenación es inadecuada para aquellos que ven

el ministerio evangélico como una vocación esporádica o la consideran una profesión pasajera. La responsabilidad del ministerio evangélico no debe ser tomada descuidadamente ni dejada en forma casual. La ordenación implica una determinación para servir toda la vida. Similar a la institución del matrimonio, el ministro ordenado está casado con la asignación de Dios.

Mientras constituye un llamado oficial al deber, la imposición de manos no indica un status elevado. Se necesita cuidado para preservar la humildad, no sea que surja la tentación de ver a los ministros como inherentemente diferentes o superiores espiritualmente. El ministro permanece dentro del cuerpo, mientras que Cristo reina como cabeza del cuerpo. Todos los miembros reciben el mismo amor y la misma atención considerada de Dios, independientemente de la posición en la iglesia. Reconociendo el sacerdocio de todos los creyentes (1 Ped. 2:9), las oraciones de los clérigos no son más eficaces que las de cualquier otro suplicante fiel y sincero.

RESUMEN

En resumen, afirmamos:

La ordenación es un reconocimiento formal y una autenticación del llamado de Dios al ministerio de servicio. La autenticación debiera entenderse como una ratificación que solo Dios puede dispensar. La ordenación no reemplaza el llamado de Dios ni lo realza. La ordenación afirma la genuinidad del llamado habiendo dado el debido fruto de la obra del Espíritu Santo. Dios inicia el llamado y equipa al receptor para hacerlo efectivo. El hijo de Dios acepta el llamado. El pueblo de Dios lo afirma. ■



Stephen A. L. Richardson, M.A., M.Div.

Stephen Richardson es el director ministerial de la Allegheny East Conference. Es candidato doctoral en Hebreo Bíblico de Vanderbilt University. Tiene una Maestría en religión de Vanderbilt y una Maestría en divinidades del Seminario Teológico Adventista. Obtuvo una licenciatura en teología y administración comercial de la Oakwood University.

INFORME

DE LA

MINORÍA

El estudio actual sobre la ordenación involucra valores profundamente albergados, incluyendo la fidelidad a Dios y a su Palabra, justicia e igualdad, respeto mutuo, y nuestra unidad como miembros del cuerpo de Cristo. Las conclusiones a las que lleguemos no deben sacrificar ninguno de estos valores. Pablo imploró a las diversas facciones en Corinto “que habléis todos una misma cosa, y que no haya entre vosotros divisiones, sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y en un mismo parecer” (1 Cor. 1:10).¹ Esto es posible cuando todos permitimos que Dios nos guíe por su Palabra y por su Espíritu, que siempre están en armonía porque uno es el producto del otro. Es con este propósito que se ofrece este informe, comenzando con una breve historia de la ordenación y el rol de la mujer en la Iglesia Adventista a fin de mostrar cómo arribamos a nuestra situación presente. Esto está seguido por una discusión de dos enfoques bíblicos que nos han conducido a conclusiones divergentes sobre cuestiones de la ordenación antes de considerar evidencias de la Biblia y de los escritos de Elena de White sobre el tema y, finalmente, una apelación en cuanto a cómo podemos avanzar unidos.

BREVE HISTORIA DE LA ORDENACIÓN Y EL ROL DE LAS MUJERES EN LA IGLESIA ADVENTISTA

Los adventistas se organizaron lentamente, no queriendo repetir los errores de las denominaciones que los precedieron y decididos a asegurarse de que no se tomaría ningún paso que no estuviese

claramente prescrito en la Escritura. Sin embargo, con el número creciente de ministros adventistas sabatarios que viajaban y predicaban, la necesidad de distinguir a aquellos que la iglesia consideraba verdaderamente llamados por Dios de los “predicadores autodesignados” que causaban confusión y desunión, llegó a ser crecientemente evidente.² Elena de White, basada en visiones que recibió en 1850 y 1852 que pedían que la iglesia de Dios de los últimos días implementase el “orden evangélico” del Nuevo Testamento, comenzó a instar que se diesen pasos hacia la organización de la iglesia. La iglesia necesitaba diferenciar a los “siervos de Dios que enseñan la verdad” de los hombres “autoenviados” que “no estaban cualificados para enseñar la verdad presente”.³ Poco después, comenzaron a aparecer artículos en la *Review* que trataban el tema. Jaime White escribió en diciembre de 1853 que “el orden divino del Nuevo Testamento es suficiente para organizar la iglesia de Cristo. Si fuera necesario más, habría sido dado por inspiración”.⁴ Se publicaron numerosos artículos durante los siguientes años de modo que, bastante antes de la organización oficial de la iglesia en 1863, ya se había lidiado con la formación básica de la infraestructura de los oficiales de la iglesia. Pero pasarían otros veinte años después de la organización de la Asociación General para publicar un Manual de Iglesia, y entonces no como un libro sino como una serie de dieciocho artículos en la *Review*.⁵ No obstante, aparte de la reorganización en 1901 que trató con los niveles más elevados de la estructura de la iglesia, el sistema de

ordenación y del orden de la iglesia basado en la Biblia y establecido por los pioneros permanecería esencialmente inalterado bien dentro del siglo XX.

Con el surgimiento del movimiento de los derechos de la mujer y de la ordenación de ministros mujeres por otras denominaciones en las décadas de 1870 y 1880, comenzaron a surgir preguntas en círculos adventistas acerca del rol de las mujeres en la iglesia. Por un lado, en vista del ministerio profético de Elena de White, hubo necesidad de defender la conveniencia de que las mujeres hablasen en la iglesia y la perpetuidad de los dones espirituales. Por otra parte, en la ausencia de un claro mandato bíblico, había una renuencia a ordenar mujeres a cargos de la iglesia. Por esto, en la Sesión de la Asociación General de 1881, la resolución de que “las mujeres que poseen las necesarias cualificaciones... sean apartadas mediante la ordenación a la obra del ministerio cristiano” no fue aprobada.⁶ La actitud contra la ordenación de mujeres en cualquier cargo cambió algo a fines de la década de 1890, después que Elena de White instó que “las mujeres que están dispuestas a consagrar algo de su tiempo al servicio del Señor” en visitar a los enfermos, velar por los jóvenes y ministrar a las necesidades de los pobres “debieran ser apartadas para esta obra mediante la oración y la imposición de manos”.⁷ Quizás como resultado de esto, algunas mujeres fueron ordenadas más tarde en Australia como diaconisas,⁸ aunque estas probaron ser excepciones, y cuando el Manual de Iglesia oficial se publicó en 1932, esto excluyó a las mujeres de ser ordenadas como diaconisas porque no había una base bíblica clara para ello.⁹ No obstante, a lo largo de este período, las mujeres sirvieron en la iglesia como predicadoras con licencia, escritoras y editoras de Escuela Sabática, tesoreras y en muchas otras responsabilidades.

Los cambios más significativos en la manera en que los adventistas veían la ordenación fueron

hechos en 1975 y 1977. Vinieron como resultado de la presión creciente de ordenar a las mujeres como ministros como también por afirmaciones de la autoridad de impuestos de los Estados Unidos, el Internal Revenue Service, de que los ministros adventistas con licencia no eran realmente ministros porque no estaban autorizados a realizar casamientos, lo que significaba que la iglesia tendría que pagar la mitad de su obligación del Seguro Social —una suma considerable que necesitaría ser tomada de fondos del diezmo. Después de estudiar el rol de la mujer en la iglesia, la Reunión de Primavera de 1975 del Comité de la Asociación General autorizó “la ordenación de mujeres al oficio de anciana local”¹⁰ (una decisión que fue reafirmada por el Concilio Anual de 1984).¹¹ El Concilio Anual de 1977, a fin de demostrar al IRS que ministros con licencia eran ciertamente ministros, autorizó a “ministros con licencia... a hacer lo que nunca antes habían sido facultados para hacer, a saber, realizar casamientos y bautismos, siempre que fueran ordenados como ancianos locales y que los comités de sus asociaciones aprobaran”.¹² El efecto doble de estas decisiones fue hacer las funciones ministeriales más un asunto de reglamento que de teología y preparar el camino para que los ministros mujeres realizaran sustancialmente el mismo trabajo que los ministros ordenados sin estar ordenadas.¹³ En la década de 1980 se encargó un estudio adicional del rol de las mujeres, que culminó en un informe por la Comisión del Rol de la Mujer a la Sesión de la Asociación General de 1990, que recomendó que las mujeres no fueran ordenadas al ministerio evangélico, el cual fue aprobado por 1,173 a 377.¹⁴ En la siguiente Sesión de la Asociación General en 1995, la División Norteamericana pidió que las divisiones “donde las circunstancias no lo hacen desaconsejable” sean investidas con autoridad para “autorizar la ordenación de individuos calificados

sin consideración al género”. El pedido fue negado por un voto de 1,481 en contra y 673 en favor.¹⁵ A pesar de estas decisiones, en 2012 las asociaciones Columbia Union y Pacific Union votaron unilateralmente ordenar a las mujeres al ministerio, acuerdos que fueron firmemente repudiados en el Concilio Anual de 2012 en el cual se votó por 264 a 25 que “la Iglesia mundial no reconoce acuerdos que autorizan o implementan la ordenación ministerial sin consideración del género”.¹⁶

La existencia de decisiones en conflicto en diversos niveles de la administración de la iglesia sugiere que estos asuntos no pueden ser resueltos adecuadamente a través de cambios de póliza solamente, que en efecto están involucrados asuntos teológicos más profundos —asuntos que no han sido plenamente considerados por los estudios que se han emprendido hasta este momento. El presente estudio mundial respecto a la ordenación, en respuesta a un pedido hecho en la sesión más reciente de la Asociación General en 2010,¹⁷ ofrece esperanza de alcanzar justamente este tipo de solución. Estudiar el asunto a este nivel teológico más profundo puede ser que capacite a la iglesia para descubrir respuestas basadas en la Biblia para estas preguntas desgastadoras que puedan entonces convertirse en normas sólidas, duraderas y consistentes. Este último estudio por la Iglesia Adventista es único en su alcance teológico, en la extensión de su participación global y sus ramificaciones. Mucho de lo que sigue deriva de estudios previos y está concebido como una contribución positiva a este proceso de estudio.

ENFOQUES DIFERENTES A LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA

La divergencia actual en puntos de vista sobre el tema de la ordenación de la mujer se debe en parte a comprensiones diferentes de la naturaleza de la Escritura y de cómo debiera ser interpretada.

Algunos abogan por un enfoque que tiene en consideración la “trayectoria” de la Escritura. Y en un sentido, hay una progresión en la Escritura desde el Edén perdido al Edén restaurado, basada en el plan de salvación de Dios.¹⁸ Pero en algunos círculos adventistas se sugiere que debiéramos llevar la noción de una progresión en la Escritura aun más lejos. Insisten en que Dios puede guiar a su pueblo a una mejor comprensión solo cuando las condiciones sociales y culturales permiten la implementación de una ética superior de lo que fue posible en tiempos bíblicos. Así, de acuerdo con este punto de vista, la progresión dentro de la Escritura debe ser extrapolada o generalizada de modo que pueda verse la trayectoria más allá y fuera de la Escritura. Mientras que apela superficialmente, el problema con este enfoque es su confianza en una autoridad que está más allá de las páginas de la Escritura para determinar la verdad presente en casos donde los escritos inspirados están supuestamente menos claros. Tal enfoque, aunque podría afirmar en general la inspiración de la Biblia, no obstante la socava al caracterizar porciones selectas de la Escritura ligadas al tiempo y a la cultura y, por lo tanto, coloreadas con el punto de vista y los prejuicios del autor o de su comunidad en vez de los pensamientos de Dios que son válidos para todos los lugares y para todo el tiempo. De acuerdo con dicho punto de vista, la Biblia no es una revelación unificada, armoniosa, y la interpretación de Pablo del Génesis, por ejemplo, no es normativa para nosotros hoy.¹⁹ La mayoría de los adventistas, por otra parte, consideran que no puede haber una homogeneidad fundamental en la Escritura aparte de la intervención sobrenatural por revelación. Entienden al Espíritu Santo como la mente divina detrás de los escritores humanos. El es quien ha asegurado que todo el canon de la Escritura esté unificado teológicamente, que sus enseñanzas sean válidas para todos los tiempos

(Rom. 15:4), y que ellas no produzcan opiniones conflictivas o puntos de vista teológicos opuestos (2 Tim. 3:16, 17).

Afortunadamente, con respecto a la cuestión de la ordenación y al rol de las mujeres en la iglesia, Dios ha dado amplia dirección en la Biblia y el Espíritu de Profecía para ayudarnos a resolver aun este asunto aparentemente insoluble. Pero a fin de que la Escritura cumpla con su propósito, todo lo que Dios dice sobre este tema debe ser estudiado hasta que podamos percibir su armonía subyacente. De acuerdo con Elena de White: “Para comprender la doctrina, reúna todas las escrituras sobre el tema que usted desea conocer, entonces permita que cada palabra tenga su debida influencia; y si usted puede formar su teoría sin una contradicción, usted no puede estar en error”.²⁰ El documento “Métodos de Estudio de la Biblia” (MBSD) aprobado por el Concilio Anual en Río de Janeiro, Brasil, el 12 de Octubre de 1986, también da orientación importante: “La razón humana está sometida a la Biblia, no es igual a ella ni está encima de ella”. “La Biblia es su propio mejor intérprete y cuando se estudia en conjunto describe una verdad constante, armoniosa... Aunque fue dada a aquellos que vivían en el contexto del Cercano Oriente antiguo/área del Mediterráneo, la Biblia trasciende su trasfondo cultural para servir como la Palabra de Dios para todo el contexto cultural, racial y situacional en todas las edades”.²¹ Aquellos que están incómodos con la lectura sencilla del texto bíblico buscan un significado o trayectoria que va fuera de lo que la Escritura enseña explícitamente, pero tal enfoque tiene el riesgo de llegar a decisiones que no son bíblicas.

Respecto a los asuntos culturales, la Biblia misma nos provee la clave en cuanto a cómo manejarlos. Por ejemplo, mientras algunos cristianos evangélicos clasificarían el sábado como una institución temporal, cultural,²² Génesis 2:1-3 y Éxodo 20:11

muestran que se originó como parte del plan perfecto de Dios para la humanidad y por lo tanto se aplica a todas las culturas y para todos los tiempos. Las decisiones con respecto a la perpetuidad de instituciones que se originaron después de la Caída son más difíciles, especialmente en el caso de aquellas que parecen haber sido establecidas divinamente. Aunque la circuncisión comenzó con la orden de Dios a Abraham, así como la presencia del templo, no había garantía del favor de Dios sin una relación de pacto correcta (Jer. 4:4; ver 21:10-12; 22:5). En realidad, llegaría el tiempo cuando Dios trataría a los circuncidados como a los incircuncisos (Jer. 9:25; ver 1 Cor. 7:18, 19), indicando aparentemente que la circuncisión no serviría más como una señal del pacto. Esto está confirmado en el Nuevo Testamento, en el cual la realidad simbolizada por la circuncisión (Deut. 30:6; 10:6) —un cambio de corazón y el don del Espíritu Santo (Hech. 15:7-11; Rom. 2:28, 29)— está reemplazada por el bautismo (Juan 3:3-8; Col. 2:11-13). De hecho, el bautismo mismo tiene su origen en una forma cultural judía de autoinmersión en el agua para la purificación de la contaminación ceremonial (*baptizō*, Mar. 7:4; Luc. 11:38). Su significado, sin embargo, es inseparable de la forma, que trasciende el significado de la circuncisión en que es igualitario y simbólico de que el creyente está siendo lavado del pecado, identificado con la muerte y la resurrección de Jesucristo, y de su aceptación como Salvador (Rom. 6). Además, la orden está dada en un marco universal (“todas las naciones”, Mat. 29:19). Por lo tanto, en el caso del bautismo, la forma misma es universal e inmutable.

La esclavitud, por otra parte, nunca fue instituida por Dios; es una institución cultural y legal. Dios redimió a Israel de la esclavitud y proveyó protecciones legales de modo que ningún israelita fuese jamás vendido en servidumbre perpetua (Éxo. 21:2-6). No existía dicha provisión para los siervos en la

iglesia del Nuevo Testamento. A través del sacrificio de Cristo la puerta de la salvación está abierta para todos —ricos y pobres, esclavos y libres, hombres y mujeres (Gál. 3:28)— y por medio de la gracia de Dios todos somos agentes morales libres. La esclavitud existente bajo la ley romana, aunque mucho más benigna que la esclavitud basada en el racismo de la América de los siglos XVIII y XIX,²³ tuvo que ser soportada por judíos y por cristianos por igual, “mas al principio no fue así” (ver Mat. 19:3-8). Se instruye a los cristianos a tratar a los esclavos con compasión como consiervos de Cristo (1 Cor. 7:22, 23) porque, como creyentes, somos todos “esclavos” con Cristo como nuestro único Maestro (Efe. 6:5-9; Col. 3:22-4:1). En el Señor, entonces, nadie debe permanecer un esclavo, sino ser considerado como una hermana o un hermano (File. 16).

Como lo ilustran los ejemplos anteriores, existen indicaciones dentro de la Escritura misma para guiarnos en cuanto a si una institución debe discontinuarse y cuándo debe ocurrir eso. Es vital considerar el contexto histórico-cultural relevante cuando se estudia la Biblia. Como declara el MBSD, “en conexión con el estudio del texto bíblico, explore los factores históricos y culturales. La arqueología, la antropología y la historia pueden contribuir a la comprensión del significado del texto”.²⁴ Sin embargo, una cosa es estudiar el trasfondo histórico-cultural para iluminar nuestra comprensión del marco en el cual el texto fue escrito; y otra cosa enteramente distinta es sugerir que el texto fue condicionado culturalmente y que, por lo tanto, debe construirse una trayectoria más allá del texto, para nuestra era actual, más iluminada.²⁵ Si esto último fuera cierto, significaría que la Biblia no establece principios universales sino solo lo que fue percibido por los escritores inspirados como válidos para la situación local en el tiempo o, aun peor, refleja prejuicios y disensiones entonces corrientes.

En tal caso, su relevancia para otros tiempos y lugares sería sin voz, tal vez ni siquiera reflejaría la verdad o los principios divinos. Esta es una distinción importante que se debe tener en cuenta cuando se estudia la ordenación en la Escritura. ¿Qué evidencia provee la Biblia de que los consejos que da están condicionados culturalmente o que son de valor eterno? ¿Cómo discerniría uno la diferencia?

Estas preguntas son cruciales y, una vez más, las Escrituras mismas nos ayudan a contestarlas. Primero, lo meramente descriptivo debe distinguirse de lo normativo, de otro modo, estaríamos practicando muchos de los pecados de nuestros antepasados, incluyendo la idolatría, la poligamia, la esclavitud y aun el asesinato. Jesús indica claramente qué constituye la conducta normativa cuando oró: “Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra” (Mat. 6:10; Luc. 11:2). Las prácticas que tienen su origen en el Edén o se extienden hasta el mundo nuevo constituyen la voluntad de Dios para todos los tiempos. Sin lugar a dudas, hay una progresión en la Escritura según la cual Dios está trabajando para restaurar a los seres humanos a la imagen de Dios, pero esto no debiera usarse para invalidar principios fundamentados en la Creación, tal como la igualdad del hombre y la mujer, cuyos roles, sin embargo, no son completamente idénticos. Los intérpretes debieran ser extremadamente cautelosos en concluir que ciertos pasajes de la Escritura corresponden solo a un tiempo o lugar específico. De hecho, parecería no haber una base segura para llegar a dichas conclusiones sin indicadores claros de la Escritura, porque a través de la previsión divina el horizonte de la Biblia se extiende más allá del horizonte del autor humano para cumplir los propósitos de Dios hasta el fin del tiempo (Isa. 55:11). Lo que sigue, entonces, es un examen de evidencias de la Biblia y del Espíritu de Profecía relevantes al tema de la ordenación y del rol de las

mujeres, comenzando con los primeros capítulos del Génesis, seguido de una consideración de mujeres influyentes en la Escritura, de la ordenación en el Nuevo Testamento y de los dones espirituales.

IDENTIDAD HUMANA, IGUALDAD, Y DIFERENCIACIÓN EN EL GÉNESIS

De acuerdo con Génesis 1, los seres humanos fueron creados a la imagen de Dios y, como tales, son todos iguales. Somos también complementarios porque desde el comienzo Dios nos diferenció como hombres y mujeres (Gén. 1:27). Los seres humanos fueron bendecidos por Dios y se les dio el dominio sobre todo el reino animal. También Dios los instruyó personalmente y les dijo que fructificasen y se multiplicasen (v. 28). Entendidas bíblicamente, la igualdad, la complementariedad, la coregencia y la mutualidad no son contradictorias. Génesis 2 elabora en esta visión general de la creación concentrándose particularmente en la creación de los seres humanos y su relación mutua.

Tanto Génesis 1 como Génesis 2 dan indicaciones de que se le da al hombre el rol primario de liderazgo. En Génesis 1:26, 27, Dios llama “hombre” (*'ādām*) a toda la familia humana, tanto al hombre como a la mujer. El término ocurre tres veces en Génesis 5:1, 2, poniendo en un marco el relato del Génesis de los días tempranos de la historia humana. En este último pasaje, el uso genérico de *'ādām* se distingue específicamente de “Adán” como el nombre del primer hombre: “Este es el libro de las generaciones de Adán. El día en que creó Dios al hombre, a semejanza de Dios lo hizo. Varón y hembra los creó; y los bendijo, y llamó el nombre de ellos Adán, el día en que fueron creados”.²⁶ De hecho, un notable erudito del Antiguo Testamento, quien por su propia admisión había aceptado la típica lectura feminista de estos primeros capítulos de Génesis²⁷ por más de una década

porque “quería que fuese cierta”,²⁸ muestra que *'ādām* en Génesis 1-3 no se refiere a una humanidad indiferenciada sino a “hombre” con el género masculino principalmente en vista: “El hebreo no es diferente de lo que ha sido el inglés en este sentido hasta muy recientemente: la palabra corriente para ‘humano’ (hombre) ha sido una palabra para ‘hombre’ pero no para ‘mujer’ aunque las mujeres son humanas”.²⁹ Desafortunadamente, él usa los resultados de su propia lectura cuidadosa de Génesis 1-3 no solo para rechazar algunos estudios influyentes de estos capítulos basados en el feminismo sino también como una base para rechazar enteramente la autoridad bíblica y de esa manera promover los objetivos feministas. El uso de argumentos basados en la cultura para construir una trayectoria más allá de la Escritura tiene el efecto similar de negar la autoridad bíblica, al menos en lo que atañe al asunto específico de la ordenación sin consideración al género. Sin embargo, una vez que se niegue la autoridad bíblica a fin de resolver este asunto particular, nada impediría que se aplicase el mismo método a otros asuntos como ser la homosexualidad.³⁰

De acuerdo con Génesis 2, Dios formó “al hombre” (*hā 'ādām*) primero (2:7; ver 1:27) y lo colocó en el Jardín del Edén para que lo labrara y lo cuidara (2:15). Se le dieron instrucciones al hombre sobre el árbol del conocimiento del bien y del mal (vers. 16, 17). Dios le trajo los animales y se los confió con la responsabilidad de ponerles nombre (vers. 19-20). Cuando Dios le trajo al hombre la primera mujer humana, también se le confió la tarea de darle un nombre (v. 22), pero ahora —la primera vez que oímos una voz humana en la Escritura— es la voz del hombre, hablando en poesía, “Mujer [*'iššâ*], porque ella fue tomada del Hombre [*'iṣ*]” (v. 23 RV 1995). El paralelismo de estos dos relatos de colocación de nombres, usando el mismo verbo hebreo

(*qārā*), refuerza el hecho de que se le dio al hombre el rol de liderazgo primario en este nuevo mundo. Además, puesto que Génesis 1: 5, 8, 10 emplea este verbo sin usar una vez la palabra “nombrar” (*šēm*), “no puede negarse que ‘llamando’, es una forma hebrea perfectamente aceptable para describir la colocación de nombres”.³¹ Se desprende la conclusión de que Adán es hecho también el líder primario del hogar, puesto que se le dice al hombre que tome la iniciativa en dejar a su padre y a su madre (v. 24, note nuevamente el orden: hombre luego mujer). La razón dada para que el hombre deje a sus padres es para que pueda “asir” o “sostener a” “su mujer” (esto es, “su esposa”, también en v. 25), sugiriendo que él ha de asumir la responsabilidad para permanecer juntos y para su protección. Así Adán es creado como el hombre prototípico (2:7, 15-23) y el esposo representante (2:24, 25).

El rol de la mujer en la narrativa de la creación de Génesis 2 es diferente, aunque no menos importante. Ella fue “formada” (*bānāh*) de una de las costillas del hombre; el verbo describe vívidamente el proceso único de su creación desde el bloque de construcción del hombre y probablemente alude también a la construcción de la primera familia (ver Prov. 24:3; Sal. 144:12). Dios podría haberla hecho también del polvo de la tierra y al mismo tiempo que al hombre a fin de excluir toda sugerencia de diferenciación de rol, pero las interacciones del Creador con el hombre antes de la creación de la mujer y la manera como fue creada indican una diferencia en función. El hecho de haber sido creada del hombre de ninguna manera sugiere superioridad o inferioridad con respecto a él, ni un sistema de casta de hombre-mujer.³² Por el contrario, el hecho de haber sido creada del costado del hombre muestra la igualdad de la mujer con respecto al hombre y su identidad con él en términos de su naturaleza, y sin embargo también la precedencia del hombre

y el hecho de que se le da la responsabilidad primaria para el liderazgo de la familia humana. La mujer llenó una necesidad para el hombre como “ayudante” (Gén. 2:18). La estructura de la narrativa hace claro que los animales no podían proveer esta ayuda al mencionarse que la única cosa “no buena” sobre esta creación de otro modo perfecta es que no había nadie comparable al hombre, ninguna “ayuda idónea para él” (*‘ēzer kēnegdô*, vers. 18, 20). El término hebreo usado aquí para “ayuda” tanto en su forma de nombre como de verbo se refiere comúnmente a la ayuda divina (p. ej., Gén. 49:25; Deut. 33:26; Sal. 115:9-11), pero también se refiere a la ayuda dada por seres humanos; en sí misma, por lo tanto, no dice nada sobre el status relativo de quien da la ayuda, lo que debe decidirse por el contexto.³³ Por ejemplo, Dios advirtió al príncipe de Jerusalén que esparciría a todos sus “ayudantes” y tropas (Eze. 12:14), un ejemplo claro en que el sustantivo se refiere a subordinados. El verbo es usado de manera similar: las dos tribus y media ayudaron al segmento mayor de Israel a conquistar Canaán (Jos. 1:14; 10:6), Abisai ayudó a David contra los filisteos (2 Sam. 21:17), fuerzas armadas de Manasés vinieron a ayudar a David poco antes de la muerte de Saúl (1 Crón. 12:19-21 [MT 20-22]), tropas proporcionaron ayuda al rey Uzías contra el enemigo (2 Crón. 26:13) y hombres valientes ayudaron al rey Ezequías a cortar el abastecimiento de agua fuera de Jerusalén ante el avance del ataque de Senaquerib (2 Crón. 32:3). El uso de este término en el relato de la creación muestra al hombre como líder y a la mujer creada “para él” (*lô*) como un ayudante que da apoyo.³⁴ Pablo afirma esta perspectiva cuando cita Génesis 1 y 2 en apoyo de diferentes roles en la iglesia para hombres y mujeres dentro del marco de igualdad de la persona (1 Cor. 11:7-9; 1 Tim. 2:13). Génesis también muestra que la mujer obtendría autocomprensión a través de la designación de “mujer” que el hombre

le dio, indicando a la vez similitud y diferencia. “Ella encontró su propia identidad en relación al hombre como su igual y ayudante mediante la definición del hombre”.³⁵

Desafortunadamente, la relación feliz y armónica en el Edén entre dos iguales, uno como líder y la otra como ayudante de apoyo, ambos confiando en Dios como su Padre, pronto es atacada. Génesis 3, al recontar la triste historia de la Caída, describe el derrocamiento del liderazgo abnegado del hombre: el hombre está ausente; la serpiente habla a la mujer como si ella fuera la cabeza y representante de la familia; y la mujer acepta el rol acordado a ella por la serpiente.³⁶ Sus palabras, con su sutil pero efectiva variación de la verdadera orden de Dios, reflejan ya la influencia maligna de la serpiente sobre ella en su caracterización egoísta de Dios. La actividad y la iniciativa del hombre habían sido el foco en Génesis 2, pero ahora, en el capítulo 3, se muestra a la mujer tomando la iniciativa. Basada en su conversación con la serpiente, ella razona y llega a una decisión, toma del fruto prohibido, lo come, y da algo de la fruta a Adán (v. 6). En brusco contraste con Génesis 2, en el cual la mujer es llamada “su mujer”, el hombre es ahora llamado “su hombre”. En otras palabras, en lugar de que la mujer esté definida por el hombre, él está ahora definido por ella. Pero la narrativa va más allá. También describe al hombre en términos de la mujer como estando “con ella”. En síntesis, hay una inversión total del principio de liderazgo basado en el orden de la creación. El hombre comió la fruta en segundo lugar, siguiendo la iniciativa y el ejemplo de la mujer. Pablo señala los respectivos roles de los hombres y las mujeres establecidos en la creación y las consecuencias de su inversión como una base bíblica para preservar para el hombre la autoridad de la enseñanza en la iglesia (1 Tim. 2:13, 14).

El significado dramático de este giro se destaca por la manera en que el Génesis describe los

resultados de la Caída. La decisión del hombre de comer el fruto es el acto decisivo, no el de la mujer. Primero, solo después que Adán come llegan a ser claras las consecuencias negativas: los ojos de ambos fueron abiertos; supieron que estaban desnudos y así cosieron hojas de higuera para cubrirse; luego oyeron la voz de Dios que venía y se escondieron (Gén. 3:7, 8). En segundo lugar, cuando Dios confronta este desafío a su orden, singulariza a Adán, no a Eva, como el que debe ser considerado principalmente responsable: “Jehová Dios llamó al hombre, y le dijo: ¿Dónde estás tú?” El pronombre “tú” es también una forma singular masculina, refiriéndose solo a Adán. En tercer lugar, en el interrogatorio que se le hace a la pareja está claro que el hombre lleva la responsabilidad primaria. Dios primeramente interroga extensamente a Adán, y solo después interroga brevemente a la mujer (vers. 9-13). Finalmente, al pronunciar juicio sobre Adán, Dios subraya la renuncia del hombre a su responsabilidad de liderazgo como el primer paso en falso: “Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer, y comiste del árbol...” (v. 17). Pablo, en reconocimiento de este principio de primacía, asigna a Adán la responsabilidad total por la Caída de la raza humana (Rom. 5:12-19; 1 Cor. 15:21, 22).

La Caída inyecta el pecado en el mundo y trae dolor y sufrimiento a toda la experiencia humana. Las relaciones existentes están cambiadas. Adán ya no desea identificarse con Eva, se esfuerza para evitar llamarla “mi mujer” (esto, esposa, ver 2:24-25), y usa un muy extenso circunloquio: “La mujer que me diste por compañera” (3:12). Al hacer esto, él también se distancia de su Creador y coloca la culpa del pecado en Dios justamente como Lucifer lo hizo en el cielo. El deseo de Eva será ahora “contra” su esposo (3:16b).³⁷ El plan divino, sin embargo, es que la primacía del hombre continúe: “Él se enseñoreará de ti” (Gén. 3:16c). De que el rol

de primacía del hombre fuera predominantemente positivo o negativo dependería de si él ejerciera este rol teniendo en vista la amante supremacía de Dios como también de la buena voluntad de la mujer de aceptarlo. Desafortunadamente, como observa Elena de White, “el abuso de parte del hombre de la supremacía que se le dio, ha hecho a menudo muy amarga la suerte de la mujer y convertido su vida en una carga”. Pero el propósito redentor de Dios al colocar a Eva en sujeción a Adán fue que, al apreciar ellos “los principios prescritos por la ley de Dios”, eso les resultaría en una bendición.³⁸ Antes del pecado, la relación del hombre y la mujer era perfecta y armoniosa con Adán ejerciendo liderazgo desinteresado y Eva proveyendo ayuda y aliento. Esto sigue siendo el ideal: “La redención cristiana no redefine la creación; restaura la creación, de modo que las esposas aprenden sumisión piadosa y los esposos aprenden primacía piadosa”.³⁹ Elena de White comenta sobre el significado de esta historia para las mujeres hoy:

Eva había sido perfectamente feliz en su hogar edénico; pero, a semejanza de las inquietas Evas modernas, se lisonjaba con ascender a una esfera superior a la que Dios le había asignado. En su afán de subir más allá de su posición original, descendió a un nivel más bajo. Resultado similar alcanzarán las mujeres que no están dispuestas a cumplir alegremente los deberes de su vida de acuerdo al plan de Dios. En su esfuerzo por alcanzar posiciones para las cuales Dios no las ha preparado, muchas están dejando vacío el lugar donde podrían ser una bendición. En su deseo de lograr una posición más elevada, muchas han sacrificado su verdadera dignidad femenina y la nobleza de su carácter, y han dejado sin hacer la obra misma que el Cielo les señaló.⁴⁰

MUJERES EN LA ESCRITURA Y PRIMACÍA

A través de la Escritura las mujeres son activas en muchos roles influyentes, pero no hay un ejemplo claro de que ejerzan un rol de primacía espiritual. Esto es, ninguna mujer fue nunca colocada por Dios como cabeza religiosa sobre un hombre: a las mujeres nunca se les dio un rol sacerdotal ni en el Antiguo Testamento ni en el Nuevo Testamento, y nunca se las ha visto funcionar como apóstoles o ancianos. Algunas mujeres en la Biblia están descritas como profetisas,⁴¹ pero uno no puede necesariamente suponer, por virtud de esta obra, que Dios tenía el propósito que cumplieren una responsabilidad de primacía espiritual. María, por ejemplo, fue explícitamente condenada por tratar de atribuirse los privilegios que Dios le había dado a Moisés. Ella arguyó: “¿Solamente por Moisés ha hablado Jehová? ¿No ha hablado también por nosotros?” (Núm. 12:2), queriendo decir que, puesto que ella también tenía el don de profecía, de alguna manera ella era igual en autoridad espiritual. Dios hizo claro al afligirla con lepra que su suposición no solo era errónea sino pecaminosa. El castigo de Aarón, quien se unió a ella en este desafío a la autoridad de Moisés, fue evidenciado en el hecho de que Dios se apartó del santuario (Núm. 12:9, 10). Sin embargo, es interesante que en virtud de su autoridad de primacía como sumo sacerdote, aun pudo interceder por María, y con la oración de Moisés a Dios, ayudó para la curación de ella.

Débora es una mujer en la Escritura que ha sido considerada no solo como una profetisa sino también como una jueza. Sin embargo, mediante varios indicadores importantes, el texto bíblico revela que Débora no era un juez en el mismo sentido que los otros jueces. Primero, ella nunca es llamada un “juez”⁴² ni usa la fórmula normal [que usan los otros jueces (X juzgó a Israel por Y años)].⁴³ Segundo, el carácter temporal de la actividad de Débora como juez se enfatiza de varias maneras (Juec. 4:4),

La igualdad de servicio no es incompatible con roles diferentes; todos son siervos de Cristo y la gloria pertenece a Dios para el crecimiento de la iglesia y la abundante cosecha final.

incluyendo el uso de la frase “en aquel tiempo” (*bā’ēt hahî*).⁴⁴ En tercer lugar, a fin de preparar al lector para una mujer que actúa temporalmente en esta capacidad, la manera en que la presenta a Débora recalca deliberadamente en cinco maneras diferentes que ella es una mujer antes de mencionar su trabajo como jueza.⁴⁵ Finalmente, en vez de sentarse a la puerta [de la ciudad] como los jueces y los ancianos lo hacían (p. ej., Rut 4:9-11; 1 Sam. 9:18) y un tiempo más tarde los reyes (1 Rey. 22:10; Jer. 38:7), la descripción de Débora está más en línea con su rol como una mensajera profética (sentada bajo una palmera entre Ramá y Betel, Juec. 4:5): “En la ausencia de los magistrados usuales, el pueblo la había buscado en procura de consejo y justicia”.⁴⁶ La confirmación de que la actividad de Débora fue más una extensión de su rol profético —porque el juez que Dios se había propuesto que actuase no estaba dispuesto a dirigir— se indica varias veces a lo largo de la narrativa: Dios llama a Barac a actuar como libertador de Israel a través del mensaje profético de Débora (vers. 6, 7); ante la negativa de Barac de dirigir a Israel en batalla a menos que ella lo acompañase “y así respaldase sus esfuerzos mediante su influencia y consejo”,⁴⁷ Débora profetiza que ella irá y que la victoria será ganada, pero “que no será tuya la gloria de la jornada que emprendes, porque en mano de mujer venderá Jehová a Sísara” (Jael, no Débora, vers. 8, 9); el “canto de Débora”, cantado por Débora y Barac, alude a

ambos como “líderes” que tomaron el mando en Israel (5:1, 2).

En breve, Débora fue obediente al rol profético que Dios le había llamado a hacer en una situación excepcional. Su trabajo fue temporalmente expandido para abarcar algunas de las funciones que haría un juez, pero, como lo indica Elena de White, fue Barac quien “había sido designado por el Señor mismo como el escogido para librar a Israel”.⁴⁸ Esta lectura de Jueces está confirmada en el Nuevo Testamento, que menciona a Barac, no a Débora, al recordar la liberación de Israel en ese tiempo (Heb. 11:32). Este único ejemplo bíblico de un liderazgo notable por una mujer durante el tiempo de los jueces, “cuando no había rey en Israel; cada uno hacía lo que bien le parecía” (Juec. 17:6), no provee una base sólida para establecer un principio de primacía femenina en contradicción con el resto de la Escritura. Subrayando el hecho de que no era el plan de Dios tener líderes femeninos en Israel, los dos ejemplos de mujeres reinas que usurparon el poder en el Antiguo Testamento son completamente negativos. La reina Jezabel condujo al Reino del Norte de Israel a la apostasía y procuró exterminar a los verdaderos profetas de Dios, incluyendo a Elías (1 Rey. 18:4; 19:1, 2). Atalía, después de llegar al trono de Judá, consolidó su poder matando a todos los herederos varones salvo al niño Joas quien fue escondido por seis años por la esposa del sumo sacerdote (2 Rey. 11:1-3; 2 Crón. 22:10-12).

En el Nuevo Testamento, las mujeres creyentes fueron llamadas a un significativo rol de apoyo en el ministerio de Jesús: aprendieron lecciones de él al igual que los otros discípulos (Luc. 10:39), proveyeron medios financieros para el progreso de su ministerio (Luc. 8:3), y proporcionaron aliento moral durante la última y crucial semana (Juan 12:1-8) y dieron una contribución no pequeña mediante su decidida presencia junto a la cruz (Mar. 15:40-41; Juan 19:25). Ellas fueron también sus testigos antes y después de

su resurrección (Luc. 8:1, 2; 24:9, 10). Jesús le ordenó a María Magdalena que contase las noticias a los otros discípulos (Juan 20:15-18), y junto con las otras mujeres que fueron a la tumba, estuvo entre los primeros testigos de su resurrección (Luc. 24:2-10). Aunque estos roles indudablemente habrían sido ofensivos a la sensibilidad cultural de los judíos, Jesús las invitó a cumplir estas importantes tareas. El modo como Jesús trataba a las mujeres discrepaba tanto con las actitudes judías prevalecientes, que aun los discípulos no creyeron el testimonio que las mujeres les trajeron en cuanto al Señor resucitado (Luc. 24:11).⁴⁹

Tenemos también amplia evidencia de mujeres que trabajaban en las iglesias locales: Priscila y su esposo Aquila laboraban en su tiempo libre en Corinto, Éfeso y Roma, trabajando con Pablo, enseñando con exactitud “el camino de Dios”, y abriendo su hogar para reuniones de la iglesia (Hech. 18:1, 18, 26; 1 Cor. 16:9; Rom. 16:3); Febe, una sierva (*diakonos*)⁵⁰ de la iglesia en Cencrea cerca de Corinto y benefactora de Pablo y otros, entregó la epístola de Pablo a Roma y puede haber favorecido con un apoyo generoso la misión de Pablo a España (Rom. 16:1; ver 15:25-32); María fue notable en Roma por su trabajo esforzado en la iglesia (16:6); Junias con Andrónico fueron “muy estimados entre los apóstoles” (v. 7);⁵¹ Trifena, Trifosa y Pérsida trabajaron “mucho en el Señor” (v. 12). Pero no hay una evidencia clara de que alguna de estas mujeres ejerció alguna vez un rol de primacía. Sus labores parecen ser de apoyo del trabajo que estaba siendo llevado adelante por los apóstoles y otros hombres a quienes Dios había llamado a dirigir su iglesia. Dios busca todavía hoy hombres y mujeres dispuestos a llenar roles de apoyo en el avance de su obra. Pablo indica la importancia de la contribución de cada persona al proceso de preparar el cultivo para la cosecha (1 Cor. 3:4-11). Cada obrero tiene un rol importante que desempeñar, pero Dios da el aumento resultante de

modo que ningún individuo es más importante que otro. La igualdad del servicio no es incompatible con roles diferentes; todos son siervos de Cristo y la gloria pertenece a Dios para el crecimiento de la iglesia y la abundante cosecha final.

ORDENACIÓN EN LA IGLESIA DEL NUEVO TESTAMENTO

Jesús estableció su iglesia ordenando a doce hombres de entre un grupo mucho mayor de discípulos.⁵² Los nombró “apóstoles”, anticipando así su futuro envío como sus emisarios personales (Mar. 3:13, 14). Esto ocurrió más de un año después de su llamamiento inicial (ver Mar. 1:16-20; Juan 1:35-51)⁵³ y representa una etapa adicional tanto en su experiencia como discípulos como en el desarrollo de la iglesia. Mientras que se espera que todos los que se unen a Cristo sean discípulos fructíferos (Juan 15:1-6), algunos fueron apartados u ordenados para capacidades de liderazgo especiales. Después de su muerte y resurrección, Jesús otorgó el Espíritu Santo a los apóstoles, haciéndolos sus subpastores, instruyéndolos y autorizándolos a actuar en su nombre (Juan 20:21-23). Desde este punto de vista, Elena de White extrae el significado del don del Espíritu Santo al cualificar a los hombres para el ministerio evangélico:

Antes que los discípulos pudiesen cumplir sus deberes oficiales en relación con la iglesia, Cristo sopló su Espíritu sobre ellos. Les confiaba un cometido muy sagrado y quería hacerles entender que sin el Espíritu Santo esta obra no podía hacerse... Únicamente aquellos que han sido así enseñados por Dios, los que experimentan la operación interna del Espíritu y en cuya vida se manifiesta la vida de Cristo, han de destacarse como hombres representativos, que ministren en favor de la iglesia.⁵⁴

El único ritual asociado con la ordenación en el Nuevo Testamento es la imposición de manos, aunque la oración, el ayuno y otras prácticas están también mencionadas a veces.

La “ordenación” (“apartar para un oficio o deber”)⁵⁵ está descrita en el Nuevo Testamento mediante diversas palabras griegas, que reflejan el vocabulario preferido de los autores individuales. El único ritual asociado con la ordenación en el Nuevo Testamento es la imposición de manos, aunque la oración, el ayuno y otras prácticas están también mencionadas a veces. El uso del ritual, basado en el precedente del Antiguo Testamento (Núm. 8:10; 27:18), sirve para representar tanto la sanción de la iglesia en general (a través de alguien previamente ordenado por la iglesia) como la de los miembros de iglesia (quienes han expresado su confianza en el llamado de Dios al individuo a través de su voto con la mano levantada, 2 Cor. 8:19).

Los diáconos y los ancianos se mencionan específicamente como receptores de la imposición de manos (Hech. 6:6; 14:23), lo cual explica por qué estos dos cargos también aparecen juntos en 1 Timoteo 3. Pablo, al escribir a Tito que está en la isla de Creta, no menciona a los diáconos, y lo instruye a que nombre ancianos para las iglesias en las diversas poblaciones allí (1:5). Timoteo, por otra parte, estaba estacionado en Éfeso. Y como esta era una de las ciudades principales del imperio, debe haber tenido iglesias considerablemente más grandes que las de la isla de Creta, por lo cual, como en la iglesia en Jerusalén, se requerían tanto ancianos como diáconos. El rol de Timoteo y Tito, como

ancianos que supervisaban una cantidad de iglesias, es similar al de un ministro ordenado hoy.

Al dirigirse uno con mayor detalle a 1 Timoteo, los versículos que preceden inmediatamente al capítulo 3 contienen lo que algunos consideran que son instrucciones acerca de cómo las esposas debieran relacionarse con sus esposos. Sin embargo, dichas instrucciones se dan normalmente como parte de aquello a lo cual se hace generalmente referencia como un código doméstico semejante a los que se encuentran en Efesios 5:21-6:9 y Colosenses 3:18-4:1. El uso en Efesios 5 de los pronombres que se traducen como “sus propios” (*idios*, v. 22; *heautou*, vers. 28, 29) muestran claramente que las palabras griegas *anēr* y *gynē* debieran traducirse en ese contexto como “esposo” y “esposa”, no genéricamente (“hombre” y “mujer”). El artículo tiene una función similar en Colosenses 3:18-4:1 para especificar “esposas” (v. 18), “esposos” (v. 19), como también “hijos” (v. 20), “padres” (v. 21), “esclavos” (v. 22), y “amos” (4:1). 1 Pedro 2:18-3:7 dirige instrucciones a siervos (2:18) seguidas por “similarmente [asimismo, igualmente]” (*houtōs*, 3:1, 7) para dirigirse a esposas y esposos, indicando así la presencia de un código doméstico también allí. En pocas palabras, los códigos domésticos siempre tienen indicadores que muestran que se hace referencia a esposos y esposas.

Mientras que 1 Timoteo 2 se asemeja a un código doméstico, no tiene dichos indicadores;⁵⁶ ni se hace mención de amos, siervos o hijos. De modo que aquí *anēr* y *gynē* debieran traducirse genéricamente, “hombre” y “mujer” en vez de “esposo” y “esposa”. Un apoyo adicional para esta traducción se ve en el hecho de que 1 Timoteo 2 trata con la vida de adoración antes que con la vida de hogar, como también en 1 Timoteo 3:15 que llama a la iglesia “la casa de Dios”. Se comprende, entonces, que este pasaje haya sido rotulado como un código de iglesia.⁵⁷

Tal aplicación de las reglas de la casa a la iglesia no debiera sorprendernos tanto puesto que tenemos muchas referencias en el Nuevo Testamento a reuniones de iglesia que ocurren en hogares, inclusive en Éfeso (1 Cor. 16:19) donde Timoteo estaba ubicado en el tiempo cuando Pablo le escribió su primera epístola (1 Tim. 1:3). Primera Timoteo 2 comienza con instrucciones que la oración debiera ofrecerse por toda la gente (vers. 1-7),⁵⁸ y que los hombres “oren en todo lugar”, esto es, doquiera haya una reunión de iglesia para adorar (ver 3:15), debieran orar, “levantando manos santas, sin ira ni contienda” (v. 8). Luego siguen instrucciones para “mujeres que profesan piedad”, esto es, creyentes —mujeres en la iglesia.⁵⁹ Debieran vestirse modesta y prudentemente (vers. 9, 10), de modo que la moda no conduzca a rivalidad o divisiones en la iglesia. Lo que sigue inmediatamente debiera también entenderse como parte de este código de iglesia: las mujeres no debieran tener un rol de enseñanza autoritario (vers. 11, 12) o independiente del liderazgo de iglesia basado en el hombre y prescrito en 1 Timoteo 3. Nuevamente, como en la primera parte del capítulo, Pablo da su razón de ser para esta afirmación, esta vez basada en la historia y en el significado teológico de la Creación y la Caída: “Porque Adán fue formado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión” (vers. 13, 14).

Mencionar el orden de la creación, el hombre primero y luego la mujer, invoca concisamente desde Génesis 2 el principio del liderazgo masculino que Dios estableció en el Edén. La palabra que Pablo escoge para engañar (*exapataō*; ver Gén. 3:13, LXX) significa “causar a alguien que acepte ideas falsas sobre algo”.⁶⁰ Como vimos antes, la serpiente engañó a Eva aproximándose a ella como si fuera la cabeza, invirtiendo el principio de primacía y sugiriendo que ella y Adán podrían elevarse a un nivel

superior de poder al comer el fruto prohibido. Adán no fue engañado —vio que el principio de supremacía había sido revertido y “lamentó haber dejado a Eva separarse de su lado... El amor, la gratitud y la lealtad al Creador, todo fue sofocado por amor a Eva. Ella era parte de sí mismo, y Adán no podía soportar la idea de una separación”.⁶¹ Sin embargo, Pablo exalta como crucial uno de los roles que solo las mujeres pueden desempeñar para contrarrestar la Caída y obtener la salvación —como madres en el cumplimiento de Génesis 3:15. Este versículo apunta primero y ante todo a la encarnación de Jesucristo, la simiente prometida (Gál. 3:16), la fuente de la eterna salvación (Heb. 5:9); pero también es una parte del plan de Dios que las mujeres que tengan la oportunidad ejerciten este rol y privilegio dado por Dios de tener y criar hijos piadosos (1 Tim. 2:15; 1 Cor. 11:11, 12). Pablo no sugiere aquí que las mujeres que sean incapaces de tener hijos o elijan no hacerlo no puedan salvarse puesto que él hace claro que la condición para obtener la salvación no es por tener hijos per se, sino por mantener la conexión de uno con Cristo al permanecer “en fe, amor y santidad, con autodisciplina” (v. 15).⁶²

La explicación de Pablo en 1 Timoteo 2:11-15 de las relaciones entre hombres y mujeres creyentes en la iglesia, predicada sobre el orden de la creación de Génesis 1-3 (que Pablo ya había establecido en 1 Cor. 11), constituye la base para sus estipulaciones con respecto a las cualificaciones para los obispos y diáconos que siguen inmediatamente en 1 Timoteo 3. La confirmación que estos capítulos forman un código de iglesia aparece en 1 Timoteo 3:14, 15: “para que... sepas cómo debes conducirte en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente, columna y baluarte de la verdad” (ver v. 5). Como aquellos que llevan la responsabilidad de velar por el bienestar espiritual y material de la iglesia, los obispos y diáconos deben ser seleccionados cuidadosamente

en base a las cualificaciones especificadas que son casi las mismas para ambos oficios. Además, sin embargo, el obispo debe también ser “apto para enseñar” (*didaktikon*, ver 2 Tim. 2:24), una cualificación no requerida a los diáconos. Otro código de iglesia, Tito 1:5-3:2, da cualificaciones casi idénticas para el obispo/anciano, inclusive competencia para enseñar (1:5-9).⁶³

La importancia de tal competencia es evidente en vista de las frecuentes referencias del Nuevo Testamento a falsos maestros, y no es solo en las Epístolas Pastorales. Requerir esta competencia al obispo o anciano junto con rechazar que las mujeres tengan un rol autoritativo de enseñanza (1 Tim. 2:12) ayuda a explicar por qué la persona que llena el oficio de obispo/anciano debe ser “marido de una sola mujer” (3:2, *dei... einai, mias gynaikos andra*), una estipulación que Pablo recalca también a Tito (1:6). Los diáconos tienen un requerimiento similar (1 Tim. 2:12).⁶⁴ Algunos traducen esta frase como “esposo de una-esposa”, y argumentan que el orden de la palabra en griego coloca el énfasis en “una-esposa” (como opuesta a dos o más) cuando en realidad la sintaxis hace enfáticas todas las partes de la frase. Subraya la competencia para administrar un hogar cristiano estable, respetable, lo que demuestra a su vez que, como un oficial ordenado de la iglesia, el hombre debiera ser capaz de cuidar y administrar bien la iglesia de Dios. El requerimiento de que él sea el “marido de una sola mujer” no puede referirse a la poligamia, la cual no se practicaba en ciudades del Imperio Romano como Éfeso;⁶⁵ más bien, estipula que los hombres que sean nombrados ejemplifiquen una primacía abnegada, amante, y los valores de un matrimonio de toda la vida. El paralelo entre 3:12 para los diáconos y 3:2, 4-5 para el anciano muestra que hay una conexión entre tener una esposa y la capacidad de administrar bien la casa (incluyendo a los niños).

El énfasis del Nuevo Testamento sobre la importancia e integridad de la estructura social de la familia no es simplemente por conveniencia para armonizar con la cultura circundante o por una ventaja momentánea para facilitar la misión. En realidad, a semejanza de lo que sucede hoy, había muchas fuerzas culturales en la sociedad greco-romana que tendían a socavar la estabilidad de la familia incluyendo estilos de vida inmorales, la homosexualidad y el materialismo. En la iglesia también, Pablo expresa preocupación de que falsos maestros “trastornan casas enteras” (Tito 1:11). El rol clave que el cristianismo le asignó a la familia, colocándolo en el corazón de la fe religiosa y la adoración, ayuda a explicar su crecimiento explosivo y la rápida expansión por todo el mundo antiguo. También hace claro que el continuo crecimiento de la iglesia, su vitalidad y estabilidad, dependen mayormente del liderazgo espiritual piadoso en los hogares que la componen.

Pablo recalca que la estructura de la familia humana fue establecida en la creación: “Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer” (1 Cor. 11:3). “Porque el varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón, y tampoco el varón fue creado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón” (vers. 8, 9; ver 1 Tim. 2:13). Cristo no es solo la cabeza de Adán, pero la cabeza de todo hombre. Y “el marido es cabeza de la mujer” (Efe. 5:23). Esta estructura de la familia humana fue integrada en la creación dentro del orden existente en el cielo en el cual los querubines y serafines están más cerca del trono (Sal. 99:1; Isa. 6:2; Eze. 10:3; 11:22), Cristo como Arcángel es la cabeza sobre todos ellos como también sobre el resto de la hueste angélica (1 Tim. 4:16; Apoc. 12:7; ver Jos. 5:13-15), “y Dios la cabeza de Cristo” (1 Cor. 11:3).

Primera Corintios 11 es similar a 1 Timoteo y Tito, pero como un código de iglesia correctivo.

Vemos las mismas evidencias: un uso genérico de hombre y mujer en conexión con un argumento tomado del orden de la Creación (11:3, 7-9) e instrucciones acerca de cómo los hombres y las mujeres deben comportarse en la iglesia (11:4-6, 13-15). Aparentemente había algunos creyentes en Corinto que no seguían las prácticas aceptadas para afirmar el principio de primacía en la iglesia. Pablo expresa primero el principio fundamental de que “Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer”, lo cual sigue el modelo de Cristo mismo, quien es sumiso a su Cabeza, Dios el Padre (v. 3). Pablo hace una aplicación de este principio de primacía, basado en el rol gobernante de la cabeza sobre el cuerpo (vers. 4-6, como también en Efe. 5:22-33), y lo defiende vigorosamente (vers. 7-16). “Cabeza” (*kephalē*) en este contexto, como en otras partes en el Nuevo Testamento,⁶⁶ no se refiere a “fuente”, lo cual no está en discusión aquí, sino a “autoridad” (v. 10).⁶⁷ La noción de cabeza como autoridad es frecuente también en el AT, donde el término (heb. *rōš*) se usa para gobernantes, jefes, capitanes y otras autoridades.⁶⁸ Aun en la profecía, las cabezas simbolizan autoridad, ya sean reyes, gobernantes, poderes o reinos (Dan. 2:38; 7:6; Apoc. 17:9, 10).

Después de explicar cómo el principio de primacía articulado en el versículo 3 debiera impactar el decoro de uno en la adoración, Pablo presenta varios argumentos de apoyo para el principio. Su razón bíblica primaria viene del orden y el propósito de la creación en Génesis 1 y 2: (1) la mujer es la gloria del hombre en vista de que vino del hombre (1 Cor. 11:7, 8); y (2) la mujer fue creada para el hombre (v. 9). También apela al decoro que manifiestan los ángeles en la adoración (v. 10).⁶⁹ Con todo, Pablo equilibra este principio de liderazgo masculino con la cláusula “sin embargo” (*plēn*) en los vers. 11, 12 a fin de recordar a sus lectores que esto no

El rol clave que el cristianismo le asignó a la familia, colocándolo en el corazón de la fe religiosa y la adoración, ayuda a explicar su crecimiento explosivo y la rápida expansión por todo el mundo antiguo.

es incondicional, que entre los creyentes también funciona la interdependencia. De esta manera, así como en el código doméstico en el Nuevo Testamento,⁷⁰ el amor abnegado también se da por sentado en el código de la iglesia. Pablo concluye sus instrucciones con argumentos subsidiarios los cuales son universales, no locales o culturales, extraídos de la razón (v. 13) y de la naturaleza (vers. 14, 15). Finalmente, hace claro que todas las iglesias sigan una práctica constante, de la cual no será considerada ninguna divergencia (v. 16). Mientras que la naturaleza del hecho de cubrirse la cabeza no está completamente claro, el punto principal de Pablo se aplica con igual fuerza hoy: la manera en que los hombres y las mujeres se conducen en la iglesia debiera indicar que el principio del liderazgo masculino en la iglesia está operativo y aceptado por todos los que tienen parte en la adoración. Puesto que cada razón que Pablo da para sustentar este principio trasciende la cultura y la práctica local, se sigue que lo que él prescribe para la iglesia en Corinto no es único o aplicable solo a ellos. El principio de sumisión al dirigente designado no está limitado por el lugar o las circunstancias porque se practica en todas las iglesias y aun en el cielo. Pablo muestra cómo funciona la primacía a lo largo de las relaciones divino-humanas, humanas y divinas,⁷¹ enfatizando así el mismo tipo de relación

de primacía vitalizadora mediante hombres en la iglesia, que la que Cristo tiene con la iglesia en su totalidad (ver Efe. 5:23), lo que se asemeja a la relación de rol que Dios el Padre tiene con Cristo (1 Cor. 11:3).

Unos pocos capítulos más adelante, en 1 Corintios 14, Pablo establece otra norma correctiva para la iglesia. Este conjunto de reglamentos hace frente a los discursos disruptivos por parte de hombres y mujeres en la iglesia. Los versículos 33b-35, que prohíben a las mujeres hablar en la iglesia, deben entenderse en este marco. En vez de contradecir lo que Pablo acaba de decir en 1 Corintios 11:5 acerca de mujeres que oran y profetizan en la iglesia, el reglamento debiera leerse a la luz de esta instrucción más abarcante que la precede.

RELACIÓN DE LOS DONES ESPIRITUALES A LA ORDENACIÓN

Hay varias listas de dones espirituales en el Nuevo Testamento, los cuales en conjunto reflejan una amplia diversidad de talentos colocados para uso espiritual. Estos dones incluyen profecía, evangelismo, enseñanza, ayudas, hospitalidad, ministerio a los pobres y muchos más. Dichos dones están disponibles tanto a hombres como a mujeres, sin consideración de raza, clase o nacionalidad. Con todo, mientras que a todos se les da algún don (1 Cor. 12:7), puede haber dones que no están disponibles a todos puesto que cada uno de ellos es distribuido de acuerdo con la elección, la concesión y la dirección del Espíritu, no la nuestra (v. 11). Lo mismo puede decirse de los cargos de la iglesia. Varias habilidades de la iglesia, incluyendo la de profeta, están abiertas a las mujeres (Luc. 2:36; Hech. 21:9; ver 2:17, 18; 1 Cor. 11:5). Sin embargo, nunca se ve a mujeres que funcionan como pastores, aunque algunas, como Priscila con su esposo Aquila, ciertamente estuvieron involucradas en

la obra de instruir y hacer discípulos, porque la comisión de compartir el Evangelio es algo en lo cual todos los cristianos debieran estar ocupados activamente (Luc. 24:8-10; Apoc. 22:17). Ni nunca se ve a mujeres desempeñándose como ancianos/obispos, sin duda porque este oficio combina las funciones de primacía y de pastorear a los miembros de iglesia. Pablo habla tiernamente a los “ancianos” (*presbyteroi*) de la iglesia en Éfeso (Hech. 20:17), a quienes el Espíritu Santo designó como “obispos” (*episkopoi*) para “pastorear” (*poimainō*) a la iglesia de Dios (v. 28). Pedro parece también usar obispo y pastor sinónimamente cuando habla de Jesús como el “Pastor y Obispo de vuestras almas” (1 Ped. 2:25),⁷² como también en su exhortación a los líderes de las iglesias de Asia Menor para apacentar “la grey de Dios..., cuidando de ella [*episkopountes*]” (5:2). Al anciano se le da la tarea de cuidar el “rebaño” de Dios para protegerlo del peligro y los engaños (Hech. 20:29). Es un cargo que fue dado solo a hombres quienes, como Adán y otros dirigentes espirituales del hogar y de la iglesia, serán llamados a “dar cuenta” (Heb. 13:17).

SUMARIO Y CONCLUSIÓN

En el curso de este estudio breve, pero amplio, hemos visto que la comprensión de la Iglesia Adventista sobre la ordenación y el orden de la iglesia fue establecida muy temprano a través de un extenso estudio de la Biblia y permaneció esencialmente inalterada hasta las décadas de 1970 y 1980 cuando las pólizas de la iglesia comenzaron a volverse más dominantes en la definición de funciones ministeriales. Sin embargo, el conflicto creciente sobre la ordenación de la mujer, visto en años recientes en diversos niveles de nuestra iglesia, sugiere que están involucrados asuntos teológicos más profundos que solo pueden resolverse plenamente mediante un retorno a una comprensión y

práctica de la ordenación basada más bíblicamente. Un enfoque alternativo sugiere que debemos continuar por el camino de las soluciones pragmáticas porque la Biblia no nos provee más que una “trayectoria” vaga, basada en principios. Esto significa que la afirmación constante del Antiguo Testamento de sacerdotes varones, el antecedente de Jesús al ordenar a doce hombres como apóstoles, la selección de siete diáconos varones, y las enseñanzas de Pablo referentes a las cualificaciones de los oficiales de iglesia, son todos productos del tiempo, circunscritos por los límites de la cultura. De hecho, la ordenación de las mujeres representa un abandono significativo del modelo bíblico. ¿Está nuestra degenerada cultura occidental del modernismo y posmodernismo, con su desmantelamiento intencional de la familia y los valores de la familia, del carácter distintivo cristiano y, finalmente, de la “verdad”, mejor equipada para encarar las necesidades de la iglesia hoy que lo están la Biblia y el Espíritu de Profecía? Desde nuestros primeros comienzos como Adventistas, hemos encontrado que un enfoque sólido, basado en la Biblia, es nuestra fuente de unidad, y este desafío no será excepción. Finalmente, cuando se emplean soluciones a problemas teológicos basadas en pólizas en vez de basadas en la Escritura, el orden y la unidad de la iglesia pueden verse socavados, como lo ha demostrado nuestra experiencia reciente en conexión con este asunto. La unidad genuina es el producto del poder convertidor de la Palabra de Dios. Esto debe ser nuestra luz guiadora, no una reingeniería social de roles de género y funciones que nunca pueden traer alivio duradero de los abusos producidos por el pecado. Jesús nos ha mostrado el camino, no a través de reformas sociales externas sino mediante una transformación interior y el poder de un ejemplo positivo.

Comenzando con la narrativa de la creación de

Génesis 1 y 2, la Biblia consistentemente describe a los seres humanos como iguales y complementarios, asignando el rol de liderazgo primario al hombre con un rol de apoyo dado a la mujer. La entrada del pecado intentó revertir estos roles, pero Dios indicó que el liderazgo masculino continuaría (Gén. 3:16). Pablo describe, basado en Génesis, cómo este liderazgo, tanto en el hogar (Efe. 5) como en la iglesia (1 Cor. 11), ha de estar sometido y seguir el modelo de la propia primacía abnegada de Cristo. A lo largo de la Escritura, las mujeres cumplen roles importantes de apoyo y las mujeres fueron específicamente incluidas por Jesús en su ministerio. Ellas también ayudaron a los apóstoles en su obra de establecer iglesias, pero a ninguna se la ha visto jamás funcionando como un anciano o diácono porque tal persona “debe ser” (*dei... einai*) el esposo de una esposa, exhibir cualidades de carácter piadosas y demostrar liderazgo espiritual sabio en el hogar (1 Tim. 3:2-5, 12; Tito 1:6). Este mismo requerimiento de la Escritura se aplica también a pastores, cuyo rol de primacía trasciende el del anciano de iglesia local. La base teológica para este requerimiento se fundamenta en los primeros capítulos del Génesis. Pablo establece pautas para hombres y mujeres en la iglesia basadas en el orden de la creación, la cual a su vez se basa en la relación entre el Padre y el Hijo (1 Tim. 2-3; 1 Cor. 11, 14; Tito 1-3). Dentro de este paradigma bíblico de primacía masculino piadoso, todas las avenidas de apoyo para el servicio dentro de la iglesia están abiertas tanto para mujeres como para hombres basadas en el llamado y en los dones concedidos por el Espíritu, incluyendo la enseñanza, las ayudas, la hospitalidad y el ministerio a los pobres, y muchos otros. Naturalmente, la manera en que se relacionen los hombres y las mujeres entre sí en el marco de una iglesia, variará de algún modo de cultura a cultura.

Al mismo tiempo, será evidente que el principio de liderazgo masculino en la iglesia es apoyado por la congregación en su totalidad, particularmente por aquellos que tienen roles de dirigentes en la adoración.

Seguir el modelo bíblico en la cuestión de la

ordenación de la mujer requerirá valor como el de nuestros pioneros. No obstante, es la única base sobre la cual podemos esperar mantener la unidad global, recibir la continua bendición de Dios, y, lo más importante, anticipar el derramamiento del Espíritu Santo para terminar su obra. ■



Edwin E. Reynolds, Ph.D.

Edwin Reynolds es profesor de Nuevo Testamento e idiomas bíblicos y el coordinador del programa de graduados de la Escuela de Religión en Southern Adventist University. Tiene un título doctoral en Nuevo Testamento del Seminario Teológico Adventista. Reynolds fue el editor de la *Guide for Research Writing: AIIAS Theological Seminary*, 2da. ed. (Silang, Cavite, Philippines: AIIAS Publications, 2002) y *Asia Adventist Seminary Studies*, y es ex editor y colaborador regular del *Journal of the Adventist Theological Society* y colaborador regular.



Clinton Wahlen, Ph.D.

Clinton Wahlen es director asociado del Instituto de Investigación Bíblica. Tiene un título doctoral en Nuevo Testamento de la Cambridge University, U.K., y es autor de *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels* (Mohr Siebeck, 2004) y *James* (Guía de Estudio Bíblico para Adultos). También ha publicado artículos académicos en revistas como *New Testament Studies* y *Biblical Interpretation*, y escrito para diccionarios bíblicos publicados por InterVarsity Press.

HERMENÉUTICA Y LA ORDENACIÓN DE LA MUJER

- 1 Walter Kaiser y Moises Silva, "Who Needs Hermeneutics Anyway?", en *An Introduction of Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand Rapids, Mích.: Zondervan, 1994), 16. Cf. D. A. Carson, "Word-Study Fallacies", *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids, Mích.: Baker, segunda edición, 1996), 27-55.
- 2 Mi propia aplicación libre de la descripción ahora famosa que formula R. Kysar del Cuarto Evangelio en *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship* (Minneapolis: Augsburg, 1975), 6. Allí cita una fuente anónima mencionada en Siegfried Schulz, *Die Studen der vier Evangelisten* (Hamburg: Furche, 1967), 297.
- 3 *Adventist Review*, 22 de enero de 1987, 18; en línea: <https://adventist-biblicalresearch.org/materials/bible-interpretation-hermeneutics/methodsbible-study>.
- 4 Ján Barna, "Ordination of Women in Seventh-day Adventist Theology—A Biblical and Theological Analysis and Synthesis of the Debate with Special Attention to Hermeneutical Matters". Disertación doctoral: University of Bristol and Trinity College, 2009.
- 5 El uso que hace Barna de este término para describir el campo de opositores podría crear cierta confusión sobre su significado, porque en los círculos evangélicos, muchos usan este término para referirse al análisis escritural, prestando atención "tanto al lenguaje en el cual se ha escrito el texto original como al contexto cultural específico que dio surgimiento al texto". Véase Moisés Silva, *op.cit.*, 19. En este caso, *gramatical* por lo general indica un método "literal" de interpretación, antes que uno que sigue las reglas gramaticales de la literatura.
- 6 Barna, 95.
- 7 Barna, 94.
- 8 Barna, 95.
- 9 Barna, 73.
- 10 Barna, 78.
- 11 Barna, 62-82. Barna se ocupa fundamentalmente de los escritos de Raymond Holmes y Samuel Koranteng-Pipim sobre tema, dos de los opositores más francos a la ordenación de la mujer en la Iglesia Adventista, cuyos escritos sobre el tema han influido sobre muchos miembros respecto del tema, tanto pastores como laicos.
- 12 John Brunt, "Ordination of Women: A Hermeneutical Question", *Ministry* (Septiembre 1988), 12.
- 13 Jan Barna, *op.cit.*, 245.
- 14 Jan Barna, *op.cit.*, 245.
- 15 *Mensajes Selectos*, t. 1, 24. Véase Raoul Dederen, "Toward a Seventh-day Adventist Theology of Revelation-Inspiration". Trabajo presentado en la Conferencia de la División Norteamericana, 1974.
- 16 Jan Barna, *op.cit.*, 158.
- 17 Véase Richard Rice, "Doctrine, Text and Culture: Biblical Authority and Cultural Conditioning". Trabajo presentado ante la Comisión de la Asociación General sobre la Ordenación de la Mujer, 1995.
- 18 William J. Webb, *Slaves, Women, & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001).
- 19 Webb, 50.
- 20 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967); *idem.*, *The Aims of Interpretation* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).
- 21 La nueva crítica apoyó este enfoque. Las instituciones educativas angloamericanas de 1940 hasta la década de 1960 siguieron este enfoque. Véase Vincent B. Leitch, *American Literary Criticism from the Thirties to the Eighties* (New York: Columbia University Press, 1988), 24-59; Robert Alter, "A Literary Approach to the Bible", *Comentario* 60 (Diciembre 1975) 70-77.
- 22 Hans G. Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1960); Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourses and the Surplus of Meaning* (Forth Worth: Texas Christian University Press, 1976). Véase también Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press) 1978.
- 23 J. N. D. Kelley, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (Grand Rapids, Mích.: Baker Book House, 1969), 311.
- 24 Daniel T. Bourdeau, *Sanctification, or Living Holiness*, 13, 115. John Loughborough inclusive insistió: "En el tiempo de Pedro, estaba la verdad presente, o la verdad que era aplicable al tiempo presente. La Iglesia siempre ha tenido una verdad presente. En el presente, la verdad presente es la que muestra un deber para el presente, y la posición correcta para nosotros que estamos por ser testigos del tiempo de angustia, cual nunca fue visto. La verdad presente tiene que ser repetida a menudo, aun para los que están establecidos en ella. Fue algo necesario en el tiempo de los apóstoles y, por cierto, no es menos importante para nosotros, que estamos viviendo justo antes del fin de los tiempos" (*The Great Seventh-day Adventist Message*, 277). Por una discusión adicional sobre este tema, véase George R. Knight, *A Search for Identity* (Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Assn., 2000), 19, 20.
- 25 Gary R. Williams, "Contextual Influences in Readings of Nehemiah 5: A Case Study," *Tyndale Bulletin* 53 (2002): 57-74.
- 26 Williams, 74.
- 27 K. J. Vanhoozer, " 'But That's Your Interpretation', Realism, Reading, and Reformation", *Modern Reformation* (July/August 1999), 28.
- 28 Vanhoozer, 28.
- 29 Por una lista de unos pocos artículos seleccionados sobre el tema, véase Richard M. Davidson, "Headship, Submission, and Equality in Scripture", en *Women in Ministry; Biblical and Historical Perspectives*, editado por Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, Mích.: Andrews University Press, 1998), 259-295; David R. Larson, "Man and Woman as Equal Partners: The Biblical Mandate for Inclusive Ordination", en *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*, ed. por Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart (Langley Park, Md.: TEAM Press, 1995); Sheryl Prinz-McMillan, "Who's in Charge of the Family?", en *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*; Larry W. Richards, "How does a Woman Prophecy and Keep Silence at the Same Time? (1 Corinthians 11 and 14)", en *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*, editado por Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, Mích.: Andrews University Press, 1998), 313-333; William Richardson, "An Interpretation of 1 Corinthians 14:33b-36", Trabajos de la Comisión sobre el Papel de la Mujer; James J. C. Cox, "Some Notes on 1 Corinthians 14:34, 35 for the Commission on the Ordination of Women in the Pastoral Ministry of the Seventh-day Adventist Church", Trabajos de la Comisión sobre el Papel de la Mujer; John Brunt, "The New Testament *Haustafeln* Passages", Trabajos de la Comisión sobre el Papel de la Mujer; Nancy Jean Vyhmeister, "Proper Church Behaviour in 1 Timothy 2:8-15", en *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*, editado por Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, Mích.: Andrews University Press, 1998), 335-354; Doug Matacio, "Contextualization and Women in the Church", *Spectrum*, Verano 2003.
- 30 Will Eva, "Interpreting the Bible: A Commonsense Approach", *Ministry* (Marzo 1996): 4-5; Donna Jeane Haerich, "Genesis Revised", en *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*, editado por Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart (Langley Park, Md.: TEAM Press, 1995); Fritz Guy, "The Disappearance of Para-

dise", en *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*, editado por Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart (Langley Park, Md.: TEAM Press, 1995).

- 31 Jo Ann Davidson, "Women in Scripture: A Survey and Evaluation", en *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*, editado por Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 157-186; Halcyon Westphal Wilson, "The Forgotten Disciples: The Empowering of Love vs. the Love of Power", en *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*, editado por Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart (Langley Park, Md.: TEAM Press, 1995), 179-195.
- 32 Ralph E. Neall, "Ordination Among the People of God", en *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*, editado por Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart (Langley Park, Md.: TEAM Press, 1995), 251-268; Robert M. Johnston, "Shapes of Ministry in the New Testament and Early Church", en *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*, editado por Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 45-58; Joyce Hanscom Lorntz, "Spiritual Gifts and the Good News", en *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*, editado por Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart (Langley Park, Md.: TEAM Press, 1995), 223-236.

¿ES LA ORDENACIÓN DE LA MUJER UNA AMENAZA A NUESTRA UNIDAD?

- 1 Véase http://en.wikipedia.org/wiki/In_necessariis_unitas_in_dubiis_libertas_in_omnibus_caritas
- 2 *Manual de la iglesia*, edición 2010, pp. 26, 73.
- 3 Comisión de la Asociación General, 3 de abril de 1975, Concilio de Primavera.
- 4 Comisión de la Asociación General, 14 de octubre de 1984, Concilio Anual.
- 5 Comisión de la Asociación General, 5 de octubre de 1989, Concilio Anual.
- 6 "Al llegar a Jerusalén [Pablo y Bernabé], fueron muy bien recibidos tanto por la iglesia como por los apóstoles y los ancianos, a quienes informaron de todo lo que Dios había hecho por medio de ellos. Entonces intervinieron algunos creyentes que pertenecían a la secta de los fariseos y afirmaron: 'Es necesario circuncidar a los gentiles y exigirles que obedezcan la ley de Moisés'" (Hechos 15:4-5, NIV).
- 7 "Este es el pacto que tú y tus descendientes deben cumplir: todo varón entre ustedes debe ser circuncidado. Debes cortar la carne del prepucio como señal del pacto entre tú y yo". (Génesis 17:10-11, NTV).
- 8 "Después de una larga discusión, Pedro tomó la palabra: 'Hermanos, ustedes saben que desde un principio Dios me escogió de entre ustedes para que por mi boca los gentiles oyeran el mensaje del evangelio y creyeran. Dios, que conoce el corazón humano, mostró que los aceptaba dándoles el Espíritu Santo, lo mismo que a nosotros'" (Hechos 15:7-8, NVI).
- 9 "No destruyas la obra de Dios a causa de lo que comes. Recuerda que todos los alimentos están permitidos; lo malo es comer algo que haga tropezar a otro" (Romanos 14:20, NTV). Véase también 1 Corintios 9:19-23, NTV.
- 10 John Brunt, presentación "Ordination in the New Testament", en la Sociedad Adventista de Estudios Religiosos, Noviembre 2012, Chicago.
- 11 Gran parte de lo que sigue pertenece a Randy Roberts, usado con autorización.
- 12 Elena G. White escribió: "¡Oh, cuánto anhelaba Cristo revelar a

Israel los preciosos tesoros de la verdad! Pero tal era su ceguera espiritual que fue imposible revelarle las verdades relativas a su reino. Se aferraron a su credo y a sus ceremonias inútiles, cuando la verdad del cielo aguardaba su aceptación" (*El Deseado de todas las gentes*, 208).

- 12 Charles Edwin Markham, "Outwitted".

¿DEBE ORDENARSE A LAS MUJERES AL MINISTERIO? CONSIDERACIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

- 1 Richard M. Davidson, "Biblical Interpretation", en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* (editado por Raoul Dederen; Commentary Reference Series, t. 12; Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association y Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, 2000), 58-104. La clave de las abreviaturas usadas en las notas finales de este trabajo puede hallarse en *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (editado por Patrick H. Alexander et al; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002). En todo el texto se usan las abreviaturas estándares de los escritos de Elena G. White, y estas referencias con las fuentes primarias adventistas son colocadas junto con las referencias bíblicas en el cuerpo principal del texto.
- 2 Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007).
- 3 John Rankin, "Power and Gender at the Divinity School", en *Finding God at Harvard: Spiritual Journeys of Thinking Christians*, editado por Kelly Monroe (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996), 203.
- 4 Phyllis A. Bird, "Bone of My Bone and Flesh of My Flesh", *ThTo* 50 (1994): 525, 527. Como se señaló en la Introducción, se puede hallar evidencia para este consenso creciente en, por ejemplo, la monografía editada por William P. Brown y S. Dean McBride Jr., *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), que documenta el "el impresionante cambio [...], nada menos que un cambio de paradigma de un énfasis antes exclusivo en las intervenciones poderosas de Dios en la historia a los caminos de formación y sustentación de Dios en la creación" (Prefacio de los editores, xi). Véase también Jesús M. Arambarri, "Gen 1, 1-2, 4a: Ein Prolog und ein Programm für Israel", en *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und Ihrer Botschaft (Festschrift für Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag)* (editado por Franz Sedlmeier; Würzburg: Echter, 2003), 65-86.
- 5 Deborah F. Sawyer, *God, Gender and the Bible* [Biblical Limits; Londres: Routledge, 2002], 29.
- 6 Representado en el evangelismo cristiano, en especial por la organización "Cristianos para la Igualdad Bíblica" (CBE), fundada en 1987. Se puede ver una presentación abarcadora de esta postura en Ronald W. Pierce y Rebecca Merrill Groothuis (editores), *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004); véase también decenas de libros de autoría individual cuyas reseñas aparecen en orden cronológico en *Discovering Biblical Equality*, 58-75. Las publicaciones adventistas que apoyan esta perspectiva incluyen, por ej., Patricia A. Habada y Rebecca F. Brillhart (editoras), *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women* (Langley Park, Md.: TEAM Press, 1995); y Nancy Vyhmeister (editora), *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998).
- 7 Representado dentro del evangelismo cristiano por la organización "Consejo sobre la Hombría y Femenidad Bíblicas" (CBMW), también fundada en 1987. Su razón de ser, objetivos y afirmaciones se encuentran en la *Declaración de Danvers*, preparada por unos 24 miembros del Concilio (entre ellos, por ej., James Borland, W. Robert Gundry, Wayne Grudem, Mary Kassian, George W. Knight III,

- Raymond C. Ortlund y John Piper); esta declaración fue finalizada en Danvers (Massachusetts), en diciembre de 1987, dada a conocer públicamente en noviembre de 1988, y publicada en *Christianity Today* del 13 de enero de 1989. Una presentación abarcadora de esta postura es brindada por John Piper y Wayne Grudem (editores), *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1991); Wayne Grudem (editor), *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2002); Wayne Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004); y Robert L. Saucy y Judith K. TenElshof (editores), *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (Chicago: Moody, 2001). Las publicaciones adventistas que apoyan esta perspectiva incluyen, por ej., C. Raymond Holmes, *The Tip of an Iceberg: Biblical Authority, Biblical Interpretation, and the Ordination of Women in Ministry* (Wakefield, Mich.: Adventists Affirm and Pointer Publications, 1994); y Mercedes H. Dyer (editora), *Prove all Things: A Response to Women in Ministry* (Berrien Springs, Mich.: Adventist Affirm, 2000). En la discusión que sigue, me enfoco de manera intencional en los evangélicos que sostienen estas posiciones, y por lo general evito citar a autores adventistas. Al hacerlo, deseo enfatizar que me preocupan los temas, no los individuos. No deseo aparecer como alguien que ataca a los hermanos y hermanas de la Iglesia Adventista con quienes puedo tener una perspectiva diferente.
- 8 Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (traducido por John H. Marks; OTL; Philadelphia: Westminster, 1961), 57. De manera similar, Marsha M. Wilfong, "Human Creation in Canonical Context: Genesis 1:26-31 and Beyond", en *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (editado por William P. Brown y S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), 47, sostiene que "la humanidad es, en efecto, el eje que mantiene unida a la creación". Bruce A. Ware, "Male and Female Complementarity and the Image of God", en *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood* (editado por Wayne A. Grudem; Wheaton, Ill.: Crossway, 2002), 72, señala siete indicadores textuales internos clave de que la creación del "hombre" (su traducción de *ha'adam*, aunque yo prefiero traducirlo como "humanidad") fue "el pináculo de la obra creadora de Dios": (1) solo después de que crea al "hombre", Dios dice que la creación es "buena en gran manera" (Gén 1:31); (2) la creación del "hombre" es introducida de manera diferente que todas las otras creaciones, con la declaración deliberativa divina personal "Hagamos" (1:26); (3) el Dios único usa el plural "nosotros" en el momento en que él crea (singular) al "hombre", que es plural ("varón y hembra"); (4) la frase "imagen de Dios" es usada tres veces en la narrativa de la creación (1:26-27), y solamente en referencia a la creación del "hombre"; (5) el término especial *bar'a* —"crear"— es usado tres veces (1:27) en referencia a la creación del "hombre"; (6) el "hombre" (como varón y hembra) recibe el dominio sobre todos los demás seres creados que hay sobre la tierra (1:26, 28), lo que indica la autoridad mayor y prioridad que posee el "hombre"; y (7) solo la creación del "hombre" como varón y hembra es expandido y desarrollado aún más en el relato de la creación de Génesis 2.
- 9 Véase Richard M. Davidson, "Biblical Anthropology and the Old Testament" (III Conferencia Bíblica Internacional, Jerusalén [Israel], 16 de junio de 2012), 2-17, que se puede consultar si se lo solicita al autor a davidson@andrews.edu.
- 10 Por un reconocimiento de que *tselem* enfatiza algo más concreto y *demut* algo abstracto, véase por ej., Porteous, "Image of God", 684-5; y von Rad, *Genesis*, 57-58. W. Randall Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism* (CHANE 15; Leiden: E. J. Brill, 2003), 117-176 (resumido en 165-6), ofrece razones para rechazar otras sugerencias relacionadas con *tselem* y *demu*: de que los dos términos son usados en forma indistinta e intercambiable; de que no describen dos tipos diferentes de relación; de que la "semejanza" simplemente refuerza el primer término "imagen", o es usada para "mitigar, debilitar, atenuar o limitar la fuerza de la primera ('imagen)"; de que cualquiera de los términos carece en sí mismo de contenido semántico específico; de que los dos términos son en esencia sinónimos.
- 11 Ilona N. Rashkow, *Taboo or Not Taboo: Sexuality and Family in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2000), 61.
- 12 Note que cuando Elena de White menciona "imagen", habla en primer lugar de la "aparición externa", y cuando usa el término "semejanza", se refiere en primer lugar al "carácter", sin excluir los demás aspectos de cualquiera de los términos. Véase también su paráfrasis de este parecido, que denomina "facultades morales" y "capacidades físicas": Después de citar Génesis 1:26, 27, escribe: "El Señor creó las facultades morales del hombre y sus capacidades físicas. Todo en él era un trasunto de Dios mismo" (*El instructor de la juventud*, 20 de julio de 1899 [*Mensajes selectos*, t. 3, 150]).
- 13 En este trabajo, me permito usar el término "liderazgo" en lugar de "primacía", que destaca la "cabeza", dado que el significado del término "cabeza" (en especial como lo encontramos en los escritos de Pablo) se ha convertido en una cuestión de disputas y confusión dentro del debate actual sobre el estatus de los sexos en las Escrituras. Se puede hallar apoyo adicional para la utilización de este término en la sección "Introducción" de Ronald W. Pierce y Rebecca Merrill Groothuis, en *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (editado por Ronald W. Pierce y Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 15-16 (y en todo el libro).
- 14 Helmut Thielicke, *The Ethics of Sex* (New York: Harper & Row, 1964), 7.
- 15 Gerhard Hasel, "The Meaning of 'Let Us' in Gen 1:26," *AUSS* 13 (1975): 58-66; la cita aparece en la página 64.
- 16 Jiří Moskala, "Toward Trinitarian Thinking in the Hebrew Scriptures," *JATS* 21 (2010): 258; véase su crítica de las otras perspectivas en 249-259.
- 17 Hasel, "The Meaning of 'Let Us'", 65.
- 18 Von Rad, *Genesis*, 60.
- 19 Dan B. Allender and Tremper Longman, III, *Intimate Allies: Rediscovering God's Design for Marriage and Becoming Soul Mates for Life* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1995), 80. Por una discusión sensible de las implicaciones de este principio de conformación creativa de la relación matrimonial, véase *ibíd.*, 73-125.
- 20 Véase Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Jerusalem: Magnes, 1961-1964), 1:58, por una paráfrasis de Génesis 1:29-30: "Tienes permiso para hacer uso de las criaturas vivientes y su servicio, tienes la autorización para ejercer poder sobre ellas, de manera que puedas promover tu subsistencia; pero no debes tratar la fuerza de vida que en ellas hay en forma descuidada, y matarlos para comer su sangre; tu dieta será los alimentos vegetales".
- 21 Véase, por ej., Victor P. Hamilton, *Handbook on the Pentateuch* (Grand Rapids: Baker, 1982), 41-42, por una discusión adicional de este punto, que compara la narrativa de la creación bíblica con el *Enuma elish* y la Épica de Atrahasis.
- 22 Véase Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990), 135; y Middleton, *The Liberating Image*, 26-27, 206-212.
- 23 Rebecca Merrill Groothuis, *The Feminist Bogeywoman: Questions and Answers about Evangelical Feminism* (Grand Rapids: Baker, 1995), 27. Cf. Edward Noort, "The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions", en *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (editado por Gerard P. Luttikhuisen; Themes in Biblical Narrative 3; Leiden: E. J. Brill, 2000), 9: "Génesis 1:27 apunta al credo de que la separación en hombre y mujer pertenece a la creación desde el comienzo. No existe una prioridad. Ni el hombre ni la mujer tienen allí una posición dominante".
- 24 En este trabajo, evitamos por lo general el uso de la terminología

- "ontología" u "ontológico", en ambos casos, porque existe una confusión en la discusión moderna sobre el significado preciso de esta terminología, y también (y lo que es más importante) porque esta terminología no parece tener una correlación satisfactoria con la intención del escritor bíblico del Antiguo Testamento.
- 25 Raymond C. Ortlund Jr., "Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1-3", en *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (editado por John Piper y Wayne Grudem; Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), 97-98. Cf. Ware, "Male and Female Complementarity", 84: "Debemos resistir el movimiento actual en la traducción de la Biblia que suele traducir el término 'adam' con el término totalmente de género no específico 'ser humano' [...]. Esto ignora la implicación de que Dios intentó, y que transmite el masculino genérico 'hombre', a saber, que la mujer posee su naturaleza humana común solamente por medio de la naturaleza anterior del hombre". Así también opina Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 34-36.
 - 26 Véase DCH 1:123-129, que define 'adam' como "ser humano, humanidad, personas, persona individual, humanos", pero evita el término "hombre", a menos que sea para referirse al primer ser humano Adán. Cf. la discusión y la bibliografía en Victor P. Hamilton, "adam", *NIDOTTE* 1:262-266; y Walter Vogels, "Man and Woman: Their Dignity, Mutuality and Fidelity in Marriage: A Biblical Perspective (Gen 1-3)", *BibH* 23 (1997): 216-218.
 - 27 Véase en especial Kevin Giles, *The Trinity and Subordinationism: The Doctrine of God and the Contemporary Gender Debate* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002), 145-155, por numerosos ejemplos a lo largo de la historia de la iglesia que ilustran esta perspectiva "tradicional" dominante desde poco después de los tiempos del Nuevo Testamento, lo que incluye citas de figuras tales como Tertuliano, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, el Martín Lutero temprano, John Calvino, John Knox, William Gouge y Roberto Bolton (Puritanos), Matthew Henry, Jonathan Edwards, John Wesley, Charles Hodge y Adam Clarke. Véase también John A. Phillips, *Eve: The History of an Idea* (New York: Harper and Row, 1984), *passim*; y Kristen E. Kvam, et al. (editores), *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1999), *passim*.
 - 28 Esta perspectiva, que efectúa una clara distinción entre Génesis 1 y 2, fue popular entre la "primera ola" de feministas de fines del siglo XIX. Véase, por ej., Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible* (New York: European Publishing Co., 1895, 1898; reimpresión, Boston: Northeastern University Press, 1993), 20-21. También es una perspectiva común entre las feministas liberales contemporáneas, quienes consideran que Génesis 1 es igualitario y Génesis 2 jerárquico; por ej., Anne Gardner, "Genesis 2:4b-3: A Mythological Paradigm of Sexual Equality or of the Religious History of Pre-Exilic Israel?" *SJT* 43 (1990): 1-18. Muchos conservadores que defienden las jerarquías y la sumisión también enfatizan la diferencia entre lo que denominan igualmente "ontológica" en Génesis 1 y la jerarquía "funcional" en Génesis 2. Véase, por ej., Ronald B. Allen y Beverly Allen, *Liberated Traditionalism: Men and Women in Balance* (Portland, Ore.: Multnomah, 1985), 89-117; Mary A. Kassian, *Women, Creation and the Fall* (Westchester, Ill.: Crossway, 1990), 13-20; Susan T. Foh, "A Male Leadership View: The Head of the Woman is the Man", en *Women in Ministry: Four Views* (editado por Bonniel Clouse y Robert G. Clouse; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989), 72-73; George W. Knight III, "The New Testament Teaching on the Role Relationship of Male and Female with Special Attention to the Teaching/Ruling Functions in the Church", *JETS* 18 (1975): 83-84; *idem*, *The Role Relationship of Men and Women: New Testament Teaching* (Chicago: Moody Press, 1985), 7-9; Richard N. Longenecker, "Authority, Hierarchy, and Leadership Patterns in the Bible", en *Women, Authority and the Bible* (editado por Alvera Mickelsen; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986), 66-67; y Aubrey Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood: Understanding Masculinity and Femininity from God's Perspective* (Grand Rapids: Kregel, 1996), 21-62.
 - 29 Carl F. Keil y Franz Delitzsch, *The Pentateuch: Three Volumes in One*, traducido por James Martin; t. 1 de *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes* (reimpresión, Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 3:89.
 - 30 Por una discusión de esta construcción, véase especialmente James Muilenburg, "Form Criticism and Beyond", *JBL* 88 (1969): 9-10; cf. Mitchel Dahood, *Psalms* (3 tomos; AB 16-17A; Garden City: Doubleday, 1965-1970), 1:5; y Phillis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", *JAR* 41 (1973): 36.
 - 31 Muilenburg, "Form Criticism and Beyond", 9.
 - 32 Trevor Dennis, *Sarah Laughed: Women's Voices in the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1994), 13. Génesis 2:7 y 2:21b-22 contienen 16 palabras hebreas para describir la creación del hombre y de la mujer respectivamente.
 - 33 Esto ya es reconocido por John L. McKenzie, "The Literary Characteristics of Genesis 2-3", *TS* 15 (1954): 559: "La creación de la mujer es el clímax hacia el cual tiende toda la narrativa que la precede [...]. La narrativa trata a la mujer como igual y como socia del hombre. Esta característica no aparece en ninguna historia del Antiguo Cercano Oriente".
 - 34 Mary Corona, "Woman in Creation Story", *Jeev* 21 (1991): 98-99. Esa referencia en primer lugar al hombre y entonces a la mujer no implica en consecuencia una comprensión patriarcal del liderazgo masculino sobre la mujer, postura que es apoyada aún más al efectuar una comparación con el relato del primer matrimonio en el relato paralelo acadiano, la Épica de Atrahasis (la copia existente es del siglo XVII a.C.). Por lo general, se reconoce que en la sociedad patriarcal de la antigua Mesopotamia, la sumisión de la esposa al marido excedía la del antiguo Israel. Véase especialmente Sophie Lafont, "Femmes, droit et justice dans l'antiquité orientale: Contributions à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien" (OBO 165; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), *passim*. Resulta instructivo que en la descripción del primer matrimonio, y en otras partes de la Épica donde se mencionan ambos géneros, es la mujer la que es mencionada en primer lugar, y el hombre en segundo. Véase Bernard F. Batto, "The Institution of Marriage in Genesis 2 and in Atrahasis", *CBQ* 62 (2000): 627. Richard Hess extrae la importante conclusión: "Esto indica que la secuencia de la creación del hombre y la mujer no posee significación para las implicaciones de la visión de la sociedad o las presuposiciones respecto de la jerarquía" (Richard S. Hess, "Equality with and without Innocence: Genesis 1-3", en *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* [editado por Ronald W. Pierce y Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004], 85-86).
 - 35 Carl P. Cosaert, "Paul, Women, and the Ephesian Church: An Examination of 1 Timothy 2:8-15", trabajo preparado para la Comisión de Estudio de la Teología de la Ordenación, Baltimore (Maryland), 22-24 de julio de 2013.
 - 36 Véase Richard M. Davidson, "Corporate Solidarity in the Old Testament" (trabajo inédito, revisado en diciembre de 2004), que se puede consultar si se lo solicita al autor a davidson@andrews.edu.
 - 37 Esta es la frase acuñada por Sakae Kubo, *Theology and Ethics of Sex* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1980), 19.
 - 38 Cf. Joy Elasky Fleming, *Man and Woman in Biblical Unity: Theology from Genesis 2-3* (Old Tappan, N.J.: Christians for Biblical Equality, 1993), 6: "Está claro que el hombre necesitaba conocer las reglas del juego durante el intervalo anterior a la llegada de la mujer [...]. Esto no implicaba necesariamente alguna superioridad de su parte, sino solo que necesitaba oír la orden tan pronto como se hiciera presente en el Edén".
 - 39 John Calvino, *Commentary on Genesis* (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), 217-218.
 - 40 David J. A. Clines, "What Does Eve Do to Help? And Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1-3", en *What Does*

- Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (editado por David J. A. Clines; Sheffield: JSOT Press, 1990), 25-48.
- 41 Éxodo 18:4; Deuteronomio 33:7, 26, 29; Salmos 20:3 [en inglés, v. 2]; 33:20; 70:6 [en inglés, v. 5]; 89:20 [en inglés, v. 19]; 115:9, 10, 11; 121:1, 2; 124:8; 146:5; Oseas 13:9.
- 42 Isaías 30:5; Ezequiel 12:14; Daniel 11:34.
- 43 En un provocador artículo, R. David Freedman sostiene que la palabra hebrea 'ezer deriva etimológicamente de la fusión de dos raíces semíticas, 'zr, "salvar, rescatar" ygzr "ser fuerte", y en Génesis 2 se hace referencia a este último: La mujer es creada, al igual que el hombre, "con un poder (o fortaleza) superior a la de los animales" ("Woman, A Power Equal to Man", *BAR* 9, no. 1 [Enero/Febrero 1983]: 56-58).
- 44 Corona, "Woman in Creation Story", 99.
- 45 Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 118.
- 46 BDB, 617. Lo mismo afirma Noort en "The Creation of Man and Woman", 12-13, quien examina la frase 'ezer kenegdo y concluye que "significa en este caso estimulación mutua, ayudándose mutuamente como iguales" (13).
- 47 Freedman, "A Power Equal to Man", 56-58. Freedman destaca que en el hebreo mishnaico o rabínico, *keneged* significa claramente "igual", y a la luz de diversas líneas de evidencias filológicas bíblicas, sostiene contundentemente que la frase 'ezer *kenegdo* en esta ocasión debería ser traducida como "un poder igual a él".
- 48 Cassuto, *Genesis*, 1:128.
- 49 Cf. Judy L. Brown, *Women Ministers according to Scripture* (Minneapolis, Minn.: Christians for Biblical Equality, 1996), 19: "Si Adán es mejor que Eva en virtud de que le proveyó de un hueso, entonces la tierra es mejor que Adán por haberle brindado el polvo. El polvo y el hueso fueron simplemente materias primas en las manos de la fuente verdadera de la vida, Aquel de quien Adán y Eva recibieron su existencia".
- 50 Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978), 101.
- 51 Samuel Terrien, "Toward a Biblical Theology of Womanhood", en *Male and Female: Christian Approaches to Sexuality* (editado por Ruth T. Barnhouse y Urban T. Holmes III; New York: Seabury, 1976), 18; cf. *idem*, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia: Fortress, 1985), 12: "La utilización del verbo 'construir' en el caso de la mujer implica una apreciación intelectual y estética de su cuerpo, el equilibrio de sus formas, y los volúmenes y las proporciones de su figura".
- 52 El argumento de Pablo, que afirma que "el hombre no proviene de la mujer, sino la mujer del hombre" (1 Cor. 11:8) no contradice la interpretación que aquí se presenta. Véase el estudio de Teresa Reeve.
- 53 Claus Westermann, *Genesis 1-11* (Minneapolis: Augsburg, 1974), 230.
- 54 Raymond F. Collins, "The Bible and Sexuality", *BTB* 7 (1977): 153. Puede ser que el idioma sumerio conserva el recuerdo de la relación cercana entre la "costilla" y la "vida", porque el mismo carácter sumerio *ti* significa tanto "vida" como "costilla". Véase Samuel N. Kramer, *History Begins at Sumer* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), 146. Esto no quiere decir, sin embargo, que el detalle de la costilla de Génesis 2 se haya originado en la mitología sumeria. El relato de la creación en Génesis 2 y el mito sumerio en el que aparece el juego de palabras entre "la dama de la costilla" y "la dama que da vida" ("Enki and Ninhursag: A Paradise Myth", traducido por S. N. Kramer [*ANET*, 37-41]), no tienen prácticamente nada en común.
- 55 Trible, "Depatriarchalizing", 37. Cf. Mary Phil Korsak, "Hebrew Word Patterns Retained in English in Genesis 2:4b-3:24", *ACEBT* 15 (1996):16: "'Side' expresses man/woman equality".
- 56 Citado en Stuart B. Babbage, *Christianity and Sex* (Chicago: InterVarsity, 1963), 10. Una declaración similar también es atribuida a otros escritores, lo que incluye a los primeros Padres de la Iglesia.
- 57 Walter Brueggemann, "Of the Same Flesh and Bone (Gen 2:23a)", *CBQ* 32 (1970): 540. Por ejemplos bíblicos de este uso, véase especialmente Génesis 29:14; Jueces 9:2-3; 2 Samuel 5:1; 19:13; cf. Job 2:5; y Salmos 102:5. Samuel Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia: Fortress, 1985), 13, señala que estos textos se refieren a "un vínculo psíquico de lealtad dentro de una alianza".
- 58 Véase, por ej., Thomas R. Schreiner, "Women in Ministry", en *Two Views on Women in Ministry* (editado por James R. Beck and Craig L. Blomberg; Grand Rapids: Zondervan, 2001), 206-209.
- 59 Los ejemplos bíblicos que se suelen citar para apoyar la perspectiva oriental de la asignación de un nombre como la demostración del ejercicio propio del derecho soberano sobre una persona, incluyen pasajes tales como 2 Reyes 23:34; 24:17; Daniel 1:7. Cf. R. Abba, "Name", *IDB* 3:502. Esta tesis ha sido desafiada en un penetrante artículo de George W. Ramsey, "Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?" *CBQ* 50 (1988): 24-35. Ramsey examina los principales textos donde se afirma que el otorgamiento de un nombre indica control o autoridad sobre la persona nombrada, y muestra que "en lugar de pensar en la asignación de un nombre como un *determinador* de la esencia de la entidad, los hebreos consideraban esta práctica como comúnmente *determinada* por las circunstancias. La asignación del nombre es *resultado* de eventos acaecidos" (34, el énfasis es del autor). Por ejemplo, el cambio de los nombres de un individuo por parte de los reyes no israelitas no puede ser normativo del pensamiento hebreo (y estos no cuentan con la fórmula/terminología típica de asignación del nombre). Resulta muy significativo que Agar nombra a Dios (Gén. 16:13) usando la típica fórmula de asignación de un nombre. Por cierto, esto no implica su control/dominio sobre la divinidad. Una vez más, en Génesis 26:17-21, Isaac nombra los pozos de agua, aun cuando renuncia a su autoridad sobre ellos. En Génesis 2, cuando el hombre nombra a los animales, una vez más "resulta más apropiado comprender este como un acto de *discernimiento* sobre alguna característica de estas criaturas, una esencia que ya había sido establecida por Dios" (*ibid.*, 34-35). Por una evaluación similar de las evidencias, véase también Rick R. Marrs, "In the Beginning: Male and Female (Gen. 1-3)", en *Essays on Women in Earliest Christianity* (editado por Carroll D. Osburn; dos tomos; Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2:17-18; y Carol A. Newsom, "Common Ground: An Ecological Reading of Genesis 2-3", en *The Earth Story in Genesis* (editado por Norman C. Habel y Shirley Wurst; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 66.
- 60 Ramsey, "Name-Giving", 34 (énfasis del autor). Por una discusión adicional, véase *ibid.*, 32-34.
- 61 El mismo punto es reafirmado en Génesis 3, donde se describe que esta igualdad/mutualidad fue quebrantada en forma reciente. Mary Leith observa que "Al revertir los aspectos negativos de la maldición divina sobre Adán y Eva, llegamos a los aspectos positivos perdidos del Edén, y el mundo que Dios concibió en un principio [...]. Al leer en sentido inverso [desde Génesis 3:16], podemos detectar la mutualidad temprana entre el hombre y la mujer, una relación armoniosa expresada por Génesis 2:23 [...]. La armonía de la relación se hace evidente aún sin el argumento filológico de que las palabras hebreas designan a Eva como la 'ayuda y socia' de Adán (Génesis 2:18) no implican subordinación" (Mary Joan Winn Leith, "Back to the Garden", *BR* 18, no. 2 [Abril 2002]: 10, 46).
- 62 J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (segunda ed.; Biblical Seminar 12; Sheffield: JSOT, 1991), 37.
- 63 Hess, "Equality with and without Innocence", 88.
- 64 *Ibid.*, 87.

- 65 Paul Borgman, *Genesis: The Story We Haven't Heard* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 26.
- 66 Jacques B. Doukhan, *The Literary Structure of the Genesis Creation Story* (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 5; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1978), 47, señala "el uso del pasivo (*niphal*, *pual*) que transmite la idea de una intervención desde afuera, es decir Dios, quien es aún el único 'otro' (por el uso bíblico del pasivo para referirse a Dios, véase Levítico 13:7; Lucas 5:20)". Por una discusión adicional del pasivo divino en las Escrituras, véase Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University, 1975), 127-128; y Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (traducido por D. M. G. Stalker; dos tomos; New York: Harper and Row, 1962), 1:247-248, 261-262. Por otras líneas de evidencia que contradicen que en Génesis 2:23 la asignación de un nombre a la mujer por parte del hombre implicaba autoridad, en contraste con la autoridad que conlleva la asignación de nombre a los animales en Génesis 2:19-20, véase especialmente Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 99-100; Gerhard Hasel, "Equality from the Start: Woman in the Creation Story", *Spectrum* 7 (1975): 23-24; y Fleming, *Man and Woman*, 14-15.
- 67 No existe un consenso general entre los estudiosos respecto de la etimología de estas palabras. Algunos etimólogos han sugerido que 'ish (hombre) tiene en su raíz la idea de "fortaleza", y que 'ishah (mujer) se basa en la idea del sexo "más débil", lo que podría implicar que el hombre tenía que ser el protector-proveedor de la mujer, pero esto no tiene una connotación de liderazgo de parte del hombre y de sumisión de parte de la mujer. Piense tan solo en las personas famosas e importantes que tienen guardaespaldas más fuertes que ellas que son sus protectores, pero que sin embargo no poseen autoridad o liderazgo sobre esas personas destacadas. Está claro que la intención del relato del Génesis al vincular este par de palabras por medio de una etimología (popular pero inspirada) es enfatizar la comunión mutua y el carácter común del hombre y de la mujer.
- 68 Véase Karl Barth, *The Doctrine of Creation* (traducido por J. W. Edwards et al.; cuatro tomos; tomo 3 de *Church Dogmatics*, editado por G. W. Bromiley y T. F. Torrance; Edinburgh: T & T Clark, 1958), 2:291; Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 100.
- 69 Véase Ramsey, "Name-Giving", 35, n. 38, quien señala que en Génesis 3:20, el narrador deja en claro que Adán no está tratando de determinar el destino de Eva (es decir, ejercer autoridad sobre ella), porque en ese caso habría dicho: "Ella será la madre de todos los vivientes". En su lugar, el narrador informa una vez más lo que Adán ya discierne como verdad: "Ella fue [*haytah*] la madre de todos los vivientes".
- 70 He coleccionado más de cincuenta importantes estudios eruditos que llegan a esta conclusión. Una muestra de los análisis más importantes de Génesis 2 (así como de Génesis 1 y de los diversos argumentos en favor de la jerarquía del liderazgo masculino y la subordinación femenina) incluyen: Phyllis A. Bird, "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts", en *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* (editado por Kari Elisabeth Borresen; Oslo: Solum Forlag, 1991), 11-31; *idem*, "Bone of My Bone and Flesh of My Flesh", 521-533; Linda L. Belleville, *Women Leaders and the Church: Three Crucial Questions* (Grand Rapids: Baker, 2000), 96-103; Gilbert G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says About a Woman's Place in Church and Family* (Grand Rapids: Baker, 1985), 21-37; Brown, *Women Ministers according to Scripture*, 17-34; Corona, "Woman in Creation Story", 95-106; Dennis, *Sarah Laughed*, 8-18; Fleming, *Man and Woman*, 3-17; Mary J. Evans, *Woman in the Bible: An Overview of All the Crucial Passages on Women's Roles* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), 11-17; Stanley Grenz con Denise Muir Kjesbo, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), 160-165; Rebecca Merrill Groothuis, *Good News for Women: A Biblical Picture of Gender Equality* (Grand Rapids: Baker, 1997), 121-139; Mary Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 84-117; Gretchen Gaebelein Hull, *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home* (Old Tappan, N.J.: Revell, 1987), 152-183; Martín Lutero (tardío), *Lectures on Genesis: Chapters 1-5*, 138, 200-203; Marrs, "In the Beginning", 11-12, 18-22, 31-32; Alvera Mickelsen, "An Egalitarian View: There is Neither Male nor Female in Christ", en *Women in Ministry: Four Views* (editado por Bonnidell Clouse y Robert G. Clouse; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989), 181-187; John H. Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), 15-18; Ramsey, "Name-Giving", 24-35; Alberto Soggin, "The Equality of Humankind From the Perspective of the Creations Stories in Genesis 1:26-30 y 2:9, 15, 18-24", *JNSL* 23 (1997): 21-33; Ada Besancon Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry* (Nashville, Tenn.: Nelson, 1985), 20-29; Lee Anna Starr, *The Bible Status of Woman* (New York: Revell, 1926; reimpression, New York: Garland, 1987), 17-26; Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Women* (Philadelphia: Westminster, 1979), 75-78; Terrien, *Till the Heart Sings*, 7-17; Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 72-105; *idem*, "Depatriarchalizing", 35-40; Ruth A. Tucker, *Women in the Maze: Questions and Answers on Biblical Equality* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992), 33-42; Vogels, "Man and Woman", 205-227; *idem*, "It Is Not Good that the 'Mensch' Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her", *EgT* 9 (1978): 9-35; y Erich Zenger, "Die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau: Eine Lesehilfe für die sogenannten Paradies- und Sündenfallgeschichten Gen 2,4b-3,24", *BK* 58 (2003): 14.
- 71 Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, 41.
- 72 Por una visión general sobre el tema, véase especialmente Gerhard Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology", *EvQ* 46 (1974): 81-102; cf. Cassuto, *Genesis*, 1:7-177, *passim*; and Noort, "The Creation of Man and Woman", 8-10.
- 73 Algunos pueden creer que esta yuxtaposición de términos, "complementariedad igualitaria", es un oxímoron. Pero no estoy dispuesto a renunciar a la palabra "complementarios" ante aquellos que la usan para describir los roles del liderazgo masculino y la sumisión femenina como ordenanza de la creación. Lo que entiendo como la perspectiva bíblica de las relaciones igualitarias entre el esposo y la esposa es también así de "complementaria", dado que reconoce las diferencias entre los sexos en general y entre las partes individuales de la pareja, sin plantear por ello en la creación una relación entre las partes que implique un papel de liderazgo/sumisión entre el hombre y la mujer. Encuentro sumamente útil la definición de complementariedad que brinda Hyun Chul Paul Kim ("Gender Complementarity in the Hebrew Bible", en *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept and Theological Perspective*, t. 1, *Theological and Hermeneutical Studies* [editado por Wonil Kim et al.; Studies in Antiquity and Christianity; Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000], 268: "El término 'complementariedad' [...] implica una idea de la relación de dos partes diferentes que comparten necesidades, interdependencia y respeto mutuos. Este término tiene que ser distinguido de la connotación de una relación jerárquica de dos partes en la que una queda subordinada a la otra. Por el contrario, es usado para incluir las ideas de mutualidad, equilibrio e igualdad, al mismo tiempo que mantiene el carácter y las peculiaridades únicas de cada parte, en lugar de una homogeneidad". Por un apoyo adicional y descripción recientes de la terminología de "complementariedad sin jerarquía", véase especialmente Pierce y Groothuis, "Introduction", 16-17 (y todo el libro *Discovering Biblical Equality*). Por una descripción popularizada de este concepto, véase, por ej., H. Dale Burke, *Different by Design: God's Master Plan for Harmony between Men and Women in Marriage* (Chicago: Moody, 2000), 19-51.
- 74 Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 110.
- 75 Werner Neuer, *Man and Woman in Christian Perspective* (traduci-

- do por Gordon J. Wenham; Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), 70.
- 76 Esto se opone al énfasis principal del Concilio sobre la Hombría y la Femenidad Bíblicas, representado especialmente por Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*; Piper y Grudem (editores), *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*; y Saucy y Ten Elshof (editores), *Women and Men in Ministry*. Por una crítica (tanto a partir de las Escrituras como de las ciencias sociales) del intento de establecer papeles fijos para los hombres y las mujeres a partir de Génesis 1-2 y el resto de las Escrituras, véase especialmente Mary Stewart Van Leeuwen, *Gender and Grace: Love, Work & Parenting in a Changing World* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990); e *idem.*, *My Brother's Keeper: What the Social Sciences Do (and Don't) Tell Us About Masculinity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002). Lo que puede afirmarse con certeza es que en estos capítulos iniciales de la Biblia no existe una diferenciación de sexos que le brinde al hombre una autoridad de liderazgo sobre la mujer.
- 77 George W. Knight III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women* (Grand Rapids: Baker, 1977).
- 78 Giles, *Trinity and Subordinationism*, 180.
- 79 *Ibid.*, 181.
- 80 *Ibid.*, 182.
- 81 *Ibid.*
- 82 *Ibid.*
- 83 Paul B. Petersen, "Trinitarian Equality and 'Eternal Subordination of the Son': A Revival of an Anti-Trinitarian Heresy?" Trabajo inédito, Mayo 2013, 10-11.
- 84 *Ibid.*
- 85 *Ibid.*, 190-1.
- 86 Algunos han tratado de expandir esta subordinación hasta el tiempo en que Cristo asumió la función de mediador entre la infinitud y la finitud al momento de la creación, en parte sobre la base de mi estudio de Proverbios 8:30-31: "Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity", *Journal of the Adventist Theological Society* 17, no. 1 (Primavera 2006): 33-54. Sin embargo, en ese artículo, dejo en claro que la función de mediador del Cristo preencarnado no fue de subordinación al Padre. Esto queda evidente, por ej., cuando Cristo aparece ante los seres humanos a lo largo de todo el Antiguo Testamento como el "Ángel del Señor"; no se anuncia a sí mismo como enviado por el Padre, sino que habla plenamente a partir de su propia autoridad. Aunque el Cristo preencarnado parece haber tomado la forma (no la naturaleza) de un ángel con el propósito de revelar el "principio Emanuel" de "Dios con nosotros", es decir, la immanencia de la Deidad, y si bien Aquel que llamamos el Padre representaba la trascendencia, y el Espíritu representaba la omnipresencia de la Deidad, las tres Personas de la Deidad seguían siendo plenamente iguales, y ninguna estaba subordinada a la otra.
- 87 La mayoría de los comentaristas bíblicos a lo largo de los siglos han entendido que este versículo se refiere a la institución del matrimonio. Excepciones notables a esta perspectiva tradicional incluyen a Hermann Gunkel, en el innovador comentario basado en la historia de las formas que realizó sobre Génesis y titulado precisamente *Genesis* (HKAT 1, no. 1; tercera edición; Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1910), 13, 41. Gunkel vio en Génesis 2:24 como una etiología, que explica la atracción sexual mutua del hombre y la mujer como el anhelo de los dos, que en un principio habían sido uno (andrógino), para llegar a ser uno una vez más. Otra excepción es Westermann, *Genesis*, 1: 232, que sostiene que Génesis 2:18-24 se refiere a "la comunidad personal entre el hombre y la mujer en su sentido más amplio" y "no se interesa con el fundamento de algún tipo de institución, sino con el evento primigenio" y, por lo tanto, "no está refiriéndose al matrimonio como institución para engendrar descendientes, sino de la comunidad del hombre y la mujer como tales". Un estudio reciente de Batto,
- "The Institution of Marriage in Genesis 2 and in *Atrahasis*", 621-631, sostiene energicamente que "Este debate sobre la pregunta si el autor de Génesis 2:18-25 concibe la institución del matrimonio o no puede quedar establecido ahora de manera afirmativa, sobre la base de las evidencias comparativas, hasta el momento ignoradas, del mito mesopotámico de *Atrahasis*" (623). Batto repasa las ahora ampliamente reconocidas evidencias de que si bien existen diferencias significativas entre el relato de Génesis 2 y la Épica de *Atrahasis*, a pesar de ello, el flujo estructural básico de los dos relatos se encuentra en paralelo. Pasa entonces a mostrar de qué manera en el paralelo estructuralmente equivalente de Génesis 2:18-24 con la Épica de *Atrahasis*, existe en esta última una referencia a las "reglamentaciones para la raza humana", enfocándose específicamente en la institución del matrimonio. De esta manera, concluye Batto, el narrador de Génesis 2:18-24, por cierto tuvo la intención de que el vers. 24 fuera el equivalente de las "reglamentaciones para la raza humana" de *Atrahasis*, "es decir, como una ley universal que regula la conducta normativa de los sexos dentro de la comunidad del matrimonio" (629); y al igual que en *Atrahasis*, el narrador de Génesis 2 está "planteando que la institución del matrimonio está basada en el diseño mismo de la creación" (631).
- 88 Robert B. Lawton, "Genesis 2:24: Trite or Tragic?" *JBL* 105 (1986): 98. Véase *ibid.*, 97-98, donde se presentan evidencias adicionales que apoyan esta conclusión. Véase también Sawyer, *God, Gender and the Bible*, 24: "La primera pareja brinda el modelo de la ciudadanía normativa en la teocracia según se propone en la primera historia de la Biblia". Cf. Marrs, "In the Beginning", 22.
- 89 Terrien, *Till the Heart Sings*, 14-15, señala correctamente que "en el Antiguo Cercano Oriente y en la mayoría de las demás culturas, el linaje patriarcal prevalecía de tal manera que el vínculo primario de solidaridad era el deber de un hombre hacia sus antepasados en general y hacia sus progenitores en particular. Honrar al padre y a la madre era la obligación más sagrada de responsabilidad social (Éxodo 20:12; Deuteronomio 5:16). En contraste dramático", continúa diciendo Terrien, el autor de Génesis 2 "incomoda escandalosamente, y hasta revierte asombrosamente ese principio tan arraigado de moralidad tribal. En contra de las culturas del ambiente que lo rodeaba", el autor hebreo "declara sin ambages que la primera lealtad del hombre es hacia su mujer".
- 90 Véase, por ej., Deuteronomio 10:20; 11:22; 13:4; Josué 22:5; 23:8; 2 Samuel 20:3; 2 Reyes 18:6.
- 91 Expreso mi agradecimiento a uno de mis estudiantes de posgrado, Kenneth Bergland, por el uso que él sugirió de los términos "simétrico" y "asimétrico", así como el de "jerarquía inversa" dentro de este contexto, y por sus útiles perspectivas respecto de la sumisión mutua que implican los términos tales como "unirse" o "pegarse" en Génesis 2:24. Véase su trabajo inédito titulado "Rereading Gender in Eden with the Language of Fallen Humanity", 28 de abril de 2013.
- 92 Por un resumen de unas 17 líneas de evidencias intertextuales de esta conclusión, véase Richard M. Davidson, "Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium", *JATS* 11, nos. 1 & 2 (Primavera-Otoño 2000): 108-111; por una lista más extensa de treinta líneas de evidencias bíblicas, véase *idem.*, *Song for the Sanctuary: SDA Textbook* (Silver Spring, Md.: Instituto de Investigaciones Bíblicas de la Iglesia Adventista, de edición próxima), cap. 6 (se puede solicitar una copia borrador pidiéndolo a davidson@andrews.edu). Véase también Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (Londres: SPCK, 1991), 68-103; G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God (NSBT 17)*; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 66-80; Meridith G. Kline, *Kingdom Prologue* (South Hampton, Mass.: Gordon-Conwell Theological Seminary, 1989), 31-32, 54-56; Eric Bolger, "The Compositional Role of the Eden Narrative in the Pentateuch" (tesis doctoral, Trinity Evangelical Divinity School, 1993); William J. Dumbrell, *The End of the Beginning* (Homebush, New South Wales: Lancer, 1985),

- 35-76; Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken, 1979), 12-13; Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston Press, 1985), 142-145; S. Dean McBride Jr., "Divine Protocol: Genesis 1:1-2:3 as Prologue to the Pentateuch", en *God Who Creates* (editado por William P. Brown y S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids: Eerdmans 2000), 11-15; Donald W. Parry, "Garden of Eden: Prototype Sanctuary", en *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* (editado por Donald W. Parry; Salt Lake City, Utah: Deseret, 1994), 126-151; Terje Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (CBET 25; Leuven, Belgium: Peeters, 2000), 111-138; y Gordon J. Wenham, "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story", Proceedings of the World Congress of Jewish Studies 9 (1986): 19-25; reimpresso en "I Studied Inscriptions from before the Flood": *Ancient Near Eastern, Literary and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (editado por Richard S. Hess y David T. Tsumara; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994), 399-404.
- 93 Por una discusión de la función previa al pecado del santuario celestial como lugar de alabanza y adoración, y su retorno a esa función primaria cuando termine el Gran Conflicto, véase R. Davidson, *Song for the Sanctuary*, cap. 5.
- 94 Véase Davidson, "Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity", 33-54.
- 95 Hamilton, *Genesis*, 171.
- 96 Antes de la caída, los seres humanos también recibieron la función de "guardar" el Edén (presumiblemente, debido al hecho de que Satanás, el querubín celestial caído, estaba merodeando por el Edén), pero después de la caída perdieron esa función, que es transferida al "querubín guardián" en el portal de entrada al Edén (Génesis 3:24).
- 97 Claus Westermann, *Creation* (Londres: SPCK, 1974), 96. Véase también Walter Brueggemann, *Genesis* (IBC 1; Atlanta: John Knox, 1982), 49: "La escena [Gén 3:8-24] se convierte en una prueba". Triple, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 117, comenta asimismo sobre esta escena: "Dios llega a ser el fiscal en la corte legal". Cf. Marrs, "In the Beginning", 27-28, quien describe Génesis 3:8-13 como un "juicio" y un "veredicto", seguido de una "sentencia" en Génesis 3:14-19; y Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood*, 99, quien resume la escena de los vv. 14-19 de la siguiente manera: "Como fiscal, Dios examina a los dos acusados, quienes reconocen de mala gana algún tipo de culpa, aunque la transfieren a otros. Entonces Dios pasa del papel de fiscal al de juez, y pronuncia la sentencia final".
- 98 Uno podría dividir esta perspectiva (y algunas de las que le siguen) en dos subcategorías, que consisten en una versión crítica liberal y una versión evangélica conservadora de esa postura. Los estudiosos críticos liberales tienden a usar los términos "supremacía" y "subordinación" para describir el estatus relativo de Adán y Eva respectivamente, sosteniendo que en la comprensión del narrador, existía una *jerarquía ontológica* ordenada por la divinidad entre ambos sexos. Por otro lado, la mayoría de los evangélicos conservadores que abrazan esta postura, aducen una igualdad del estatus ontológico entre Adán y Eva al momento de la creación, pero proponen que el texto presenta una *jerarquía funcional* ordenada por la divinidad (el término que prefieren es el de una relación "complementaria"), que consiste en las funciones de liderazgo masculino (o "primacía" o "conducción", como prefieren decir los que apoyan la complementariedad) y la sumisión femenina respectivamente. Para el propósito de este trabajo, me enfoco principalmente en el debate adventista, que sigue en gran medida los contornos del debate evangélico conservador, y usa los términos "liderazgo" y "sumisión". Por una discusión de las perspectivas críticas liberales, véase el análisis más completo de este tema que llevo a cabo en *Flame of Yahweh*, 60-80.
- 99 Según esta perspectiva, la *waw* en *wehu'* es coordinativa ("y") y la *qal* imperfecta de *mashal* (*yimshol*) es un futuro descriptivo ("él se enseñoreará de ti"). En apoyo a esta postura, John Calvino, por ejemplo, ve la posición de la mujer antes de la caída como de "sujeción liberal y bondadosa"; después de la caída, ella es "arrojada a servidumbre"; aun así, ella aún desea lo que su marido desea (*Commentary on Genesis* [Grand Rapids: Eerdmans, n.d.], 1:172). El comentario de Keil y Delitzsch presenta de manera similar la postura original del hombre y la mujer como un señorío/subordinación arraigada en la estima y el amor mutuos, pero sostiene que después del pecado, la mujer posee "un deseo colindante con la enfermedad", y el esposo ejerce un "dominio despótico" sobre su esposa (*The Pentateuch*, 1:103). H. C. Leupold, en su *Exposition of Genesis* (Columbus, Ohio: Wartburg Press, 1942), 172, describe un anhelo mórbido de parte de la mujer después de la caída, que a menudo "asume una forma pervertida, inclusive al punto de la ninfomanía". John Skinner habla del "deseo [de la mujer] que la torna en esclava dispuesta del hombre" (*A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* [segunda edición; ICC 1; Edinburgo: T&T Clark, 1930], 82). Véase también Ronald B. Allen y Beverly Allen, *Liberated Traditionalism: Men and Women in Balance* (Portland, Ore.: Multnomah, 1985), 117-128; Thomas Finley, "The Relationship of Woman and Man in the Old Testament", en *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (editado por Robert L. Saucy y Judith K. Ten Elshof; Chicago: Moody, 2001), 58-61; Wayne Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004), 37-40, 108-110; Mary A. Kassian, *Woman, Creation and the Fall* (Westchester, Ill.: Crossway, 1990), 21-30; Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood*, 63-112; Robert Saucy, "The Negative Case Against the Ordination of Women", en *Perspectives on Evangelical Theology: Papers from the Thirtieth Annual Meeting of the Evangelical Theological Society* (editado por Kenneth S. Kantzer y Stanley N. Gundry; Grand Rapids: Baker, 1979), 280; Michael F. Stitzinger, "Genesis 1-3 and the Male/Female Role Relationship", GTJ 2 (1981): 38-43; y Clarence J. Vos, *Woman in Old Testament Worship* (Amsterdam: Judels and Brinkman, 1968), 19-27.
- 100 Según esta interpretación, la *waw* en *wehu'* es adversativa ("pero") y la *qal* imperfecta del *mashal* (*yimshol*) es prescriptiva ("él tiene que enseñorearse de ti"). Esta perspectiva es sostenida de manera más plena por Susan T. Foh, "What is the Woman's Desire?" WTJ 37 (1975): 376-383 (cf. *idem*, *Women and the Word of God* [Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979], 68-69). Una postura similar asume, por ej., Samuele Bacchiocchi, *Women in the Church: A Biblical Study on the Role of Women in the Church* (Berrien Springs: Biblical Perspectives, 1987), 79-84; Collins, "What Happened to Adam and Eve?" 36-39; y James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 218-219. Cf. Walter Vogels, "The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3,16b)", *Bib* 77 (1996): 197-209, quien de manera similar describe Génesis 4:7 como una experiencia negativa —el pecado como un animal salvaje agazapado esperando a su presa— si bien él interpreta que es descriptiva y no prescriptiva como es el caso de Foh y de otros. Por una crítica de la perspectiva de Foh, véase especialmente Stitzinger, "Genesis 1-3 and the Male/Female Role Relationship", 23-44.
- 101 Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in the Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1980), 35. Clark no descarta esto como posibilidad, pero favorece con más fuerza la primera perspectiva. Esta tercera interpretación fue también la perspectiva de Tomás de Aquino en *Summa theologiae* 1a.92.1, 2 (véase *Man Made to God's Image* [1a. 90-102] [t. 13 de *St. Thomas Aquinas Summa theologiae: Latin Text, English Translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary*; traducido por Edmond Hill; 60 tomos; New York: McGraw-Hill, 1964], 34-41), quien sostuvo que ya antes de la caída existía una subordinación de la mujer (*subjectio oeconomica vel civilis*) que estaba destinada a la ventaja y el bienestar de la mujer (*ad . . . utilitatem et bonum*), y esto fue reafirmado después de la caída. (Por una discusión plena de la

- perspectiva de Tomás de Aquino sobre la naturaleza y función de la mujer, véase especialmente Kari Elisabeth Borresen, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas* [traducido por Charles H. Talbot; Washington, D.C.: University Press of America, 1981], *passim*). De manera similar, Ambrosio, *De Paradiso*, 72, en *St. Ambrose: Hexameron, Paradise, and Cain and Abel* (traducido por John J. Savage; t. 42 de *The Fathers of the Church*, editado por Roy J. Deferran; New York: Fathers of the Church, 1961), 350: “La servidumbre, por lo tanto, de este tipo es un don de Dios. Por lo tanto, el cumplimiento de esta servidumbre tiene que ser considerada como una bendición”. Véase también Irvin A. Busenitz, “Woman’s Desire for Man: Genesis 3:16 Reconsidered”, *GTJ* 7 (1986): 203-212 (quien en general se muestra de acuerdo con esta perspectiva, pero no está de acuerdo en que el pecado de la mujer consistió en liberarse del liderazgo que le brindaba su marido).
- 102 De las decenas de importantes estudios que proponen esta postura, véase especialmente Belleville, *Women Leaders in the Church*, 96-108; Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, 39-58; Brown, *Women Ministers according to Scripture*, 35-61; Evans, *Woman in the Bible*, 17-21; Fleming, *Man and Woman*, 19-42; Grenz, *Women in the Church*, 165-169; Groothuis, *Good News for Women*, 138-144; Patricia Gundry, *Woman Be Free! The Clear Message of Scripture* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), 60-63; Fritz Guy, “The Disappearance of Paradise”, en *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women* (editado por Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart; Langley Park, Md.: Team Press, 1995), 137-153; Hayter, *The New Eve in Christ*, 102-117; Hess, “Equality with and without Innocence”, 79-95; Spencer, *Beyond the Curse*, 29-42; Starr, *The Bible Status of Woman*, 27-53; Tribble, *God and the Rhetoric of Human Sexuality*, 105-139; Tucker, *Women in the Maze*, 43-54; y Mary Stewart Van Leeuwen, *Gender and Grace: Love, Work and Parenting in a Changing World* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1990), 42-51.
- 103 Esta postura es apoyada, por ej., por el Martín Lutero tardío, *Lectures on Genesis: Chapters 1-5* (traducido por George V. Schick; t. 1 de *Luther’s Works*; editado por Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1958), 137-138, 202-203: “Si Eva hubiera persistido en la verdad, ella no solo habría estado sujeta al gobierno de su esposo, sino que también habría sido socia de ese gobierno que ahora es completamente una cuestión masculina” (203); “La esposa fue hecha sujeta al hombre por la Ley que fue dada después del pecado” (138); “Eva ha sido colocada bajo el poder de su esposo, ella que en el pasado era libre y, como copartícipe de todos los dones de Dios, no era en aspecto alguno inferior a su esposo. Este castigo también es consecuencia del pecado original” (202). Por una discusión adicional sobre las perspectivas del Lutero temprano y tardío, véase especialmente Mickey Leland Mattox, “*Defender of the Most Holy Matriarchs*”: *Martin Luther’s Interpretation of the Women of Genesis in the Enarrations in Genesis, 1535-45 (SMRT 92)*; Leiden: E. J. Brill, 2003), 29-33, 67-108. Otros propulsores más recientes de esta postura incluyen a Francis A. Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1975), 93-94; y Theodorius C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (segunda edición; Oxford: Blackwell, 1970), 399.
- 104 Por ej., Otwell, *And Sarah Laughed*, 18, 197-198; John J. Schmitt, “Like Eve, Like Adam: *mšl* in Gen 3:16”, *Bib* 72 (1991): 1-22; Kowalski Wojciech, “Female Subjection to Man: Is It a Consequence of the Fall?” *African Ecclesial Review* 35 (1993): 274-287. Una sugerencia alternativa es propuesta por Robert I. Vasholz, “‘He (?) Will Rule Over You’: A Thought on Genesis 3:16”, *Presb* 20 (1994): 51-52, quien sostiene que el pronombre masculino *hu’* debería ser traducido como “eso” y no “él”, dado que se refiere no al marido sino al “deseo” de la mujer (su capacidad de afecto) que se enseñoreará o prevalecerá por sobre su anticipo del sufrimiento. Esta sugerencia es criticada más abajo.
- 105 Tribble acaso exagera cuando afirma: “Teóloga, ética, hermeneuta y rabina, se expresa con claridad y autoridad” (*God and the Rhetoric of Sexuality*, 110). No obstante, su punto principal está en lo cierto. Y bien puede también estar en lo cierto cuando señala que la adición que hace Eva a la frase “ni lo tocaréis” muestra su capacidad hermenéutica de “construir un cerco alrededor de la Torá”, al igual que los exégetas rabínicos posteriores, con el propósito de garantizar la obediencia a esta (*ibid.*).
- 106 Hess, “Equality with and without Innocence”, 89.
- 107 Prefiero esta interpretación, en lugar de ver a Eva como la locuaz iniciadora, y a Adán como el observador silencioso (en contra de lo que afirma en *God and the Rhetoric of Sexuality*, 110-113). La frase hebrea de Génesis 3:6 “dio también a su marido *con ella* [*im-mah*]” no implica que Adán estaba allí junto al árbol; note la clarificación de esta preposición en la respuesta de Adán a Dios (Gén. 3:12): “La mujer que me diste para que esté conmigo [*im-madi*]”, lo que muestra que se refiere a su asociación y no a su proximidad de ubicación en un momento determinado. Esta interpretación parece estar implícita en la última parte de 3:12: “Ella me dio del árbol, y yo comí”. Si Adán hubiera estado presente y escuchado toda la conversación entre Eva y la serpiente, es probable que al defenderse, habría involucrado a la serpiente además de la mujer. De manera similar, el testimonio de la mujer en 3:13 (“La serpiente me engañó”) también podría haberse aplicado a Adán (él también habría sido engañado) en caso de que él hubiera estado presente personalmente frente al árbol y junto a Eva. Véase también Elena G. White, *Patriarcas y Profetas*, 39.
- 108 *Ibid.*, II, 12.
- 109 En contra de esta postura se encuentra, por ejemplo, Ortlund, “Male-Female Equality and Male Headship”, 107-108; Schreiner, “Women in Ministry”, 209. No niego la posibilidad de que se aproximaran en primer lugar a Adán, dado que él era el “padre” y la “cabeza representativa” de toda la raza humana, según lo analizamos más arriba. No obstante, también he señalado más arriba que Eva era la “madre” y muy probablemente la “cabeza correpresentativa” de toda la raza humana. De cualquier manera, la primacía representativa no jerárquica de Adán no significaba una relación jerárquica respecto de su esposa.
- 110 Afolarin Ojewole, “The Seed in Genesis 3:15: An Exegetical and Intertextual Study” (tesis doctoral, Andrews University, 2002), 98.
- 111 Hess, “Equality with and without Innocence”, 89-90. Por el punto esencial de los argumentos de este párrafo, me siento endeudado de manera particular con Hess (*ibid.*) y con Brown, *Women Ministers*, 45-46.
- 112 Borgman, *Genesis*, 27. Lo que se pierde, sigue diciendo Borgman, queda clarificado en el vers. 16: “La esposa tiene ahora que someterse al señorío de su esposo. Esta es parte de la ‘maldición’”. La interpretación de este versículo es explorada más abajo.
- 113 Westermann, *Creation*, 96.
- 114 Véase la discusión en Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York: Oxford University Press, 1988), 99.
- 115 Beverly J. Stratton, *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2-3 (JSOT Sup 208)*; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 208, ha observado correctamente: “Los nombres genéricos ‘hombre’ y ‘mujer’ usados a lo largo de todo el texto indican que el castigo de 3:16 se aplica a todas las mujeres. El narrador relata la historia como si este versículo describiera la intención actual, si no la original, de Dios para las mujeres como grupo”.
- 116 Muchos estudiosos reconocen solo un castigo para la serpiente, uno para la mujer, y uno para el hombre, y de allí que a menudo se toma el paralelismo de Gén. 3:16ab como el castigo (mayor dolor y sufrimiento al momento de tener hijos), y 3:16cd es tomado como una descripción, no una prescripción penal, de condiciones posteriores al pecado (Véase, por ej., Busenitz, “Genesis 3:16 Reconsidered”, 206-208). Sin embargo, parece quedar claro que el hombre recibe más de un castigo (por más que todos estén

- interrelacionados): dolor/trabajo duro en sus emprendimientos agrarios (vers. 17b, 19a); tener que hacer frente a las espinas y cardos y tener que pasar a comer las hierbas del campo (vers. 18); y un regreso eventual al polvo al momento de la muerte (vers. 19b). De manera similar, la mujer recibe una sentencia múltiple pero interrelacionada: mayor dolor para dar a luz, y una nueva función de sumisión voluntaria al liderazgo de siervo de su esposo. Lo que es más, aunque se podría decir que la primera parte del juicio divino sobre Eva y Adán se ocupa de las funciones que serán su preocupación primordial (dar a luz, en el caso de la mujer, y proveer para las necesidades físicas de la familia, en el caso del hombre), aun así, ambas sentencias culminan en castigos que se amplían hasta incluir tanto al hombre como a la mujer. Tanto Adán como Eva regresarán al polvo de la tierra cuando mueran; y tanto Adán como Eva experimentarán un cambio en sus funciones, para pasar de igualitarios a una de liderazgo/sumisión. Por argumentos adicionales a favor de más de un castigo en cada una de las maldiciones/juicios, véase Jerome T. Walsh, "Genesis 2:4b-3:24: A Synchronic Approach", *JBL* 96 (1977): 168-169 (Walsh sostiene que cada parte recibe dos castigos: uno de ellos está relacionado con una función esencial de la vida, y el otro con una relación, y para cada uno de los casos, los dos castigos están involucrados entre sí).
- 117 En contra de la postura de Vasholz en "He (?) Will Rule Over You", 51, el pronombre masculino *hu'* tiene como antecedente el masculino *'ishék* "tu marido", y no el femenino *teshuqatek*, "tu deseo". Es el marido el que "regirá" y no el deseo de la mujer. Aunque Vasholz señala correctamente algunas excepciones en Génesis a la regla general de que el pronombre masculino concuerda en género con su antecedente, en este versículo hay un sustantivo masculino natural ("tu marido") que precede inmediatamente al pronombre masculino, y no parece muy creíble sugerir que la regla general de que concuerda con el género es quebrantada en este caso. El paralelo más sólido que sugiere Vasholz, Génesis 4:7, colapsa bajo la explicación que ofrece Joachim Azevedo (que se resume más abajo), dado que este último versículo no viola la regla de concordancia de género.
- 118 Algunos estudios han intentado en los últimos tiempos (véase la perspectiva seis más arriba) traducir *mashal* como "ser como", en lugar de "regir, enseñorear", pero esto enfrenta insuperables obstáculos léxicos, gramaticales y contextuales. Es verdad que (según la nomenclatura del BDB) la raíz *mashall* en el *nip'al* quiere decir "ser como, similar", pero en Génesis 3:16, la raíz *mashal* está en el *qal*. Tanto el *mashall*, "usar un proverbio", como el *mashallll*, "regir, enseñorear" aparecen en el *qal*, pero el contexto de Génesis 3:16 parece excluir claramente la idea de "usar un proverbio" (*mashallll*). De que en este pasaje el propósito es usar el *mashallll*, "regir, enseñorear", es confirmado por el uso de la preposición *be*, la proposición normal que sigue a un *mashallll* (cf. BDB, 605), y por otras términos hebreos para referirse a regir, gobernar, restringir (*malak*, *radah*, *shala*, *'aar*, etc.), y jamás son usados con *mashall* o *mashallll*. No se debería permitir que los argumentos basados mayormente en el significado de cognados del Antiguo Cercano Oriente invaliden el contexto, la gramática, la sintaxis y el uso bíblicos. Las sugerencias respecto de la proyección al pasado del significado "regir, enseñorear" dentro de la narrativa de la caída por parte de una redacción posterior, bajo la influencia de un cognado egipcio, aunque atrayente, descansan lamentablemente en la especulación, y carecen de apoyo textual. De la misma manera, la traducción sugerida por Dennis, "ser irresistible", no puede ser defendida como significado de *mashal* (*Sarah Laughed*, 25), a la luz de las evidencias léxicas comparativas.
- 119 Skinner, *Genesis*, 53.
- 120 Véase, por ej., 2 Samuel 23:3; Proverbios 17:2; Isaías 40:10; 63:19; Zacarías 6:13. Véase Robert D. Culver, "*mashal III*, rule, have dominion, reign", *TWOT* 1: 534: "*mashal* suele ser traducido como 'regir, enseñorear', pero la naturaleza precisa de esa acción es tan diversa como las situaciones reales en las que se presenta la acción o estado así determinado". Le siguen ejemplos específicos que apoyan esta declaración. Nótese, por ej., que el primer uso de *mashal* en las Escrituras se hace en referencia a las dos grandes lumbreras creadas por Dios (Génesis 1:16), que tenían que "dominar" (*Tanach*; New Jewish Version) el día y la noche. Por una discusión adicional de *mashal* con un sentido positivo aquí en Génesis 3:16, así como en otras partes del Antiguo Testamento, véase Othmar Keel, "Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schopfung und Sündenfall", *Orientierung* 39 (1975): 75.
- 121 Véase, por ej., Jueces 8:23; Isaías 40:10; Miqueas 5:1; Zacarías 6:13; 9:10.
- 122 Hurley (*Man and Woman*, 216-219) ha reconocido con gran percepción de qué manera en cada uno de los juicios divinos de este capítulo se pronuncia una bendición además de una maldición. Muchas personas de las tradiciones cristianas conservadoras (lo que incluye a adventistas del séptimo día) sostienen que en medio de la maldición sobre la serpiente aparece una bendición velada en el *Protoevangelium* (primera promesa del evangelio) de Génesis 3:15: "La contienda entre Satanás y la simiente de la mujer llega a su punto culminante en la muerte de Cristo" (Hurley, *Man and Woman*, 217; cf. Walter C. Kaiser Jr., *Toward an Old Testament Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1978], 35-37, y Ojewole, "The Seed in Genesis 3:15", *passim*, por evidencias bíblicas en favor de esta interpretación tradicional, en contraste con la tendencia de la crítica moderna de ver aquí tan solo una referencia etiológica). De manera similar, en la maldición del suelo y el "trabajo duro" que es el castigo de Adán, hay al mismo tiempo una bendición en la que Dios promete que el suelo seguirá dando su fruto, y que el hombre todavía podrá comer de él. Asimismo, el término *ba'bur* empleado en el vers. 17 probablemente signifique "por causa de", como lo expresan algunas versiones, y no "como resultado de", como lo traducen otras, en vista de que el significado de "como resultado de" ya ha sido expresado por *ki* más al comienzo del versículo. El suelo es maldecido "por tu causa [de Adán]", es decir, la maldición es para beneficio de Adán. Aunque no fue resultado del pecado de Adán, también tiene que ser considerada como una disciplina que se ha vuelto necesaria por su pecado, para restringir la indulgencia del apetito y la pasión, para desarrollar hábitos de dominio propio. Según el texto bíblico, era parte del gran plan de Dios para que el hombre se recuperara de la ruina y la degradación del pecado.
- 123 Cassuto, *Genesis*, 1:163.
- 124 Clines, *Theme of the Pentateuch*, 63-64.
- 125 Otwell, *Sarah Laughed*, 18, sostiene convincentemente de que aquí se sigue la estructura normal del paralelismo hebreo, dado que Génesis 3:16a y b están en paralelo y 3:16c y d también lo están. Dado que los dos primeros miembros paralelos de este versículo duplican el contenido respecto de dar a luz, "podemos esperar [...] que él 'se enseñoreará de ti' es un paralelo de 'tu deseo será para tu marido'". El argumento de Otwell se ve fortalecido por el uso de la *waw* conjuntiva, que sirve para unir el vers. 16a-b con c-d, y que se traduce mejor como "asimismo".
- 126 Véase BDB, 1003; Victor P. Hamilton, "*teshuqah*", *TWOT* 2: 913; David Talley, "*teshuqah*", *NIDOTTE* 4: 341-342.
- 127 Adrien Janis Bledstein, "Was Eve Cursed? (Or Did a Woman Write Genesis?)" *BRev* 9, no. 1 (Febrero 1993): 42-45, quien traduce erróneamente el sustantivo "deseo" (*teshuqah*) como un adjetivo ("deseable"), sobre la base de enmienda conjetural del texto masorético, algo que no hallo convincente.
- 128 En contra de los argumentos tempranos (primera ola) del feminismo, representados, por ej., por Katherine C. Bushnell, *God's Word to Women* (Londres: Women's Correspondence Bible Class, 1912; reimpresión, Mossville, Ill.: God's Word to Women Publishers, 1990), lecciones 16-19 (sin paginación), quien siguió la traducción de las versiones más antiguas (Septuaginta, de Teodoción, Peshitta, Pentateuco Samaritano, Latín Antiguo, Sahídica y Boháidica,

Copta y Etiópica). Cf. Starr, *The Bible Status of Women*, 28-29. Parece estar claro que estas versiones antiguas están leyendo *teshubah* (“regreso”) en esos pasajes en lugar de leer *teshuqah*. No existe una buena razón para abandonar el texto masorético por una comprensión equivocada del texto hebreo que cometieron las versiones antiguas. Por una discusión adicional, véase Roland Bergmeier, “Zur Septuagintaübersetzung von Gen 3:16”, *ZAW* 79 (1967): 77-79; Cassuto, *Genesis*, 1: 166; Hamilton, *Genesis*, 201; Talley, *NIDOTTE* 4: 341-342.

- 129 Busenitz (“Genesis 3:16 Reconsidered”, 208-212) presenta sólidas razones de por qué Cantares 7:11 [10 TE] y no Génesis 4:7 (el otro lugar donde aparece el término *teshuqah*) debería ser el pasaje predominante para aclarar cuál es el sentido del término en Génesis 3:16. Es necesario reconocer un contexto completamente diferente entre Génesis 3:16 y 4:7, y reconocer la oscuridad del significado en este último pasaje. Busenitz resume (211): “Otorgar a Génesis 4:7 en su oscuridad una función determinativa para interpretar Génesis 3:16 sin permitir la claridad de Cantares 7:10 [11 TE] de penetrar el proceso exegético es abandonar el discernimiento y la corrección hermenéuticos”. J. M. Sprinkle se muestra de acuerdo: “El ‘deseo’ (*teshuqah*) que una mujer tiene por su marido (Génesis 3:16) es acaso la atracción o las ansias (como en Cantares 7:10 [TM 7:11]) que la lleva a contraer matrimonio a pesar de las consecuencias de dar a luz con dolor y de la dominación masculina (en desacuerdo con Foh, 376-83, quien interpreta como ‘el deseo de la mujer de dominar’ a su esposo sobre la base del uso de *teshuqah* en Génesis 4:7)” (Joe M. Sprinkle, “Sexuality, Sexual Ethics” (Dictionary of the Old Testament: Pentateuch [ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003], 742). Véase también Belleville, *Women Leaders and the Church*, 106; y Fleming, *Man and Woman in Biblical Unity*, 40.

Al mismo tiempo, y en oposición a las afirmaciones de los que ven una connotación negativa de *teshuqah* en Génesis 4:7, un penetrante artículo de Joachim Azevedo, “At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7”, *BN* 100 (1999): 45-59, defiende una interpretación de este pasaje en la cual el uso de *teshuqah* es positivo, de esta manera, en armonía básica con el uso que se le da en Génesis 3:16 (si bien no se encuentra la connotación sexual en el “deseo” de Génesis 4:7, como en los otros dos pasajes donde se refiere específicamente a las relaciones entre el hombre y la mujer). Azevedo señala los serios problemas lingüísticos de la traducción/interpretación tradicional, y sostiene que debe preferirse la perspectiva minoritaria a lo largo de la historia de la interpretación: Dios está allí aludiendo a las prerrogativas positivas del derecho a la primogenitura de Caín, que no estaría en peligro de perder si su conducta fuera la que debía ser. El antecedente de los pronombres masculinos que aparecen como sufijo en *teshuqto*, “tu deseo”, y *timshol-bo*, “se enseñoreará de ti, dominará” no es *khatta’t* (que suele ser traducido como “pecado”) que es femenino, sino Abel (el antecedente nominativo masculino más cercano, y aquel a quien está dirigido el enojo de Caín en los versículos previos, acaso porque había perdido el estado de la primogenitura al no cumplir con el ritual prescripto, según lo señala Gordon J. Wenham, Génesis 1-15 [WBC 1; Waco, Tex.: Word, 1987], 102). Asimismo, la palabra *khatta’t*, en este contexto de sacrificio ritual, debería ser traducida como “ofrenda por el pecado” o, mejor aún, “ofrenda por la purificación”, y no “pecado” (según está implícito en la traducción de la Septuaginta, y como lo señala Jacob Milgrom, Levítico 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary [AB 3; Garden City, N.J.: Doubleday, 1991], 253, en relación con esa palabra en un contexto similar relacionado intertextualmente en Levítico). El participio masculino *robets*, “yacer, descansar, reposar”, brinda mayores evidencias del contexto sacrificial en este caso, señalando el género masculino del animal sacrificial masculino que se requería para la ofrenda de la purificación, como se expresa en Levítico 4:4, 23. La expresión *lappetakh* “a la puerta” ofrece una vez más un contexto sacrificial de culto, en referencia a la puerta guardada por el querubín a la entrada del Paraíso, donde los humanos pecadores

tenían que traer sus sacrificios, en paralelo a los numerosos usos de *petakh* en la Torá para describir la puerta del Tabernáculo. Al reunir los diversos hilos de esta exégesis, Azevedo, 59, brinda la siguiente traducción contextual de Génesis 4:7b: “una ofrenda de purificación [un animal masculino de sacrificio] yace a la puerta [del Edén], y para ti será su [de Abel] deseo, y tú dominarás [una vez más como primogénito] sobre él [tu hermano]”. Esta interpretación, apoyada por numerosas líneas de evidencia señaladas por Azevedo a partir de la gramática, la sintaxis, el contexto, las versiones antiguas (la Septuaginta), los idiomas semejantes, la estructura literaria, el análisis del discurso, y los paralelos antiguos del Cercano Oriente, parece verosímil, y es consecuente con la interpretación positiva de *teshuqah* en Génesis 3:16 y Cantares 7:11 (en inglés, v. 10).

- 130 Sobre la base tan solo de una palabra, no es posible determinar con exactitud (como lo expresa James Barr y otros) cuál es el alcance de “deseo” de la esposa por el marido que aquí está implícito. De manera similar al uso que se le da en el Cantar de los Cantares (que en realidad constituye un comentario del pasaje de Génesis, véase el cap. 13 más abajo), donde se describe el deseo de Salomón por la sunamita, *teshuqah* sin duda incluye un deseo sexual (véase, por ej., Sprinkle, “Sexuality”, 742). Asimismo, y de manera similar a Génesis 4:7 (que constituye un paralelo gramatical de Génesis 3:16), con el “deseo” de Abel por su hermano primogénito Caín, podría incluir un sentido de dependencia y respeto. En teoría, también podría incluir un deseo maternal o instinto por niños que podría consumir una relación con su marido, aunque, como lo señalo más abajo, el texto enfatiza que su deseo será para su marido, no para sus hijos. Lo que quiero decir aquí es que en Génesis 3:16, lo más probable es que *teshuqah* tenga una connotación positiva y no negativa, así como en Cantares 7:11 (vers. 10 en inglés) (y acaso también en Génesis 4:7, las únicas veces que aparece este término en la Biblia hebrea).
- 131 Véase, por ej., las versiones en inglés NASB y RSV/NRSV.
- 132 Nótese que el “deseo” de la mujer es para su marido, no para los hijos, como algunos buscan interpretar este versículo.
- 133 Me resulta útil la terminología de “jerarquía correctiva” utilizada por Gilbert Bilezikian con relación a un modo temporario de estructura de la iglesia local para el establecimiento de nuevas iglesias, “dado que procurar establecer su identidad corporativa bajo la conducción de un liderazgo directivo” (*Community 101: Reclaiming the Local Church as Community of Oneness* [Grand Rapids: Zondervan, 1997], 181). No obstante, en Génesis 3:16, veo que Dios prescribe esta “jerarquía correctiva” para la situación del hogar con el propósito de facilitar la armonía y la unidad, mientras que apunta todo el tiempo al ideal edénico anterior a la caída de la igualdad.
- 134 El modelo hermenéutico de “movimiento redentor” ha hallado su defensor más elocuente en William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001); *idem*, “A Redemptive-Movement Hermeneutic: The Slavery Analogy”, en *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (editado por Ronald W. Pierce y Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 382-400. En su libro *Women and Homosexuals*, Webb busca desarrollar criterios intraescriturales de permanencia en su análisis cultural de diversas leyes y prácticas bíblicas. Muchas de sus perspectivas resultan útiles, pero encuentro que su punto más débil es que no llega a reconocer el criterio absoluto y primario de la permanencia como las normas establecidas por Dios al momento de la creación; él enumera sus criterios “base en la creación original” como números 6 y 7 de los criterios propuestos, y cataloga a estos criterios como tan solo “moderadamente persuasivos”. Sobre este punto de debilidad, estoy de acuerdo con la crítica de Wayne Grudem, “Should We Move Beyond the New Testament to a Better Ethic? An Analysis of William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*”, *JETS* 47 (2004): 315-316,

- que muestra que los puntos de relatividad cultural que Webb afirma hallar en la narración de la creación (al igual que Adán y Eva, todos deberían practicar la agricultura como ocupación, solo deberían usar métodos de transporte terrestres, deberían practicar la primogenitura, y jamás deberían ser solteros) no son en efecto enseñados como normativos en Génesis 1-2. Encuentro que Grudem está en lo correcto en su evaluación de los criterios de Webb que se ocupan de la creación: “Webb no logra demostrar que en el Jardín del Edén anterior a la caída había componentes culturalmente relativos” (*ibíd.*, 326, la cursiva es de él). Según mi perspectiva, más prometedores que los numerosos, complejos (y en ocasiones problemáticos) criterios de permanencia transcultural, se encuentra la hermenéutica de análisis cultural que reconoce el diseño divino al momento de la creación original como la norma última, con todas las subsiguientes leyes y prácticas prescriptas o afirmadas por Dios que forman parte de su programa redentor que lleva a la humanidad de regreso al paradigma edénico. Esta hermenéutica de “creación-caída-redención” está siendo desarrollada por Alexandru Breja; véase “A Biblical Approach to Transcultural Analysis” (trabajo presentado en el encuentro anual de la Sociedad Teológica Evangélica, Atlanta, Ga., Noviembre 2003) y “The Meaning and Theological Implications of *chuqqim lo tobim* (‘leyes que no eran buenas’) en Ezequiel 20:25” (trabajo presentado en el encuentro anual de la Sociedad Teológica Evangélica, San Antonio, Tex., Noviembre 2004).
- 135 Utilizo de manera intencional el término “líder siervo”, antes que “primacía” o “señorío” al enmarcar esta séptima posición, porque el segundo término ha llegado a tener una carga semántica que implica un elemento de “autoridad sobre”, algo que no encuentro en el mandato bíblico de Génesis 3:16.
- 136 Gerhard F. Hasel, “Equality from the Start: Woman in the Creation Story”, *Spectrum* 17, no. 2 (1975): 26.
- 137 Mientras presidía un departamento de mi Seminario, vi la designación divina de liderazgo en Génesis 3:16 un tanto parecida a mi función como director del departamento. En todas las comisiones —al menos en las constituidas después de la caída— se necesita que haya un facilitador (el “presidente” de la comisión), y en una comisión de números iguales tiene que existir alguna forma para quebrar un empate de votos. Así es que Dios ha designado al marido como facilitador y “quebrador de empates”, a fin de conservar la unión y preservar la armonía del hogar, esa “comisión de dos integrantes”. El presidente (al menos en mi Departamento de Antiguo Testamento) no tiene poder de controlar a los miembros del departamento; es el primero entre iguales con la tarea nada envidiable de hacer todo el trabajo que permita el desempeño normal del departamento. Así también el marido, como el “primero entre iguales” en el hogar, como parece implicarlo Génesis 3:16, es el “primero”: primero en decir “Lo siento”, primero en ofrecerse para sacar la basura y hacer otras tareas desagradables, primero en asumir la responsabilidad si algo sale mal. Como lo expresa Allender y Longman III (*Intimate Allies*, 165, 192): “El marido tiene que ser el primero en sangrar en favor de la persona que ha sido llamado a proteger: su esposa [...]. Ser la cabeza es liderar al sacrificarse en primer lugar por aquellos a quienes ha sido llamado a servir”. Al mismo tiempo, así como una comisión funciona mejor por consenso y puede rara vez o que nunca sea necesario que el presidente de la comisión quiebre un voto empatado dado que los miembros sirven juntos en unión armoniosa (escribo ahora como un ex presidente de departamento que tuvo el privilegio de trabajar con miembros de esa naturaleza), así también el liderazgo del marido acaso tenga que ser ejercido en raras ocasiones (en el sentido de “quebrar el empate” o buscar la sumisión de la esposa).
- 138 A lo largo del Antiguo Testamento, se hace evidente en la descripción de las relaciones entre el hombre y la mujer que existen funciones igualmente compartidas del trabajo que llevan a cabo los hombres y las mujeres, tales como ser pastores de ovejas, cocinar (cf. Jacob, Esaú y Abrahán preparan alimentos), etc. Por un desarrollo de este punto crucial tanto en Génesis 1-3 como más allá y también en las ciencias sociales, véase esp. Van Leeuwen, *Gender y Grace*, e *ídem.*, *My Brother’s Keeper*, *passim*.
- 139 Véase, por ej., Elena G. White, *Spirit of Prophecy*, t. 4, 322; *Comentario bíblico adventista*, t. 7, 490, 491, 985; *Mensajes selectos*, t. 1, p. 400.
- 140 Westermann, *Creation*, 95.
- 141 Stuart B. Babbage, *Sex and Sanity: A Christian View of Sexual Morality* (Philadelphia: Westminster, 1965).
- 142 Véase, por ej., Schaeffer, *Genesis*, 105-106. Muchos adventistas y otros cristianos conservadores ven aquí una referencia tipológica a la cobertura espiritual (el manto de justicia) que provee la muerte del Sustituto, el Cordero Mesíasico de Dios.
- 143 Por una discusión adicional de esta evidencia, véase R. Davidson, “Cosmic Metanarrative”, 108-111, e *ídem.*, *Song for the Sanctuary*, cap. 6.
- 144 Nótese que el vínculo intertextual significativo está hecho con la convergencia de ambos términos en un solo contexto, no solo en su aparición por separado.
- 145 Robert A. Oden Jr., *The Bible Without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It* (San Francisco: Harper and Row, 1987), 92-105 (este es el cap. 3, titulado “Grace or Status? Yahweh’s Clothing of the First Humans”). Oden examina el uso de las dos palabras hebreas clave “vestir” (*labash*, *hip’il*) y “túnica/manto” (*ketonet*), ambos en las Escrituras y literatura del Antiguo Cercano Oriente, y muestra de qué manera estos términos son empleados en forma periódica en contextos de marcado de estatus. Véase, por ej., Isaías 22:21 (vers. 20 en español), donde Dios marca el estatus de Eliaquim al vestirlo.
- 146 Jacques B. Doukhan, “Women Priests in Israel: A Case for Their Absence”, en *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (editado por Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 36. Se necesita ser consciente de la naturaleza de los principios hermenéuticos de intertextualidad en las Escrituras para ser plenamente sensible a esta identificación.
- 147 *Ibíd.*, 37.
- 148 Otwell, *And Sarah Laughed*, 72. Cf. Erhard S. Gerstenberger, *Yahweh the Patriarch: Ancient Images of God and Feminist Theology* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 1996), *passim*; y Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (Woman and History 1; New York: Oxford University Press, 1986), *passim*.
- 149 Véase el análisis de estas áreas de preocupación en Hurley, *Man and Woman*, 33-42. Otwell, *And Sarah Laughed*, 32-37, 143-146, muestra que en cada una de estas áreas participaba toda la familia, si bien el padre como líder en ejercicio de la familia tenía la responsabilidad formal.
- 150 Véase la evaluación que hace Elena G. White del patriarcado: “En la antigüedad el padre era el jefe y el sacerdote de su propia familia, y ejercía autoridad sobre sus hijos, aun después de que estos tenían sus propias familias. Sus descendientes aprendían a considerarlo como su jefe, tanto en los asuntos religiosos como en los seculares. Abraham trató de perpetuar este sistema patriarcal de gobierno, pues tenía a conservar el conocimiento de Dios. Era necesario vincular a los miembros de la familia, para construir una barrera contra la idolatría tan generalizada y arraigada en aquel entonces. Abraham trataba por todos los medios a su alcance de evitar que los habitantes de su campamento se mezclaran con los paganos y presenciaran sus prácticas idólatras; pues sabía muy bien que la familiaridad con el mal iría corrompiendo insensiblemente los sanos principios. Ponía el mayor cuidado en excluir toda forma de religión falsa y en hacer comprender a los suyos la majestad y gloria del Dios viviente como único objeto del culto.
- “Fue un sabio arreglo, dispuesto por Dios mismo, el aislar a su pueblo, en lo posible, de toda relación con los paganos, para hacer de él un pueblo separado, que no se contase entre las naciones. Él

- había separado a Abraham de sus parientes idólatras, para que el patriarca pudiera capacitar y educar a su familia alejada de las influencias seductoras que la hubieran rodeado en Mesopotamia, y para que la verdadera fe fuera conservada en su pureza por sus descendientes, de generación en generación” (*Patriarcas y profetas*, pp. 120-121).
- 151 Como verbo: Génesis 20:3; Deuteronomio 21:13; 22:22; 24:1; Isaías 54:1, 5; 62:4-5; Jeremías 3:15; 31:32. Como sustantivo, Génesis 20:3; Éxodo 21:3, 22; Deuteronomio 22:24; 24:4; 2 Samuel 11:26; Joel 1:8; Proverbios 12:4; 31:11, 23, 28; Ester 1:17, 20.
- 152 Véase en especial la discusión en Otwell, *And Sarah Laughed*, 78, 145.
- 153 Por un conjunto completo de evidencias, véase específicamente Jo Ann Davidson, “Genesis Matriarchs Engage Feminism”, *AUSS* 40, no. 2 (2002): 169-178; y R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 226-235.
- 154 Por estudios reveladores sobre Sarah, véase especialmente Alice Ogden Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroines: Women’s Stories in the Hebrew Bible* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1994), 70-74; Mark E. Biddle, “The ‘Endangered Ancestress’ and Blessing for the Nations”, *JBL* 109 (1990): 599-611; Adrien Janis Bledstein, “The Trials of Sarah”, *Judaism* 30 (1981): 411-417; Kathryn Pfisterer Darr, *Far More Precious Than Jewels* (Louisville, Ky.: John Knox Press, 1991), 85-131; Dennis, *And Sarah Laughed*, 34-61; J. Cheryl Exum, “Who’s Afraid of ‘The Endangered Ancestress?’” en *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (editado por J. Cheryl Exum y David J. A. Clines; Sheffield: JSOT, 1993), 91-113; Sharon Pace Jeanson, *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar’s Wife* (SCB 4; Minneapolis: Fortress, 1990), 14-30; Jacques Nicole y Marie-Claire Nicole, “Sara, soeur et femme d’Abraham”, *ZAW* 112 (2000): 5-23; Janice Nunnally-Cox, *Foremothers: Women of the Bible* (New York: Seabury Press, 1981), 5-9; Sakenfeld, *Just Wives?*, 7-25; Savina J. Teubal, *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis* (Athens, Ohio: Swallow Press, 1984); Phyllis Trible, “Genesis 22: The Sacrifice of Sarah”, en *Not in Heaven: Coherence and Complexity in Biblical Narrative* (editado por Jason P. Rosenblatt y Joseph C. Sitterson; Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1991), 170-191; Jack W. Vancil, “Sarah—Her Life and Legacy”, en *Essays on Women in Earliest Christianity* (editado por Carroll D. Osburn (dos tomos); Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2: 37-68.
- 155 Véase Mary J. Evans, “The Invisibility of Women: An Investigation of a Possible Blind Spot for Biblical Commentators”, *CBRFJ* 122 (1990): 37-38, por este análisis.
- 156 Nunnally-Cox, *Foremothers*, 9.
- 157 Véase en especial Christine Garside Allen, “Who Was Rebekah? ‘On Me Be the Curse, My Son’”, en *Beyond Androcentricism: New Essays on Women and Religion* (editado por Rita M. Gross; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977), 183-216; Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: BasicBooks, 1981), 51-54; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 5-23; Jeanson, *Women of Genesis*, 53-70; Donald B. Sharp, “The Courting of Rebecca: A Yahwist Portrait of the Ideal ‘Bride-To-Be’”, *IBS* 22 (Enero 2000): 26-37; Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987), 136-152; Lieve Teugels, “‘A Strong Woman Who Can Find?’ A Study of Characterization in Genesis 24 with Some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narrative”, *JSOT* 63 (1994): 89-104; Mary Donovan Turner, “Rebekah: Ancestor of Faith”, *LTQ* 20, no. 2 (Abril 1985): 42-49; cf. Mishael Maswari Caspi y Rachel S. Havrelock, *Women on the Biblical Road: Ruth, Naomi, and the Female Journey* (Lanham, Md.: University Press of America, 1996), 38.
- 158 Frymer-Kensky (*Reading the Women of the Bible*, 13-14) resume: “Rivka es la contraparte tanto de Abraham como de Sara. Al igual que Sara, es el instrumento de la promesa, la agente a través de la cual Isaac iba a convertirse en padre de una nación. Es también un segundo Abraham quien, al igual que él, escoge de manera voluntaria dejar Mesopotamia para ir a Canaán. Sus respuestas ‘Sí, iré’ las cuatro veces que surge el tema de trasladarse aparecen en la historia (vers. 4, 7, 38 y 40) son un eco de la orden divina a Abraham, cuando le dice: ‘Ve’ en Génesis 12:1 [...] Rivka es muy parecida a Abraham. Ambos son modelos de hospitalidad, y el narrador de la historia de ella destaca su similitud con él al describir sus acciones hacia el emisario en el mismo lenguaje que describe las acciones de Abraham hacia los ángeles que lo visitaron (Génesis 18:1-8)”.
- 159 Danna Nolan Fewell y David M. Gunn, *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible’s First Story* (Nashville: Abingdon, 1993), 73. Por un análisis de las correspondencias verbales entre la narrativa de Rebeca y Abraham, véase James G. Williams, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel* (Bible and Literature Series 6; Sheffield: Almond Press, 1982), 44. Cf. Turner, “Rebekah”, 43-44.
- 160 Jeanson, *Women of Genesis*, 57.
- 161 Teubal, *Sarah the Priestess*, xv.
- 162 Véase, por ej., Jo Ann Davidson, “Women in Scripture”, en *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (editado por Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 157-172; y R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 223-242.
- 163 Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (Toronto: McGraw Hill, 1961), 40.
- 164 Otwell, *And Sarah Laughed*, 111-112.
- 165 Respecto de la inclusividad de género en la terminología legal en la Torá, véase especialmente Frank Crusemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law* (traducido por Allan W. Mahnke; Minneapolis: Fortress, 1996), 249-252. Números 6:2-21 y Deuteronomio 29:18-20 dejan esto en claro al usar tanto las formas gramaticales masculinas como femeninas en el versículo introductorio y entonces solo el masculino en los versículos que le siguen, mientras que implican definitivamente ambos géneros en todo momento.
- 166 Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford: University Press, 2000), 39.
- 167 *Ibid.*, 39. Klawans resume la evidencia respecto de la impureza ritual (*ibid.*, 40): “En el análisis final, uno no puede establecer una firme defensa del argumento de que las leyes de la impureza ritual en la Biblia tenían el propósito de subyugar a las mujeres” (*ibid.*, 39).
- 168 Por una discusión de la legislación del Pentateuco que supuestamente trata a las mujeres/esposas como inferiores, véase R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 244-253.
- 169 Otwell, *And Sarah Laughed*, 76. El paralelo en Deuteronomio 5:21 establece una distinción de manera inconfundible al colocar a la esposa en una cláusula separada.
- 170 De Vaux, *Ancient Israel*, 26-27; cf. Emerson, “Women in Ancient Israel”, 382-383.
- 171 Véase Carol Meyers, “The Roots of Restriction: Women in Early Israel”, *BA* 41 (1978): 98.
- 172 De Vaux, *Ancient Israel*, 26-27. De Vaux sostiene que el padre tenía el derecho al interés acumulado del “presente de bodas”, pero que el capital en sí regresaba a la hija cuando el padre fallecía, o antes en caso de que falleciera el esposo. De allí que Lea y Raquel le llaman “nuestro dinero” (Gén. 31:15).
- 173 Véase, por ej., la crítica del castigo vicario en la antigua Babilonia que hace Elisabeth Meier Tetlow, *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society*, t. 1., *The Ancient Near East* (New York: Continuum, 2004), 71: “El castigo vicario era tolerado en una sociedad que consideraba a los hombres como personas y

- ciudadanos plenos y relegaba a las esposas e hijas a la categoría de la propiedad de los hombres”. Por ejemplos de castigo vicario en el Antiguo Cercano Oriente, véase por ej., “Laws of Hammurabi”, traducido por Martha Roth, § 209-210 (COS 2.131:348; cf. ANET, 175): “Si un awilu golpea a una mujer de la clase awilus y le causa por lo tanto la pérdida de un embarazo, él pesará y entregará diez siclos de plata por su feto. Si la mujer fallece, ellos matarán a la hija de él”. Un ejemplo similar se encuentra en las Leyes de Asiria Media, donde un asaltante que golpeaba a otra mujer era castigado haciendo que su mujer fuera golpeada hasta el mismo grado (“The Middle Assyrian Laws [Tablet A]”, traducido por Martha Roth, §50 [COS 2.132:359; cf. ANET, 184]. También en esa época, la mujer de un violador podía ser violada múltiples veces como castigo por el delito de su esposo (MAL A §55 [COS 2.132:359; cf. ANET, 185]; por esta y otras leyes relacionadas, véase mi cap. 12).
- 174 MAL §59 (COS 2.132:360; cf. ANET, 185): “Además de los castigos por [la esposa de un hombre] que están [escritos] en la tablilla, un hombre puede [azotar] a su esposa, tirarle del cabello, mutilar sus orejas, o darle golpes, con impunidad”.
- 175 Véase Bird, “Images of Women in the Old Testament”, 55: “El antiguo mandato de honrar a los padres propios [...] reconoce a la madre en su función materna como a igual nivel que el padre”.
- 176 Otwell, *And Sarah Laughed*, 100.
- 177 Tikva Frymer-Kensky, “Deuteronomy”, en *The Woman’s Bible Commentary* (editado por Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe; Londres: SPCK, y Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992), 54, señala que la omisión de la esposa no puede significar que ella tiene que seguir trabajando, porque la inclusión de la hija y de la sierva en el cuarto mandamiento indica que las mujeres se abstengan de trabajar. Más bien, “la omisión de una frase ‘y tu esposa’ muestra que el ‘tú’ al que se dirige la ley incluye tanto a hombres como mujeres, cada uno de ellos tratado como un agente moral individual”.
- 178 Meyers, *Discovering Eve*, 44-45.
- 179 Por una discusión de estos pasajes (a la luz del trasfondo del Antiguo Cercano Oriente), véase especialmente Gerlinde Baumann, “A Figure with Many Facets: The Literary and Theological Functions of Personified Wisdom in Proverbs 1-9”, en *Wisdom and Psalms* (editado por Athalya Brenner y Carole Fontaine; FCB, 2/2; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 44-78; Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (Bible and Literature Series 11; Sheffield: Almond Press, 1985); *idem*, “WomanWisdom as Root Metaphor: A Theological Consideration”, en *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm.* (editado por Kenneth G. Hoglund et al.; JSOT Sup 58; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 45-76; Fontaine, *Smooth Words*, 88-149; Terrien, *Till the Heart Sings*, 90-99; y Christine Elizabeth Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31* (BZAW 304; New York: Walter de Gruyter, 2001). Cf. Job 28 por una personificación similar de la Sabiduría que formula Job.
- 180 Por estudios teológicos de este pasaje, véase especialmente Ignatius G. P. Gous, “Proverbs 31:10-31—The A to Z of Woman Wisdom”, *OTE* 9, no.1 (1996): 35-51; Tom R. Hawkins, “The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10-31”, *BSac* 153, no. 1 (Enero-Marzo 1996): 12-23; Steven R. Key, “A Virtuous Woman”, en *Far Above Rubies: Today’s Virtuous Woman* (editado por Herman Hanko; Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1992), 3-15; Jack P. Lewis, “The Capable Wife (Prov 31:10-31)”, en *Essays on Women in Earliest Christianity* (editado por Carroll D. Osburn (dos tomos); Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2: 125-154; Thomas P. McCreesh, “Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31”, *RB* 92, no. 1 (1985): 25-46; Dorothee Metlitzki, “‘A Woman of Virtue’: A Note on *eshetayil*”, *Orim* 1 (1986): 23-26; Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance*; Albert M. Wolters, “Nature and Grace in the Interpretation of Proverbs 31:10-31”, *CTJ* 19, no. 1 (Abril 1984): 153-166; e *idem*, *The Song of the Valiant Woman: Studies in the Interpretation of Proverbs 31:10-31* (Waynesboro, Ga.: Paternoster, 2001).
- 181 Véase McCreesh, “Proverbs 31:10-31”, 31-36; M. H. Lichtenstien, “Chiasm and Symmetry in Proverbs 31”, *CBQ* 44 (1982): 202-211; Bruce K. Waltke, “The Role of the ‘Valiant Wife’ in the Marketplace”, *Crux* 35, no. 3 (Septiembre 1999): 25-29.
- 182 Wolters, entre muchos otros, sostiene de manera convincente que en este contexto, el término *‘eshet khayil* debería ser entendido probablemente como la contraparte femenina de *‘eshet gibbor* (el título dado a los “valientes” del tiempo de David), y debería ser traducido como “las valientes” (*The Song of the Valiant Woman*, 9).
- 183 Wolters afirma en forma reveladora que “el ‘Cántico de la mujer valiente’ constituye una crítica de la literatura en alabanza de las mujeres que era predominante en el Antiguo Cercano Oriente. Como tradición diferente, esta literatura se preocupaba de manera señalada con los atractivos físicos de las mujeres desde un punto de vista erótico, es decir, de su atractivo sexual. En oposición a este ideal de perfección femenina reflejado en esta tan común poesía erótica, que era cultivada en el contexto de las cortes y harenes reales, el poema acróstico ensalza las buenas obras activas por parte de una mujer en las tareas comunes de la familia, la comunidad y los negocios, buenas obras que más allá de su carácter terrenal, están arraigadas en el temor del Señor” (*The Song of the Valiant Woman*, 13). Wolters (*ibid.*, 15-29) también muestra de qué manera el elemento de la gracia (“el temor del Señor”) ha sido interpretado en este pasaje en relación con las actividades mundanas (“seculares”) de la mujer, y de qué manera las cuatro principales cosmovisiones teológicas de la relación de la naturaleza y la gracia han afectado la interpretación general. Me identifico completamente con la cuarta categoría de Wolters, que habla de una “naturaleza que restaura la gracia”, y concuerdo así que el temor del Señor de la mujer “es integral al poema como un todo. La religión no está restringida al vers. 30, sino que lo impregna todo [...]. Aquí se ven las actividades de la mujer en la casa, no como algo que se opone, o que aún es distinto de su temor del Señor, sino más bien como su manifestación externa” (*ibid.*, 24-25).
- 184 Hawkins, “Proverbs 31:10-31”, 19.
- 185 Wolters, *The Song of the Valiant Woman*, 4-14.
- 186 Al mismo tiempo, Waltke (“The Role of the ‘Valiant Wife’”, 30-31) enfatiza la importancia hermenéutica de reconocer que la mujer valiente de Proverbios 31 “es una mujer real idealizada que encarna la sabiduría”, y no tan solo “una personificación de la ‘Mujer Sabiduría’ [...]. [Es] una esposa real [...], [que] encarna los ideales de la sabiduría, sin removerla por ello del ámbito histórico” (30).
- 187 Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, 83.
- 188 Waltke, “The Role of the ‘Valiant Wife’”, 31.
- 189 Por evidencias sobre la autoría por parte de Salomón, la unidad del Cantar de los Cantares, los más de veinte años de matrimonio monógamo de Salomón, y la escritura del Cantar de los Cantares durante este período, véase R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 556-569.
- 190 Véase Nicholas Ayo, *Sacred Marriage: The Wisdom of the Song of Songs* (ilustrado por Meinrad Craighead; New York: Continuum, 1997), 37-53; Francis Landy, “The Song of Songs and the Garden of Eden”, *JBL* 98 (1979): 513-528; *idem*, *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs* (Sheffield: Almond Press, 1983), especialmente el cap. 4, “Two Versions of Paradise” (183-265); William E. Phipps, *Genesis and Gender: Biblical Myths of Sexuality and Their Cultural Impact* (New York: Praeger, 1989), 90-95; Tribble, “Depatriarchalizing”, 42-47; e *idem*, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 145-165.
- 191 *Ibid.*, 144.
- 192 *Idem*, “Depatriarchalizing”, 47.
- 193 *Ibid.*, 48.
- 194 Alicia Ostriker, “A Holy of Holies: *The Song of Songs as Countertext*”,

- en *The Song of Songs* (FCB 2/6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 49-50.
- 195 Swidler, *Affirmations of Women*, 92.
- 196 Othmar Keel, *The Song of Songs: A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress, 1994), 32.
- 197 Phipps, *Genesis and Gender*, 94 (véase *ibíd.*, 94-95, por un rico análisis del tema de la igualdad/mutualidad en los Cantares). Véase también David M. Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 134: “Este vínculo, sin embargo, no implica que el hombre reclama poder sobre la reproducción de su esposa. En su lugar, esta es una pasión mutua entre un hombre y una mujer que son tan iguales como pueden serlo dentro de su contexto social”.
- 198 André LaCocque, *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998), 37.
- 199 Ariel Bloch and Chana Bloch, *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary* (New York: Random House, 1995), 207.
- 200 Véase, por ej., David Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1999), 199-213; y Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (Madison, Wis.: University of Wisconsin, 1985), 318-321; y Carol Meyers, “Gender Imagery in the Song of Songs”, *HAR* 10 (1986): 209-223.
- 201 Una lista parcial de pasajes paralelos de género, o de pasajes que se evocan entre sí incluye: 1:2-3 = 4:10b; 1:4 = 3:4; 1:4 y 3:11 y 7:6 = 7:1-2; 1:10 = 1:16; 1:10 = 5:13; 1:12-14 = 4:13 y 3:6 y 4:6; 1:14 = 7:9-10 [en inglés, vv. 8-9]; 1:14 = 1:14 = 5:12; 1:15 = 1:16 y 7:7 [en inglés, vers. 6]; 1:15 y 4:1 = 5:12; 1:16 = 7:7 [en inglés, vers. 6]; 2:2 = 5:13; 2:2 = 2:3; 2:3 = 7:9 [en inglés, vers. 8]; 2:4 = 8:2; 2:8 = 4:8; 2:9, 17 y 8:14 = 4:5-6 y 7:4 [en inglés, vers. 3]; 2:10, 13 = 7:12 [en inglés, vers. 11]; 2:12-13 = 7:13 [en inglés, vers. 12]; 2:14 = 5:12; 2:14 = 5:15; 2:16 y 6:3 = 4:5; 4:3 = 5:13; 4:11 = 5:11 = 6:5; 4:11 = 5:13; 5:14 = 7:3 [en inglés, vers. 2]; 5:16 = 7:10 [en inglés, vers. 9]. Nótese también las más extensas repeticiones de *wafs* (descripciones de alabanza): 3:6-11 y 4:9-16 = 4:1-16 y 6:4-10. M. Timothea Elliott, *The Literary Unity of the Canticle* (European University Studies 23/371; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989), 246-251, denomina a esta técnica “dinámica de imitación”, y presenta unos veinte ejemplos de los Cantares, lo que incluye algunos que no han sido enumerados más arriba, que tienen metáforas descriptivas de un solo término que se aplican tanto al amado como a la amada.
- 202 Bloch and Bloch, *Song of Songs*, 4.
- 203 Daniel Grossberg, “Two Kinds of Sexual Relations in the Hebrew Bible”, *HS* 34 (1994): 12, 15. Véase Ayo, *Sacred Marriage*, 40, por una evaluación similar.
- 204 Dorsey, *Literary Structure of the OT*, 213 (véase su análisis en 200-213).
- 205 Por una discusión adicional sobre este punto, véase Bloch y Bloch, *Song of Songs*, 4-6; LaCocque, *Romance She Wrote*, 39-53; Meyers, “Gender Imagery”, 209-221; y Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 144-165.
- 206 Francis Landy, “The Songs of Songs”, en *The Literary Guide to the Bible* (editado por Robert Alter y Frank Kermode; Cambridge, Mass.: Belknap, 1987), 317.
- 207 Jill M. Munro, *Spikenard and Saffron: The Imagery of the Song of Songs* (JSOTSup 203; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 109, explica: “La imagen del jardín, desarrollada a lo largo de un conjunto de versículos (4:12-5:1), aparece al promediar el libro. La posición de la imagen no solo enfatiza la preponderancia de la mujer, quien juega un papel destacado a lo largo de todo el libro, sino que también rememora estructuralmente la relación de la mujer con el mundo que está más allá, en los ojos de su amado; el mundo natural y la abundancia de vida visible allí son recreados en ella, porque ella, para él, es la personificación de la belleza”.
- 208 El total puede variar según la interpretación de las a veces ambiguas declaraciones en primera persona y las secciones no marcadas. Athalya Brenner, en su libro *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield: JSOT Press, 1985), 44-50, analiza en detalle la distribución de voces masculinas y femeninas en los Cantares, y concluye que las voces femeninas representan aproximadamente el 53 por ciento del texto, mientras que las voces masculinas solo alcanzan el 34 por ciento. G. Lloyd Carr (“The Love Poetry Genre in the Old Testament and the Ancient Near East: Another Look at Inspiration”, *JETS* 25 [1982]: 494) cuenta los versos de la siguiente manera: de 227 versos, 114 son para la amada, 54 para el amado, 31 de diálogos mixtos, y 28 versos por una tercera persona. Mi propia cuenta llega a 74 versículos o partes de ellos en los que habla la mujer, y solo 38 en los que habla el hombre, dando a la mujer casi el doble de versos que el hombre. (Incluyo en los discursos de la mujer las citas que ella hace del hombre [2:10-14; 5:2] y 3:7-11 [siguiendo los argumentos de Bloch y Bloch, *Song of Songs*, 161-2].) Carr (*ibíd.*) nos advierte que estas estadísticas no tienen que ser usadas para probar demasiado, dado que la misma proporción de dos a uno entre lo que hablan las mujeres y los hombres también está presente en los poemas de amor de Egipto y Mesopotamia, en el Antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, la preponderancia de las palabras de la mujer a lo largo de los Cantares supera mucho más otros casos del Antiguo Cercano Oriente, si uno elimina las cuatro extensas *wafs* (descripciones y alabanza de la belleza física del hombre y la mujer: 4:1-15; 5:10-16; 6:4-9; 7:1-9): la mujer aún tiene 61 versículos o partes de versículos de diálogo, mientras que el hombre solo tiene siete versículos, una proporción de más de ocho a uno.
- 209 Ella invita al hombre diciéndole: “¡Llévame en pos de ti! ¡Corramos!” (1:4). Da órdenes al hombre (usando el imperativo): “Vuelve, amado mío, como una gacela” (2:17); “¡Corre, amado mío, como la gacela!” (8:14). Toma al hombre, y no lo deja ir (2:15). Lleva al hombre a la casa y a la recámara de la madre de ella (3:4; 8:2). Da su amor al hombre (7:13 [en inglés, vers. 12]). Despierta sexualmente al hombre bajo el manzano (8:5).
- 210 El término *'ani* aparece en 1:5, 6; 2:1, 5, 16; 5:2, 5, 6, 8; 6:3; 7:11 [en inglés, vers. 10]; 8:10. El término *nepesh* se encuentra en 1:7; 3:1, 2, 3, 4; 5:6; 6:12. Véase Grace I. Emmerson, “The Song of Songs: Mystification, Ambiguity and Humour”, en *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder* (editado por Stanley E. Porter et al.; New York: E. J. Brill, 1994), 101-102.
- 211 La conjunción hebrea *waw* puede ser traducida ya sea como “y” o “pero”. En este caso, el significado termina siendo esencialmente el mismo. Ella está diciendo, en efecto: “Soy morena por el sol, y/pero no importa lo que piensen de ello, creo que es algo hermoso”.
- 212 La mayoría de los comentarios interpretan erróneamente este verso como si incluyera un tono de baja autoestima. Pero según mi perspectiva, Bloch y Bloch (*Song of Songs*, 148-149) señala correctamente que las dos flores específicas mencionadas en Cantares 2:1, la “rosa” [*khabatselet*] y el “lirio” [*shoshannah*] son las mencionadas en las profecías de la restauración de Israel a su gloria primigenia (Isaías 35:1-2; Oseas 14:6-8), y la mención de Sarón probablemente está vinculada con “la hermosura del Carmelo y de Sarón” de Isaías 35:2. Los Bloch concluyen: “Visto a la luz de esto, 2:1 es la expresión de la orgullosa conciencia de una joven mujer en su floreciente belleza. La sunamita no se presenta a sí misma —ya sea con modestia o tímidamente— como una flor común del campo (“Soy una mera flor de los llanos”, como creen que quiere decir, según Ginsburg y otros). Muy por el contrario, se está identificando con la *khabatselet* y la *shoshannah*, dos flores

- que son el paradigma mismo del florecimiento según el simbolismo de la Biblia.
- 213 En este versículo, el uso del *-at* al final de *shoshannah* (en contraste con el plural masculino que aparece en otras instancias de los Cantares) denota “singularidad”. Véase Bruce K. Waltke y M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), 105; “Los componentes separados de una unidad colectiva a menudo aparecen con el sufijo *-at*: esa forma es llamada un *nomen unitatis* o singularivo”. Waltke y O’Connor hablan de *shoshannah* como un ejemplo de este fenómeno. La mujer es un lirio singular y especial que se destaca de todos los que hay en el valle.
- 214 Dianne Bergant, *Song of Songs: The Love Poetry of Scripture* (Spiritual Commentaries; Hyde Park, N.Y.: New City Press, 1998), 158.
- 215 Meyers, “Gender Imagery”, 215. Las imágenes de la arquitectura militar (analizada en Meyers, *ibid.*, 212-215) incluyen la torre, la armadura y los escudos militares (4:4); la torre militar, el puesto militar “torre del Líbano”, las fuentes de Hesbón (probablemente para propósitos militares), y la puerta defensiva de Bath Rabbim (todos en 7:5 [en inglés, vers. 4]); y las torres y el muro con “almenas” o “murallas” o “torretas” (una vez más en un contexto militar, (8:9, 10).
- 216 *Ibid.*, 216.
- 217 *Ibid.*, 217. Esta estratagema militar, y el hecho de que los carros egipcios eran tirados por sementales, y no por yeguas, son analizados en detalle, con ilustraciones de la literatura del Antiguo Cercano Oriente, especialmente por Marvin Pope, *Song of Songs* (AB 7C; Garden City: Doubleday, 1977), 336-341.
- 218 Meyers, “Gender Imagery”, 218. Esto no implica que la mujer posea poderes mágicos, o que ella literalmente sea la dominadora del hombre. Es el lenguaje de la metáfora, no de la magia o la manipulación.
- 219 *Ibid.*
- 220 Las hijas de Jerusalén/Sion cantan, o son objeto de mensajes, en numerosas ocasiones en Cantares: 1:4, 5, 11; 2:7; 3:5, 10, 11; 5:8, 9, 16; 6:1, 8-9; 8:4. Por el contrario, solo se hace una alusión a los hermanos, y con el término “los hijos de mi madre”, no “hermanos”, en 1:6, y quizá (aunque no es seguro) son los que expresan lo registrado en 2:15 y 8:8-9. Por un análisis de la significación de las hijas de Jerusalén dentro de la estructura, contenido y flujo de Cantares, véase en especial Munro, Spikenard y Saffron, 43-48.
- 221 Cantares 1:6; 3:4, 11; 6:9; 8:1, 2, 5.
- 222 Si el novio de Cantares es Salomón, como yo he sostenido, entonces la madre es la famosa Betsabé, conocida por su gran belleza (2 Samuel 11:2).
- 223 Landy, “Song of Songs and Garden of Eden”, 526.
- 224 Algunos han afirmado que este versículo no se refiere a un manzano, sino a algún otro tipo de árbol frutal (como un damasco o aun un cítrico), porque se afirma que la manzana comestible no era conocida en el antiguo Israel. No obstante, por evidencias sobre la antigüedad del manzano, y los argumentos respecto de las probables evidencias sobre la existencia de manzanas comestibles en tiempos de Israel, véase por ej. Garrett, “Song of Songs”, 149-150.
- 225 Meyers, “Gender Imagery”, 220. Meyers limita este ámbito de mutualidad de género en las Escrituras tan solo a la situación del amor doméstico y no público. Sin embargo, mi estudio de la teología de la sexualidad en el Antiguo Testamento me ha convencido de que el ideal último de Dios a lo largo de la historia del Antiguo Testamento ha sido de igualdad para los sexos, si bien al marido se le dio la responsabilidad de ser el líder siervo cuando sea necesario, a fin de preservar la armonía en el hogar.
- 226 S. S. Ndoga y H. Viviers, “Is the Woman in the Song of Songs Really Free?” *HTS* 56 (2000): 1286. Véase sus argumentos que apoyan esta postura en el resto del artículo, 1286-1307.
- 227 Bloch y Bloch (*Song of Songs*, 207) escriben: “Cantares 7:11 puede leerse casi como una inversión deliberada de Génesis 3:16, poniéndolo completamente al revés al hacer a la mujer el objeto de deseo”. Cf. Trible, “Depatriarchalizing”, 46; *idem*, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 159-160.
- 228 Mi pensamiento se ha ido desarrollando considerablemente respecto de la cuestión de la igualdad desde mis primeras publicaciones sobre la teología de la sexualidad humana en los Cantares: Richard M. Davidson, “Theology of Sexuality in the Song of Songs: Return to Eden”, *AUSS* 27 (1989): 8-10; cf. *idem*, “Headship, Submission, and Equality in Scripture”, en *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*, editado por Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 271-272. Aún considero que el juicio divino de Génesis 3:16 constituye una provisión correctiva dada por Dios que se aplica a situaciones donde es necesario mantener la armonía en el hogar. No obstante, hallo que el Cantar de los Cantares, al igual que el relato de Génesis 1-3, nos muestra que el ideal de Dios es todavía la igualdad previa a la caída, sin jerarquías, de Génesis 2:24, y que esa igualdad, mutualidad y reciprocidad puede ser experimentada por los amantes aún en medio de un ambiente pecaminoso.
- 229 Se han hecho muchas sugerencias para la derivación y el significado de la sunamita (Cantares 7:1 [6:13]. Por las opciones de interpretación, véase Bloch y Bloch, *Song of Songs*, 197-198; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 157-158; Murphy, *Song of Songs*, 181; y Pope, *Song of Songs*, 596-600). Encuentro que la solución menos problemática (sin recurrir a enmiendas o a la mitología de Ishtar) es tomar la palabra como el equivalente femenino de Salomón, o al menos como un nombre/título relacionado etimológicamente (o por medio de la etimología popular) con Salomón. Véase el apoyo a esta conexión de la sunamita con Salomón en H. H. Rowley, “The Meaning of the ‘the Shulamite’”, *AJS* 56 (1939): 84-91, resumido (con apoyo adicional del paralelo ugarítico) en Pope, *Song of Songs*, 596-597. En mi opinión, Delitzsch (*Song of Songs*, 3: 120) concluye correctamente que el poeta usó deliberadamente este nombre “para asimilar su nombre al de Salomón”. Tomo el artículo antes de la palabra como el equivalente de la partícula vocativa, “Oh sunamita” (véase Jouon, 137-138; GKC §126e, nota [e]; Pope, *Song of Songs*, 600), y el artículo también parece señalar a una mujer específica como la Salomona (lo que implica que en esa época era su única esposa). Es difícil saber si el término tiene que ser tomado como un nombre personal (sunamita) o como epíteto (la Salomona). Como lo señala Pope (*Song of Songs*, 600): “La distinción entre el nombre propio y el epíteto no es fácil de mantener, dado que los nombres propios a menudo se desarrollan a partir de epítetos. El artículo podría ser aplicado a un epíteto en camino a convertirse en nombre propio, o a un nombre propio con el artículo puede ser considerado un epíteto en casos como el Líbano, el Nilo, el Jordán, el Baal, el Cristo, etc.”. Aun si el nombre también denota “plenitud/perfección” (como lo sugieren varios comentaristas, por ej., Pope, *Song of Songs*, 599-600), parece estar claro que en Cantares se procura una paronomasia entre el nombre de ella y el de Salomón.
- 230 John Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 51-59.
- 231 Ángel Rodríguez, “Sanctuary Theology in the Book of Exodus”, *AUSS* 24, no. 2 (1986): 131-137.
- 232 Véase una discusión y evidencias adicionales en R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 251-253.
- 233 Véase Roy Gane, *God’s Faulty Heroes* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1996), 50, quien interpreta Números 3:38 y 18:7 como versículos que señalan que “los sacerdotes ejercían un tipo de función militar como guardas del santuario”, e indica que esto es, al menos en parte, la razón de ser por la que Dios estableció un sacerdocio totalmente masculino.
- 234 Por un resumen de estas y otras razones, véase Mary Hayter, The

- New Eve in Christ: *The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (Londres: SPCK, 1987), 60-79. Otras razones propuestas incluyen el presunto estatus social más bajo de las mujeres (en relación con los hombres) en Israel, que podría haber significado que carecían de autoridad y prestigio para ser sacerdotes. Sin embargo, Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (Leiden: E. J. Brill, 2003), *passim*, demuestra que las mujeres israelitas no tenían un estatus social más bajo que en la vecina Ugarit y otras sociedades del Antiguo Cercano Oriente, donde había sacerdotisas. Otra razón sugerida es la función de la mujer como madre, que requiere que pase tiempo en el hogar para criar a sus hijos, le dejaría poco tiempo más allá de las tareas de crianza y domésticas. Sin embargo, las mujeres de la clase alta de Israel, al igual que en otros lugares del Antiguo Cercano Oriente, tenían sirvientes que llevaban a cabo estas tareas y, al menos para esta clase de mujeres, no se aplican las restricciones de la maternidad.
- 235 Phyllis Bird, "The Place of Women in the Israelite Cultus", en *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (editado por Patrick D. Miller Jr. et al.; Philadelphia: Fortress, 1987), 406. La excepción serían las mujeres sin familia (viudas, vírgenes o mujeres separadas de la familia por causa de un voto) (*ibid.*, 407).
- 236 Otwell, *And Sarah Laughed*, 155.
- 237 Marsman (*Women in Ugarit and Israel*, 544-545) muestra que aunque en Egipto y Mesopotamia, numerosas mujeres estaban funcionando como sacerdotisas en el tercer y primera mitad del segundo milenio a.C., para mediados del segundo milenio, las mujeres desaparecieron en su mayor parte del sacerdocio y, durante el período que coincide con el período de la historia de Israel, solo las mujeres de alta alcurnia seguían activas en sus funciones de sacerdotisas. Estas mujeres "tenían un tipo de relación marital con la principal deidad. Eran la esposa del dios, ya sea que la interpretación de esta función fuera sexual o no, es decir, que su matrimonio 'sagrado' fuera un rito llevado a cabo carnal o simbólicamente" (*ibid.*, 545).
- 238 Doukhan, "Women Priests in Israel", 30-33.
- 239 Doukhan ofrece otra razón de ser más allá de las polémicas preocupaciones contra los cultos a la fertilidad; indica que "bien podía reflejar una actitud hebrea hacia las mujeres, que fue, a partir de Eva, asociada tradicionalmente con la acción de dar vida. [fn. 33: Véase Génesis 3:20]. Y dado que la mujer representa a la vida, debería estar exenta del acto de sacrificar aquello que representa la muerte [...]. Como resultado de su naturaleza fisiológica como proveedora de la vida, la mujer no podía participar en la acción ritual de quitar la vida que estaba implícita en el ritual del sacrificio" ("Women Priests in Israel", 33-34). Para Doukhan, este es el factor más decisivo a la hora de impedir que las mujeres lleguen a ser sacerdotisas. Los sacerdotes señalaban tipológicamente al Mesías, que iba a venir como el verdadero Sacerdote, y las mujeres no podían funcionar en esa función tipológica, no porque les faltara algo, sino como resultado de algo positivo que poseían, a saber, "la señal de la vida y la promesa", que era incongruente con la matanza de los sacrificios (*ibid.*, 38). Doukhan señala las ocasiones en el Edén y en la comunidad de redimidos (Apoc. 1:6; 5:10), en las que tanto los hombres como las mujeres son sacerdotes, y destaca: "Estos contextos se encuentran libres de la amenaza de los cultos del Antiguo Cercano Oriente y de las matanzas ceremoniales de los sacrificios" (*ibid.*, 39). Por más intrigante que resulta esta hipótesis, su talón de Aquiles es que en el Antiguo Testamento no existe una prohibición para que las mujeres lleven a cabo el sacrificio de animales (la afirmación de Doukhan de que no se registra ningún sacrificio real a cargo de una mujer es un argumento a partir del silencio, y acaso exista una excepción en 1 Samuel 1:25), y la designación por parte de Dios de la función sacerdotal tanto en Adán como en Eva en el Edén se produce no solo en un ámbito previo a la caída y el pecado (Génesis 2:15) sino también después de la caída (Génesis 3:21), en un contexto no exento de las matanzas ceremoniales de los sacrificios.
- 240 Richard M. Davidson, "Leadership Language in the Old Testament", en *Servants and Friends: A Biblical Theology of Leadership*, editado por Skip Bell (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, próximo a publicarse), 1-20.
- 241 La gama completa de sustantivos incluye los siguientes (las expresiones hebreas y el número de veces que son usadas en la Biblia Hebrea aparecen entre paréntesis): "señor/amo" ('*adon*, 334 veces [en adelante, "x"]); "[carnero], dirigente/poderoso" ('*ayil I*, 7x con este significado); "jefe tribal" ('*allup*, 60x); "noble" ('*atsil II*, solo en Éxodo 24:11); "señora, reina madre" ('*gebirah/geberet*, 15x); "anciano" ('*zaqen*, ca. 127x con el significado de un cargo de liderazgo); "libre, noble", que ejerce algún tipo de autoridad y liderazgo ('*chor*, 13x); "príncipe, dirigente, líder" ('*nagid*, 44x); "líder, jefe, príncipe" ('*nasí*, ca. 131x); "juez" (tanto el verbo '*shaphat* como el participio sustantivado '*shophet*, ca. 228x); "rey/reino" (sustantivo '*melek* "rey" y el verbo '*malak* "reinar", ca. 2891x); sacerdote (sustantivo '*kohen* "sacerdote" y el verbo denominativo piel '*kihen* "actuar como sacerdote", ca. 773x); profeta/profetizar ('*nabi* "profeta", ca. 317x, '*nb* "profetizar", ca. 115x); "eunuco, funcionario de la corte" ('*saris*, 45x); "príncipe, dirigente (filiesto)" ('*seren II*, 18x); "[macho cabrío], líder" ('*attud*, ca. 6x con referencia a los líderes humanos); "administrador, mayordomo, superintendente" ('*soken*, 3x); "gobernador provincial" ('*pekhhah*, 38x); "funcionario designado [civil, military o de culto]" ('*paqid*, 13x; cf. '*pequddah* "supervisar", 5x con este significado); "comandante [militar], líder [en general]" ('*qatsin*, 12x); "cabeza, líder, jefe" ('*ro'sh*, ca. 37x con el significado de líder); "capitán, jefe, comandante [no israelita]" ('*rab II*, ca. 50x); "gobernar/dirigente" (el verbo '*razan* "dirigente" 6x, participio sustantivado, '*rozen II* "dirigente, dignatario" solo en Proverbios 14:28); "oficial, jefe tribal, líder, príncipe" ('*sar*, ca. 421x; cf. '*sarah I*, "mujer de alcurnia, princesa", 5x + el nombre "Sara", 39x); "noble [de alto rango]" ('*shoa'*, solo en Job 34:20 e Isaías 32:5); y "gobernante" ('*shallit*, 3x).
- 242 Entre los ejemplos de verbos hebreos para el liderazgo se encuentran: "[casarse], gobernar sobre, [poseer]" ('*b'l I*, 16x); "[disputar, razonar juntos, probar, reprobar], juzgar, gobernar" ('*yakakh*, Isaías 2:4; Miqueas 4:3); "subyugar, subordinar" ('*kabash*, 15x); "regir, gobernar" ('*mashal II*, ca. 69x); "supervisar, dirigir" ('*natsach*, ca. 64x); "[repeler], subyugar" ('*radad*, 3x); "regir, gobernar" ('*radah I*, ca. 24 x); "regir, dirigir, supervisar" ('*sarrar*, 6x); and "obtener poder, tener poder, dominar" ('*shalat*, 6x).
- 243 Ocho términos y la mayoría de las menciones pertenecen a la raíz hebrea '*bd*: (1) '*abad* "servir" (289 menciones [en adelante, "x"]); (2) '*ebed* "siervo, esclavo" (805x); (3) '*abodah* "servicio, servil, trabajo (acostumbrado, común, pesado, laborioso), adoración" (145x); (4) '*abed* (en arameo) "siervo, esclavo, subordinado" (7x); (5) '*abudah* "servicio (de los siervos de la casa como un cuerpo), fuerza laboral" (3x); (6) '*abdut* "servidumbre, trabajo forzado" (3x); (7) '*ma'abad* "acto, acción" (2x); y (8) '*abad* "trabajo, labor" (1x). Otros términos que denotan algún tipo de servidumbre incluyen los siguientes: (9) '*amah* "sierva/esclava femenina, sirvienta" (56x); (10) '*natin* "sierva del templo" (16x); (11) '*netin* (en arameo) "sierva del templo" (1x); (12) '*pelakh* (en arameo) "reverenciar, servir (una deidad)" (10x); (13) '*tsaba'* "hacer la guerra, estar de servicio, servir (en el tabernáculo)" (4x); (14) '*shipkhah* "sirvienta, esclava/sierva" (63x); (15) '*sharat* "moza, asistente, servir, ministrar (no por la fuerza)" (97x); y (16) '*sharet* "ministro, asistente" (2x).
- 244 TDOT 15:505.
- 245 Abraham: "Mi siervo" (Génesis 26:24); Jacob: "Mi siervo" (Ezequiel 28:25); Abraham, Isaac y Jacob: "Tus siervos" (Éxodo 32:13); Job: "Mi siervo" (Job 1:1; 2:3; 42:7-8); Caleb: "Mi siervo (Números 14:24); Josué: "El ministro de Moisés" (Josué 1:1); "Siervo del Señor" (Josué 24:29; Jueces 2:8); los profetas: "Mis siervos" (2 Reyes 17:13 más 16 menciones); Isaías: "Mi siervo" (Isaías 20:3); Elías: "Su siervo" (2 Reyes 9:36; 10:1); Jonás: "Su siervo" (2 Reyes 14:25); Ahías: "Su siervo" (1 Reyes 14:18, 29); Eliaquim: "Mi siervo" (Isaías 22:20); Nabucodonosor: "Mi siervo" (Jeremías 25:9; 27:6; 43:10); Sadrac, Mesac y Abed-nego: "Siervos del Dios Altísimo" (Daniel 3:26, 28);

- Daniel: “siervo del Dios viviente” (Daniel 6:20 [en hebreo, 21], en arameo); Zorobabel: “Mi siervo” (Hageo 2:23); los hijos de Israel: “Mis siervos” (Levítico 25:42; Isaías 43:10; más otras más de veinte menciones).
- 246 Lot (siervo a los extranjeros-ángeles: Génesis 19:2); José (sirvió al capitán de la guardia de la prisión: Génesis 39:4; 40:4); los hermanos de José (siervos de José: Génesis 42:10); Ruth: “tu sierva [de Booz]” (Rut 3:9); Ana: “tu sierva [de Elí]” (1 Samuel 1:16); Samuel: “Habla, Señor, pues tu siervo oye” (1 Samuel 3:9-10); Abigail: alternancia de *amah* y *shipchah* (1 Samuel 25:24, 25, 27-28, 31, 41); Siba (siervo de la casa de Saúl: 2 Samuel 9:2); Mefiboset (siervo de David: 2 Samuel 9:6, 8); mujer astuta de Tecoa: *shipkhah* (2 Samuel 14:12, 15, 19); Urías heteo (siervo de David: 2 Samuel 11:21-24); mujer sabia de la ciudad de Abel (la sierva de Joab: 2 Samuel 20:17); Betsabé (la sierva de David: 1 Reyes 1:13, 17); Salomón (siervo de Dios: 1 Reyes 8:28-30; 2 Crónicas 6:19-21); Eliseo (quien sirvió a Elías: 1 Reyes 19:21; 2 Reyes 4:43; 6:15); Ezequías (comenzó a “servir” en la casa del Señor: 2 Crónicas 31:21); Nehemías (siervo de Jehová: Nehemías 1:11).
- 247 Génesis 2:15 usa el mismo par de palabras hebreas —*abad* y *shamar*— para el trabajo de Adán y Eva, así como para el servicio de los sacerdotes y los levitas en el santuario mosaico (Números 3:7, 8; 18:3-7). Por unas diecisiete líneas de evidencia de que el Edén tenía que ser considerado como el santuario original en la tierra, con bibliografía adicional, véase Richard M. Davidson, “Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium”, *Journal of the Adventist Theological Society* 11, nos. 1-2 (Primavera-Otoño 2000): 108-111; e *idem*, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007), 47-48. Otros individuos y grupos que sirven en el santuario/templo incluyen: los sacerdotes (Números 18:7; 1 Crónicas 24:3, 19; Ezequiel 44:14; Esdras 8:20; además de muchas más referencias); los levitas (Números 3:7-8 [y decenas de veces en los capítulos subsiguientes]; 16:9; 1 Crónicas 6:33; 9:13, 19, etc.; “para que recordaran, confesaran y alabaran a Jehová, Dios de Israel” [1 Crónicas 16:4]); porteros (1 Crónicas 26:1; 35:15); músicos (1 Crónicas 6:17, 32; 25:1, 6); otros siervos del templo, asistentes de los levitas (1 Crónicas 9:2; Esdras 2:38, 43, 70, 77; 8:20; Nehemías 3:31; 7:46, 60, 72; 10:28-29; 11:3, 21).
- 248 El trabajo forzado (*corvé*) del pueblo para el rey (Salomón): 1 Reyes 12:4; 2 Crónicas 10:4; “siervos” políticos (=naciones vasallas): 2 Reyes 24:1; 25:24; 1 Crónicas 18:2, 6, 13; 2 Crónicas 12:8; soldados como “siervos”: 2 Reyes 24:10, 11; 25:8; 1 Crónicas 20:8; asistentes personales reales: 2 Samuel 13:17-18; 1 Reyes 1:4; 10:5; 2 Crónicas 22:8; Ester 1:10; 2:2; 6:3; Salmos 101:6; funcionarios políticos: 1 Crónicas 27:1; 28:1; 2 Crónicas 17:19; Proverbios 29:12; obreros agrarios al servicio del rey: 1 Crónicas 27:26; naciones vasallas extranjeras que tenían que “servir” al rey que era soberano protector de ellas (1 Reyes 4:21; Salmos 18:43; 72:11); israelitas cautivos que servirían a sus captores en Babilonia: Jeremías 25:11; 27:6-8; 40:9; israelitas después de regresar del cautiverio, que aún eran esclavos virtuales de un poder extranjero (Persia): Nehemías 9:36.
- 249 Por una discusión de las muchas mujeres líderes de las Escrituras, lo que incluye a aquellas cuyos nombres no van acompañados de una terminología explícita de “siervo”, véase R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 213-295.
- 250 Paul R. House, Paul R. I., 2 Reyes, *The New American Commentary*, 8 (Nashville, Ten.: Broadman & Holman, 1995), 182.
- 251 Véase la penetrante descripción del liderazgo de siervo de Abigail, según lo expresa Elena G. White: “Abigail se dirigió a David con tanta reverencia como si hablara a un monarca coronado [...]. Con palabras bondadosas procuró calmar los sentimientos irritados de él, y le suplicó en favor de su marido. Sin ninguna ostentación ni orgullo, pero llena de sabiduría y del amor de Dios, Abigail reveló la fortaleza de su devoción a su casa; y explicó claramente a David que la conducta hostil de su marido no había sido premeditada contra él como una afrenta personal, sino que era simplemente el arrebatado de una naturaleza desgraciada y egoísta [...]. La piedad de Abigail, como la fragancia de una flor, se expresaba inconscientemente en su semblante, sus palabras y sus acciones. El Espíritu del Hijo de Dios moraba en su alma. Su palabra, sazónada de gracia, y llena de bondad y de paz, derramaba una influencia celestial [...]. Abigail era sabia para aconsejar y reprender” (Elena G. White, *Patriarcas y profetas*, 655-656).
- 252 Por evidencias que apoyan la interpretación mesiánica de estos Cánticos de Siervo, véase especialmente C. Kaiser, “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord’”, en *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, editado por Walter Darrell L. Bock y Mitch Glaser (Grand Rapids: Kregel, 2012), 87-107; J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 289-458; y Edward J. Young, *The Book of Isaiah* (tres tomos); *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 3:108-359.
- 253 Por un análisis del uso que hace el NT de los Cánticos del Siervo, véase en especial Walter Darrell Bock y Mitch Glaser (editores), *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology* (Grand Rapids: Kregel, 2012), caps. 4-6.
- 254 Véase Davidson, “Leadership Language”, 13-16, por un resumen de estas perspectivas.
- 255 Véase, por ej., Rita J. Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses?: A Study of the Biblical Portrait of Miriam* (SBLDS 84; Atlanta: Scholars Press, 1987); Phyllis Silverman Kramer, “Miriam”, en *Exodus-Deuteronomy* (editado por Athalya Brenner; *FCBSS* 5; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, reimpresión 2001), 104-133; y Phyllis Trible, “Bringing Miriam Out of the Shadows”, *BRev* 5 (Febrero 1989): 14-25, 34.
- 256 Robert Van Kooten, “The Song of Miriam”, *Kerux* 16, no. 3 (2001): 38.
- 257 Hyun Chul Paul Kim, “Gender Complementarity in the Hebrew Bible”, en *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective* (editado por Wonil Kim et al.; tomo 1 de *Theological and Hermeneutical Studies; Studies in Antiquity and Christianity*; Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2000), 273.
- 258 *Ibid.* Kim sigue diciendo: “De la misma manera, en la correlación entre las formas cohortativas e imperativas del verbo, el lector encuentra un bosquejo de autor de la interacción entre las dos partes del coro, como si las sopranos y las contraltos entonan el himno de invitación, mientras que los tenores y los bajos hacen el eco con las arias de respuesta, y viceversa. En la interacción correspondiente, existe un concepto de unidad y mutualidad entre Moisés y María, entre los hombres y las mujeres de Israel [...]. En esa unidad, aunque Moisés asume una función más prominente, los dos cánticos implican el concepto de la complementariedad de Moisés y María, no solo como hermano y hermana, sino como líderes y socios” (*ibid.*, 274, 276). Debería destacarse que por “complementariedad”, Kim “deja implícita la idea de la relación de dos partes distintivas que comparten necesidades mutuas, interdependencia y respeto. Este término tiene que ser distinguido de la connotación de una relación jerárquica de dos partes en la que uno es subordinado al otro. Por el contrario, se usa para incluir ideas de mutualidad, equilibrio e igualdad, a la vez que mantiene el carácter singular y distintivo de cada parte, antes que su homogeneidad” (*ibid.*, 268). Conuerdo decididamente con esta definición de complementariedad, en contraste con la manera en la que suele usarse en los círculos evangélicos para indicar funciones jerárquicas entre las mujeres y los hombres.
- 259 Por un análisis del Cántico de María, véase por ej., Bernhard W. Anderson, “The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered”, en *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (editado por Elaine

- R. Follis; *JSOTSup* 40; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 285-302; J. Gerald Janzen, "Song of Moses, Song of Miriam: Who is Seconding Whom?" *CBQ* 54, no. 2 (Abril 1992): 211-220; Gail R. O'Day, "Singing Woman's Song: A Hermeneutic of Liberation", *CurTM* 12, no. 4 (Agosto 1985): 203-204; y Van Kooten, "The Song of Miriam", 35-41. Los argumentos de algunos de estos autores de que el Cántico de María es primario y el Cántico de Moisés es secundario se basan en las presuposiciones de la crítica de las fuentes, que se encuentran más allá de lo aceptable para mi enfoque de la forma final del texto; aun así, estos artículos mantienen correctamente la posición significativa del Cántico en el clímax de la historia del éxodo.
- 260 Kim, "Gender Complementarity", 274.
- 261 Véase Meyers, "Miriam the Musician", 207-230, por un análisis de las evidencias bíblicas y extrabíblicas.
- 262 Éxodo 15:20, 21; Números 12:1, 4, 5, 10, 10, 15, 15; Números 20:1; 26:59; Deuteronomio 24:9.
- 263 Véase especialmente Charme E. Robarts, "Deborah—Judge, Prophetess, Military Leader, and Mother in Israel", en *Essays on Women in Earliest Christianity* (editado por Carroll D. Osburn (dos tomos); Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2: 69-86.
- 264 Robarts ("Deborah", 76) observa correctamente: "Entre los principales jueces, ella escapa indemne como líder espiritual". Véase también Daniel I. Block, "Why Deborah's Different", *BR* 17, no. 3 (Junio 2001): 40, quien destaca el mismo punto: "No solo fue ella la única mujer en ese mundo de hombres, sino que, con excepción de Otoniel, fue también la única 'jueza' con una reputación personal inmaculada".
- 265 Mieke Bal, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 209.
- 266 Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 46, señala que es "un nombre de sonido extraño para un hombre y, lo que es más, no posee el patronímico estándar 'hijo de' ". La palabra hebrea *lappid* significa literalmente "antorcha" o "relámpago", y aquí (Jueces 4:4), en el plural femenino, puede ser una descripción de la calidad del carácter de la mujer, muy similar a la frase 'eshet kayil "mujer de fortaleza/valor" de Proverbios 31:10. Esta es la visión de un número de estudiosos. Véase por ej., Bal, *Death and Dissymmetry*, 208-209; Dana Nolan Fewell y David M. Gunn, "Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4-5", *JAAR* 63, no. 3 (Otoño 1990): 391; y la nota de la *New English Bible* sobre "mujer fogosa". Klaas Spronk presenta evidencias de peso para preferir esta interpretación (en lugar de tomar esto como el nombre de su esposo) en "Deborah, a Prophetess: The Meaning and Background of Judges 4:4-5", en *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist* (editado por Johannes C. DeMoor; *OtSt* 45; Leiden: E. J. Brill, 2001), 239-240. Aunque favorezco la interpretación de que el término *lappidot* se usa simbólica/metafóricamente (para referirse al carácter de Débora como una "mujer de espíritu"), no descarto la posibilidad de que esta palabra constituyera el nombre de su esposo. Pero aunque estuviera casada, Débora no recibe su estatus en la narrativa en virtud de su esposo; a él no se lo menciona más en la historia; lo que es más, este pasaje revela entonces que era perfectamente apropiado para una mujer como Débora cumplir su función de liderazgo como esposa sin violar ningún principio sobre la "primacía" de su esposo.
- 267 Por una lista de comentarios modernos que minimizan el papel que cumple Débora en la narrativa, véase por ej. Rachel C. Rasmussen, "Deborah the Woman Warrior", en *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (editado por Mieke Bal; Sheffield: Almond Press, 1989), 79-83; Jo Ann Hackett, "In the Days of Jael: Reclaiming the History of Women in Ancient Israel", en *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality* (editado por Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan y Margaret R. Miles; Boston: Beacon Press, 1985), 27-28; y Gale A. Yee, "By the Hand of a Woman: The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4", *Semeia* 61 (1993): 110, 117-121. Cf. Herbert Wolf, "Judges", en *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 3: 404: "Su prominencia implica una falta de hombres dispuestos y calificados".
- 268 Otros sugieren un escenario que surge a partir de la sociedad socialmente disfuncional, en la que Débora es una figura liminar (ni masculina ni femenina, según se la suele definir) en los márgenes de la sociedad (Yee, "By the Hand of a Woman", 99-126); aun otros deploran una historia que intenta justificar la violencia (Fewell y Gunn, "Controlling Perspectives", 389-410). Por una lista conveniente de estas y otras destacadas perspectivas feministas, véase especialmente Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 115-119.
- 269 Por un resumen de estas reconstrucciones de la crítica de la redacción, véase especialmente Stephen W. Hanselman, "Narrative Theory, Ideology, and Transformation in Judges 4", en *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (editado por Mieke Bal; Sheffield: Almond Press, 1989), 104-105.
- 270 Julia Staton, *What the Bible Says About Women* (Joplin, Mo.: College Press, 1980), 264. Véase también Sara Buswell, *The Challenge of Old Testament Women: 1* (Grand Rapids: Baker, 1987), 120.
- 271 Hackett, "In the Days of Jael", 22.
- 272 Sin embargo, como observa correctamente Gane, ella no era un general militar, por una razón sumamente práctica: "Los generales eran soldados de combate que dirigían a los ejércitos a las batallas. El tamaño físico y la fuerza del torso superior, las principales ventajas naturales que poseen los hombres, eran fundamentales para ser efectivos en los combates de la antigüedad. Por lo tanto, las mujeres no eran empleadas como soldados y, en consecuencia, no podían ser comandantes militares" (*God's Faulty Heroes*, 50). Frymer-Kensky señala que "Al igual que Moisés, Débora no es comandante de batalla. Su función es inspirar, predecir y celebrar con un cántico. Su arma es la palabra, y su mismo nombre es un anagrama de 'habló' (*dibberah*)" (*Reading the Women of the Bible*, 49).
- 273 Kim, "Gender Complementarity", 277. Kim (*ibíd.*) también muestra evidencias para llegar a esta conclusión en el contraste de la narrativa entre el valor de Débora y la cobardía de Barac. Por un reconocimiento y elaboración de este mismo énfasis sobre el liderazgo de la mujer en estos capítulos, cf. Robert Alter, *The World of Biblical Literature* (New York: Basic Books, 1992), 40-43; y Mark A. Vincent, "The Song of Deborah: A Structural and Literary Consideration", *JSOT* 91 (2000): 64-65.
- 274 Kim, "Gender Complementarity", 277.
- 275 *Ibíd.*, 277-278. Véase *ibíd.*, 278-280, por un análisis del equilibrio de composición de los dos nombres. Como otra evidencia de esta complementariedad de composición, nótese la frase "mujer de relámpago" usada para referirse a Débora (Jueces 4:4), en paralelo con Barac, cuyo nombre significa "relámpago" (vea la discusión sobre esto más arriba).
- 276 Kim, "Gender Complementarity", 280.
- 277 A diferencia de lo que afirma, por ej., Wayne Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004), 135, que equivocadamente busca establecer una distinción entre el uso de la palabra "jueza" con relación a Débora y su uso con los otros jueces (hombres), Débora, sostiene Grudem (*ibíd.*), jamás "gobernó sobre el pueblo de Dios o enseñó públicamente o los dirigió militarmente". Pero ese intento de circunscribir la tarea de "juzgar" de Débora a la esfera privada sin ningún tipo de liderazgo público sobre los hombres simplemente no concuerda con todo el contexto de la narrativa y poema subsiguiente. Asimismo, la misma afirmación de que "solucionar disputas privadas" por parte de una mujer no significa ejercer el liderazgo sobre el hombre, pero que la enseñanza pública constituye ese liderazgo (inapropiado),

- es según entiendo una distinción falsa, que resulta en interminables listas casuísticas de actividades apropiadas e inapropiadas para las mujeres del presente, lo que recuerda las minuciosas listas de los fariseos sobre la observancia apropiada e inapropiada del sábado en los días de Cristo (véase *ibíd.*, 84-101).
- 278 Por ej., Grudem (*ibíd.*), 137.
- 279 *Ibíd.* Grudem no logra responder satisfactoriamente su propia pregunta: “¿Por qué entonces las mujeres podían profetizar pero no enseñar a la gente? Puede que no entendamos todas las razones, pero está claro que los dos papeles eran diferentes, y que Dios permitió que las mujeres fueran profetisas pero no docentes” (*ibíd.*). ¡Esa clara distinción de funciones no se encuentra en las Escrituras!
- 280 W. Kennedy Brown, *Gunethics or the Ethical Status of Woman* (New-York: Funk and Wagnalls, 1887), 36, citado en Yee, “By the Hand of a Woman”, 119.
- 281 Véase, “By the Hand of a Woman”, 110.
- 282 Deuteronomio 1, que combina Éxodo 18 (la designación de jueces) con Números 11 (la designación de setenta ancianos), parece implicar que los dos capítulos se están refiriendo al mismo cargo.
- 283 Hackett, “In the Days of Jael”, 28.
- 284 Fewell and Gunn, “Controlling Perspectives”, 402.
- 285 Véase las muchas menciones de este uso como “valiente guerrero” solo en el libro de Jueces: Jueces 3:29; 6:12; 11:1; 18:2; 20:44, 46.
- 286 Fewell and Gunn, “Controlling Perspectives”, 403, 307.
- 287 Hanselman, “Judges 4”, 105 (énfasis del autor).
- 288 Meyers, *Discovering Eve*, 189–196. Cf. LaCocque, *The Feminine Unconventional*, 4.
- 289 A. D. H. Mayes, *Judges* (OTG 8; Sheffield: JSOT Press, 1985), 90.
- 290 Meyers, *Discovering Eve*, 190. Cf. Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, xvii-xviii: “Cuando no existe un poder centralizado, cuando la acción política se produce en la casa o en la aldea, entonces las mujeres pueden alcanzar la prominencia pública [...]. Cuando se establece un gobierno sólido, una pirámide de poder se extiende desde arriba hacia abajo a través de las diversas jerarquías y burocracias. En esa ocasión, las mujeres de Israel quedaron aisladas de los puestos de poder, y relegadas al ámbito privado”.
- 291 El término *mashal* también es usado por David y sus inspiradas “últimas palabras”, informando lo que Dios le instruyó, de que “El que gobierna [*mashal*] sobre la gente debe gobernar [*mashal*] con justicia, en el temor de Dios” (2 Samuel 23:3). Pero este término *mashal* no es empleado por el narrador para describir los reinados de Saúl o de David.
- 292 Meyers, *Discovering Eve*, 196.
- 293 Varios intérpretes feministas de esta historia cuestionan si esta mujer fue realmente sabia, o tan solo astuta, dado que según se ve, concuerda con el sistema patriarcal (véase Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 153-155, por un resumen de las perspectivas), pero una cuestión semejante ignora la perspectiva de la forma final del texto, y la declaración directa del narrador. Es verdad que, según el narrador y el propio testimonio de la mujer, Joab “puso las palabras en su boca” (2 Samuel 14:3; cf. v. 19), pero esto no quita méritos a la sabiduría de la mujer y su capacidad de comunicar el mensaje a David.
- 294 Véase la discusión sobre la profunda comprensión de la naturaleza de la justicia y la misericordia que aparecen en sus palabras (en especial en el vers. 9) en Roy Gane, *Altar Call* (Berrien Springs, Mich.: Diadem, 1999), 232-237. Por un tratamiento extendido del proverbio/parábola (*mashal*) dado por la mujer sabia de Tecoa a David, con sus numerosas alusiones intertextuales, en especial al libro del Génesis, véase Larry L. Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative* (*JSOT Supp.* 255; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), si bien no suscribo a su énfasis posmoderno en múltiples lecturas.
- 295 Véase Claudia V. Camp, “The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?” *CBQ* 43 (1981): 17-20, por una elaboración de este punto. Véase también Brenner, *The Israelite Woman*, 34-35; and Patricia K. Willey, “The Importunate Woman of Tekoa and How She Got Her Way”, en *Reading Between Texts: Intertextuality and the Bible* (editado por Dana Nolan Fewell; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1992), 115-131.
- 296 Véase el análisis en Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 156; Camp, “The Wise Women of 2 Samuel”, 14-29; y Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 58-61.
- 297 Camp, “Wise Women of 2 Samuel”, 26. Camp (*ibíd.*) extrae implicaciones del estatus relativo de las mujeres respecto de los hombres: “En los primeros años de Israel, con sus principios igualitarios y desesperada necesidad de mentes y cuerpos capaces, esas cualidades bien podrían haber colocado comúnmente a las mujeres en puestos de autoridad dentro del ámbito tribal”.
- 298 Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 163-164. Respecto del trasfondo de la Reina de Sabá, véase Harold M. Parker Jr., “Solomon and the Queen of Sheba”, *The IJliff Review* 24 (1967): 17-23.
- 299 Claudia V. Camp, “1 and 2 Kings”, *The Woman’s Bible Commentary* (editado por Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe; Londres: SPCK Press, 1992), 102 (un título apropiado, aunque estoy en desacuerdo con su negación de la base histórica de la narrativa y con su sugerencia de que hay un “subtexto erótico”).
- 300 El narrador usa el término *gedolah* “grande, notable, acaudalado” (2 Reyes 4:8). Véase también el análisis de Bellis en *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 173-174.
- 301 Frymer-Kensky (*Reading the Women of the Bible*, 64-73) compone las claves bíblicas que la llevan a la conclusión plausible de que esta mujer, al igual que las hijas de Zelfeade, probablemente heredó la tierra y vivió entre su propia familia: “Al ser dueña de su propia tierra, no depende de los hombres para el sustento” (72). De la misma manera (*ibíd.*) “la sunamita puede ser un ejemplo de la manera en que actúan las mujeres cuando se remueven las restricciones económicas del patriarcado”.
- 302 Camp, “1 and 2 Kings”, 106.
- 303 *Ibíd.*, 106-108 (cita 107).
- 304 Véase especialmente Burke O. Long, “The Shunammite Woman: In the Shadow of the Prophet?” *Bible Review* 7 (1991): 12-19, 42; Mark Roncace, “Elisha and the Woman of Shunem: 2 Reyes 4:8-37 and 8:1-6 Read in Conjunction”, *JSOT* 91 (2000): 109-127 (y la bibliografía adicional que aparece en 109-110, n. 2); Mary E. Shields, “Subverting a Man of God, Elevating a Woman: Role and Power Reversals in 2 Kings 4”, *JSOT* 58 (1993):59-69; Jopie Siebert-Hommes, “The Widow of Zarephath and the Great Woman of Shunem: A Comparative Analysis of Two Stories”, en *Samuel and Kings* (editado por Athalya Brenner; FCB 2/7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 98-114; y Uriel Simon, *Reading Prophetic Narratives* (traducido por Lenn J. Schramm; Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1997), 227-262.
- 305 Por una discusión y caracterización adicional de Hulda, véase Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 174-175; Phipps, *Assertive Biblical Women*, 83-92; y Arlene Swidler, “In Search of Hulda”, *TBT* 98 (1978): 1780-1785.
- 306 Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 63.
- 307 Por estudios referidos a la caracterización de Ester (y Vasti), véase especialmente Mieke Bal, “Lots of Writing”, *Semeia* 54 (1991): 77-102; Timothy K. Beal, *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther* (Londres: Routledge, 1997); Berquist, *Reclaiming Her Story*, 154-166; Michael Beckett, *Gospel in Esther* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 2002); Adele Berlin, *Esther: The Traditional Hebrew*

- Text with the New JPS Translation* (The JPS Bible Commentary; Philadelphia, Pa.: Jewish Publication Society, 2001), liv-lix; *idem*, "Reclaiming Esther: From Sex Object to Sage", *JBQ* 26, no. 1 (Enero-Marzo 1998): 3-10; Klara Butting, "Esther: A New Interpretation of the Joseph Story in the Fight against Anti-Semitism and Sexism", en *Ruth and Esther* (editado por Athalya Brenner; FCB, 2/3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 239-248; Claudia V. Camp, "The Three Faces of Esther: Traditional Woman, Royal Diplomat, Authenticator of Tradition", *Academy: Journal of Lutherans in Professions* 38 (1982): 20-25; Linda Day, *Three Faces of a Queen: Characterization in the Books of Esther* (JSOTSup 186; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); John F. Craghan, "Esther: A Fully Liberated Woman", *TBT* 24, no. 1 (Enero 1986): 6-11; Michael V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1991); Lee W. Humphreys, "A Lifestyle for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", *JBL* 93 (1973): 211-223; LaCocque, *The Feminine Unconventional*, 49-83; Larry Lichtenwalter, *Behind the Seen: God's Hand in Esther's Life . . . and Yours* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 2001); Susan Niditch, "Short Stories: The Book of Esther and the Theme of Women as A Civilizing Force", en *Old Testament Interpretation Past, Present, and Future: Essays in Honor of Gene M. Tucker* (editado por James Luther Mays et al.; Nashville: Abingdon, 1995), 195-209; *idem*, *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 126-145; Sakenfeld, *Just Wives?* 49-67; Sidnie Ann White, "Esther: A Feminine Model for Jewish Diaspora", en *Gender and Difference in Ancient Israel* (editado por Peggy L. Day; Philadelphia: Fortress, 1989), 161-177; *idem* (ahora Sidnie White Crawford), "Esther and Judith: Contrasts in Character", en *The Book of Esther in Modern Research* (editado por Sidnie White Crawford y Leonard J. Greenspoon; Londres: T & T Clark, 2003), 61-76.
- 308 Fox, *Esther*, 210. Fox (205-211) refuta las críticas feministas de Esther Fuchs, A. L. Laffey y otros que ven en este libro tan solo una "mujer estereotípica en un mundo masculino" en "pleno cumplimiento con el patriarcado". En esta sección, destaco la valoración positiva de Ester como mujer, si bien no deseo dar la impresión de que ella carece de faltas de carácter. En el siguiente capítulo, al analizar el matrimonio exógamo con Asuero, quedan claras las concesiones que hizo Ester ante los principios bíblicos.
- 309 White, "Esther: A Feminine Model", 173; cf. *idem* "Esther and Judith", 61-76. Por una perspectiva cristiana de Ester como una sierva de Dios ejemplar, véase Beckett, *Gospel in Esther, passim*.
- 310 Bronner, "Esther Revisited", 194; cf. *idem*, "Reclaiming Esther", 3-10. Por demostraciones adicionales del papel de líder liberadora y con autoridad que jugó Ester, véase especialmente Berlin, *Esther*, liv-lvii; Craghan, "Esther", 6-11; Gitay, "Esther and the Queen's Throne" 73-93; Sakenfeld, *Just Wives?* 49-67; y Wyler, "Esther", III-135.
- 311 Por los vínculos e implicaciones intertextuales, véase en especial Butting, "Esther", 239-248; y Niditch, "Esther", 26-46.
- 312 Camp, "Female Voice, Written Word", 106 (véase el análisis en 105-107).
- 313 Tamara C. Eskenazi, "Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era", *JSOT* 54 (1992): 25-43. Cf. Joan E. Cook, "Women in Ezra and Nehemiah", *TBT* 37 (1999): 212-216, quien también señala "funciones igualitarias" (216) de las mujeres mencionadas en Esdras y Nehemías.
- 314 Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 48, 50.
- 315 Kathleen M. O'Connor, "Jeremiah", en *The Woman's Bible Commentary* (editado por Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe; Londres: SPCK, 1992), 176. Cf. el resumen de las interpretaciones de Bauer, *Gender in the Book of Jeremiah*, 138-145.
- 316 Véase Deborah F. Sawyer, "Gender-Play and Sacred Text: A Scene from Jeremiah", *JSOT* 83 (1999): 99-III, quien señala los numerosos vínculos intertextuales entre esta sección de Jeremías y Génesis 1-3, y avanza en la dirección de mi sugerencia (a pesar de su enfoque posmoderno deconstruccionista que yo rechazo). Véase también William L. Holladay, "Jeremiah XXXI 22b Reconsidered: 'The Woman Encompasses the Man'", *VT* 16 (1966): 236-239.
- 317 Motyer, *Isaiah*, 502. Por evidencias de que este pasaje se refiere al Mesías, véase *ibid.*, 489-505.
- 318 *Ibid.*
- 319 Por una discusión de los paralelos intertextuales clave entre Joel 2 y Números 11, véase especialmente Raymond B. Dillard, "Joel", en *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, t. 1, editado por Thomas E. McComiskey (Grand Rapids, Mích.: Baker, 1992), 294-295.
- 320 C. F. Keil, "Joel", en *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, por C. F. Keil y F. Delitzsch, t. 10 (dos tomos en uno): *The Minor Prophets*, por C. F. Keil (reimpresión, Grand Rapids, Mích.: Eerdmans, 1977), I: 211.
- 321 Duane A. Garrett, *Hosea, Joel*, The American Commentary, 19a (Nashville: Broadman & Holman, 1997), 369.
- 322 *Ibid.*
- 323 Keil, "Joel", 211.
- 324 Dillard, "Joel", 295.
- 325 Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1977), 67.
- 326 *Ibid.*

ELENA DE WHITE, LAS MUJERES EN EL MINISTERIO Y LA ORDENACIÓN DE LA MUJER

- 1 *El evangelismo*, 334-361.
- 2 Esta acción creó muchas divisiones entre la población y brindó el marco para la desobediencia civil entre los abolicionistas y adventistas observantes del sábado. La Ley del Esclavo Fugitivo imponía duras penalidades sobre los que se rehusaran a ayudar a los cazadores de esclavos del gobierno o que obstruyeran la nueva captura de un esclavo fugitivo. Los del norte fueron considerados directamente responsables por ayudar a capturar nuevamente a los esclavos que huían hacia el norte. Elena G. White tuvo una postura definida contra la esclavitud, y la consideró un mal moral. En relación con la Ley del Esclavo Fugitivo, abogó de manera directa por la desobediencia civil. "Ciertos hombres han sido colocados sobre nosotros para gobernarnos, y hay leyes que rigen al pueblo. Si no fuera por estas leyes, la condición del mundo sería peor que la actual. Algunas de estas leyes son buenas y otras, malas. Las últimas han estado aumentando, y aún hemos de vernos en dificultades. Pero Dios sostendrá a su pueblo para que se mantenga firme y viva de acuerdo con los principios de su Palabra. Cuando las leyes de los hombres entran en conflicto con la Palabra y la ley de Dios, hemos de obedecer a estas últimas, cualesquiera que sean las consecuencias. No hemos de obedecer la ley de nuestro país que exige la entrega de un esclavo a su amo; y debemos soportar las consecuencias de su violación. El esclavo no es propiedad de hombre alguno. Dios es su legítimo dueño, y el hombre no tiene derecho de apoderarse de la obra de Dios y llamarla suya" (*Testimonios para la iglesia*, t. 1, 185).
- 3 Véase *Obreros evangélicos*, 398-403, y su libro *La temperancia*.
- 4 Véase, por ej., sus libros *El ministerio de curación y Consejos sobre la salud*.
- 5 Véase, por ej., sus libros *La educación y Consejos para los maestros, padres y alumnos*.

- 6 *Spiritual Gifts*, 2: 39; "Looking for that Blessed Hope", *Signs of the Times*, 24 de junio de 1889.
- 7 George R. Knight, *Ellen White's World: A Fascinating Look at the Times in Which She Lived* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1998), 105-109.
- 8 Elena G. White a Edson y Emma White, 17 de octubre (Carta 16a), 1870; Elena G. White a Guillermo C. White, 17 de octubre (Carta 16), 1870.
- 9 Elena G. White a Jaime White, 1^o de abril (Carta 17a), 1880.
- 10 Véase Gerry Chudleigh, "The Campbellite and Mrs. White", *Pacific Union Recorder*, (112: 7) Julio 2012, 6. Una de mis estudiantes doctorales, Wendy Jackson, profesora del Colegio Superior Avondale, en Australia, está completando una tesis donde compara las perspectivas de Alexander Campbell y Elena G. White respecto de la unidad de la iglesia. Su estudio representa una comparación fascinante de la hermenéutica bíblica y doctrina de la iglesia.
- 11 J. N. Andrews, "May Women Speak in Meeting?" *Review and Herald*, 2 de enero de 1879, p. 324 (la cursiva es mía).
- 12 J. N. Andrews, "Women in the Bible", *Signs of the Times*, 30 de octubre de 1879, p. 24.
- 13 Jaime White, "Women in the Church", *Review and Herald*, 29 de mayo de 1879, p. 172.
- 14 Elena G. White habló en favor de la primacía del hombre en el hogar pero no transfirió este concepto a la iglesia y la sociedad. Asimismo, basó sus pensamientos sobre la primacía masculina en el hogar en el resultado de la caída de Adán y Eva, y no en el orden de la creación de Eva después de Adán. Véase *Patriarcas y profetas*, 41-43. Si el concepto de primacía del hombre está arraigado en el orden de la creación antes de la caída, entonces adquiere un estatus permanente e invariablemente se aplica a todos los hombres y mujeres de la iglesia y la sociedad.
- 15 "The Laborer Is Worthy of His Hire", *Manuscript Releases*, 5: 324-327.
- 16 Agradezco las perspectivas que recibí de Denis Kaiser, un estudiante doctoral de la Universidad Andrews, que hace poco hizo un estudio sobre el desarrollo del rito de la ordenación y el concepto de ministerio en la Iglesia Adventista entre 1850 a 1920. Su estudio fue comisionado por la División Intereuropea de la Iglesia Adventista. Denis Kaiser, "Setting Apart for the Ministry: Theory and Practices in Seventh-day Adventism (1850-1920)", trabajo preparado para la Comisión de Investigación Bíblica de la División Intereuropea, 18 de marzo de 2013; se le hizo una ligera revisión el 13 de mayo de 2013.
- 17 Elena G. White al hermano Johnson, n.d. (Carta 33), 1879, en *Manuscript Releases*, 19: 56 (la cursiva es mía).
- 18 *El colportor evangélico*, 17 (la cursiva es mía).
- 19 *Testimonios para la iglesia*, t. 6, 324 (la cursiva es mía).
- 20 *Testimonios para la iglesia*, t. 8, 241 (la cursiva es mía).
- 21 *Review and Herald*, 21 de junio de 1887, en *Fundamentals of Christian Education*, 117-118 (la cursiva es mía).
- 22 *El hogar adventista*, 29.
- 23 *Retirement Years*, 26.
- 24 "The Laborer Is Worthy of His Hire", *Manuscript Releases*, 5: 324-327.
- 25 En 1898, Elena G. White dijo lo siguiente respecto de la adopción de niños por parte de las familias de los ministros. "Me han llegado cartas de varias personas, solicitando mi consejo respecto de la pregunta: ¿Deberían adoptar bebés las esposas de los ministros? Querían que les dijera si les aconsejaba hacer este tipo de trabajo. A alguna que estaba mirando esta cuestión con buenos ojos, les respondí: No; Dios quiere que ayude a su esposo en su obra. El Señor no les ha dado hijos propios; su sabiduría no debe ser cuestionada. Él sabe lo que es mejor. Consagre sus poderes a Dios como obrera cristiana. Usted puede ayudar a su esposo de muchas maneras. Puede apoyarlo en su labor al trabajar para él, al mejorar su intelecto. Al usar la capacidad que Dios le ha dado, usted puede ser ama de casa. Y más que esto, puede ayudarlo a dar el mensaje" (*Manuscrito 43a*, 1898, en *Manuscript Releases*, 5: 325).
- 26 "All Kinds of Workers Needed", *Manuscrito 149*, 1899, en *Manuscript Releases*, 18:66-67 (la cursiva es mía).
- 27 *El Deseado de todas las gentes*, 257.
- 28 *Testimonios para la iglesia*, t. 6, 21.
- 29 *Los hechos de los apóstoles*, 132. Dos capítulos en particular, presentan con claridad su comprensión respecto del propósito de la iglesia: "El propósito de Dios para la iglesia", *Testimonios para la iglesia*, t. 6, 18-22, y "El propósito de Dios para la iglesia", *Los hechos de los apóstoles*, 9-14.
- 30 Un buen ejemplo de esto se encuentra en el capítulo "Un ministerio consagrado", en *Los hechos de los apóstoles*, 289-298.
- 31 "A Preparation for the Coming of the Lord", *Review and Herald*, 24 de noviembre de 1904 (la cursiva es mía).
- 32 Véase los comentarios de Elena White en conexión con la rebelión de Coré en *Patriarcas y profetas*, 369-379.
- 33 Tres siglos antes de Elena G. White, Martín Lutero también apeló a 1 Pedro 2:9 para expresar su creencia de que cada cristiano es un sacerdote para Dios. En un tratado de 1520, en el que invitó a los príncipes alemanes a reformar la iglesia, escribió: "El hecho que nuestro bautismo nos consagra a todos sin excepción, y nos hace a todos sacerdotes" (Un llamado a la clase gobernante de nacionalidad alemana respecto de las mejoras del estado de la cristiandad, en John Dillenberger [editor], *Martin Luther: Selections from his writings* [New York: Doubleday, 1962], 408).
- 34 En relación con 1 Pedro 2:9 véase, por ej., *Testimonios para los ministros*, 421-441; *Testimonios para la iglesia*, t. 2, 153-154; t. 6, 128, 276-277. En relación con Juan 15:16, véase *Testimonios para los ministros*, 212-213.
- 35 "The Great Commission; a Call to Service", *Review and Herald*, 24 de marzo de 1910.
- 36 "Our Work", *Signs of the Times*, 25 de agosto de 1898.
- 37 *Los hechos de los apóstoles*, 90.
- 38 "A Preparation for the Coming of the Lord", *Review and Herald*, 24 de noviembre de 1904.
- 39 *Testimonios para la iglesia*, t. 6, 443 (la cursiva es mía).
- 40 "Words to Our Workers", *Review and Herald*, 21 de abril de 1903.
- 41 *Los hechos de los apóstoles*, 32-33.
- 42 Elena G. White a "Dear Brethren and Sisters", 19 de octubre (Carta 138) de 1909, citado en Arthur L. White, *Elena G. White: The Later Elmshaven Years*, 1905-1915, 211 (la cursiva es mía).
- 43 *Los hechos de los apóstoles*, 130-131 (la cursiva es mía).
- 44 Existe mucha confusión respecto del significado de un cargo en las Escrituras y en los escritos de Elena G. White. Este pasaje indica que un cargo, como el de los apóstoles Pablo y Bernabé, está relacionado con una función, tarea o trabajo. La función de un apóstol es para una tarea específica en la iglesia, y en el caso de Pablo y Bernabé, era la de predicar el evangelio a los gentiles. Su comentario: "Ulteriormente, el rito de la ordenación por la imposición de las manos fue grandemente profanado; se le atribuía al acto una importancia infundada, como si sobre aquellos que recibían esa ordenación descendiera un poder que los calificaba

- inmediatamente para todo trabajo ministerial”; parece indicar otra vez que la ordenación de una persona no debería ser entendida como necesariamente una calificación de esta persona para otras tareas futuras que se le podría pedir que haga. Por el contrario, la ordenación es para una tarea específica. Este comentario nos lleva a reflexionar en la práctica de la Iglesia Adventista de ordenar a alguien de por vida, y para cualquiera y todas las funciones ministeriales que se le puede pedir más adelante. Tradicionalmente, la ordenación al ministerio adventista ha servido como un rito de iniciación que califica a la persona para cumplir todas las tareas futuras del ministerio, lo que incluye el ministerio pastoral, el evangelismo, la enseñanza, el liderazgo y la administración. Esta ordenación también sigue siendo válida cuando la persona se jubila, aun si el ministro ya no cumple una función ministerial.
- 45 *Primeros escritos*, 101. Es interesante notar que en este pasaje, Elena G. White no usa la palabra ordenación, sino que más bien se refiere a este rito como la tarea de separar y dar una comisión. Esto indica que ella usa estas palabras y conceptos como sinónimos.
- 46 *El ministerio médico*, 327-329.
- 47 Manuscrito 5, 1908, en *El evangelismo*, 397-398 (la cursiva es mía).
- 48 “The Duty of the Minister and the People”, *Review and Herald*, 9 de julio de 1895 (la cursiva es mía).
- 49 Manuscrito 43a, 1898, en *Manuscript Releases*, t. 5, 323.
- 50 *Ibid.*, t. 5, 325.
- 51 En 1879, la Asociación General votó que “ninguno sino los que están ordenados conforme a las Escrituras están propiamente calificados para administrar el bautismo y otras ordenanzas”. G. I. Butler, “Eighteenth Annual Session, General Conference of Seventh-day Adventists: Twelfth Meeting, November 24, 1879, 7 p.m.”, Battle Creek, Mich., Archivos de la Asociación General.
- 52 “Remarks Concerning the Foreign Mission Work”, Manuscrito 75, 1896 (la cursiva es mía).
- 53 *Fundamentals of Christian Education*, 117, 118.
- 54 “Regarding the Testimonies”, Manuscrito 23, 1911, en *Mensajes selectos*, t. 1, 64-66.
- 55 *Testimonios para la iglesia*, t. 3, 153.
- 56 *El ministerio médico*, 74-76.
- 57 Una entrevista con Elena G. White, “Counsel on Age of School Entrance”, Manuscrito 7, 1904, en *Mensajes selectos*, t. 3, 244-258.
- 58 Kaiser, 33.
- 59 Manuscrito 23, 1889, en *Manuscript Releases*, 12: 57; Gilbert M. Valentine, *W. W. Prescott: Forgotten Giant of Adventism’s Second Generation*, Adventist Pioneer Series (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 2005), 80-81.
- 60 Véase nuestro análisis de este artículo más arriba.
- 61 C. C. Crisler a Mrs. L. E. Cox, 12 y 22 de marzo de 1916, en *Hijas de Dios*, 252-254.
- 62 Muchos estudios han mostrado la participación de las mujeres en diversas formas de ministerio durante la época de Elena G. White. Beverly Beem y Ginger Hanks Harwood, “Your Daughters Shall Prophesy”: James White, Uriah Smith, and the ‘Triumphphant Vindication of the Right of the Sisters to Preach’”, *Andrews University Seminary Studies*, 43: 1 (2005), 41-58.
- 63 Elena G. White a los “Brethren”, 5 de agosto (Carta 20) de 1888, en 1888 *Materials*, 38-46. Un breve resumen de los temas analizados durante el congreso se encuentra en A. V. Wallenkampf, *What Every Adventist Should Know About 1888* (Washington, DC: Review and Herald, 1988).
- 64 Elena G. White a “My Brethren in the Ministry”, 3 de agosto

(Carta 62) de 1910, en *Paulson Collection*, 42-44.

- 65 *Consejos sobre el regimen alimenticio*, 453-454. Véase todo el capítulo, 445-499.
- 66 *Conducción del niño*, 21-22.
- 67 *Spiritual Gifts*, 2:iii.
- 68 Elena G. White a Isaac y Adelia Van Horn, (Carta 48) 1876, en *Hijas de Dios*, 136-138.
- 69 Elena G. White a Isaac Van Horn, 26 de febrero (Carta 8) de 1884.
- 70 Ese esquema lleva ciertamente a una perspectiva arriana de la divinidad de Cristo. Elena G. White creía en la igualdad eterna de las tres personas de la divinidad. Aquí hay una muestra de sus pensamientos al respecto: “Este Salvador era el esplendor de la gloria del Padre, y la imagen expresa de su persona. Divinamente majestuoso, perfecto y excelente, era igual a Dios” (1869; *Testimonios para la iglesia*, t. 2, 181). “Antes de la aparición del pecado había paz y gozo en todo el universo [...]. Cristo el Verbo, el Unigénito de Dios, era uno con el Padre Eterno: uno en naturaleza, en carácter y en designios; era el único ser en todo el universo que podía entrar en todos los consejos y designios de Dios. Fue por intermedio de Cristo por quien el Padre efectuó la creación de todos los seres celestiales [...]. Todo el cielo rendía homenaje tanto a Cristo como al Padre” (*El conflicto de los siglos*, 547). “Él [Cristo] estaba con Dios desde toda la eternidad, Dios sobre todo, bendito para siempre. El Señor Jesucristo, el divino Hijo de Dios, existía desde la eternidad, una persona distinta, y sin embargo uno con el Padre. Era la gloria incomparable del cielo. Era el comandante de las inteligencias celestiales, y el homenaje de adoración de los ángeles era recibido por él como su derecho” (1906; *Review and Herald*, 5 de abril de 1906).
- 71 *Primeros escritos*, 97.
- 72 “Love, the Need of the Church”, Manuscrito 24, 1892, en *Manuscript Releases*, t. 11, 266.

¿ES BÍBLICA LA TEOLOGÍA DE LA PRIMACÍA?

- 1 La palabra inglesa *headship*, que se suele traducir como primacía, es una palabra usada en inglés por primera vez en 1582. La palabra *liderazgo* es aún más reciente.
- 2 A menos que se especifique lo contrario, se usará la Nueva Versión Internacional.
- 3 La palabra griega *archon* (líder o gobernante) es usada en el Nuevo Testamento para los líderes judíos, los funcionarios romanos, las fuerzas del mal y Cristo, pero jamás para ministros cristianos.
- 4 Asimismo, ¿qué significa la primacía masculina en el caso de las 22 naciones que actualmente son dirigidas por primeras ministras o presidentas, y los trece países de la Mancomunidad de Naciones en las que las mujeres son gobernadores generales? Además, en los Estados Unidos, las mujeres conforman actualmente el 49 por ciento de los estudiantes de medicina, el 51 por ciento de los estudiantes de leyes, el 47 por ciento de los estudiantes de odontología, y el 60,8 por ciento de los estudiantes de farmacia.
- 5 Ján Barna, *Ordination of Women in Seventh-day Adventist Theology* (Serbia: Euro Dream, 2012), 242-243.
- 6 Richard M. Davidson, “Headship, Submission, and Equality in Scripture”, *Women in Ministry: Biblical & Historical Perspectives*, editado por Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 284.
- 7 Davidson, 259-295.
- 8 Madelynn Haldeman, “The Role of Women in the Early Christian Church”, *Mohaven Papers* (Septiembre 1973), 52; disponible en

línea en <http://www.adventistarchives.org/1973-5-mohaven#.UaEvRdimXl8>.

- 9 Sheryl Prinz-McMillan, "Who's in Charge of the Family?" *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*, editado por Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart (Langley Park, Md.: TEAM Press, 1995), 216.
- 10 Prinz-McMillan, 197-221.
- 11 Peter M. Van Bemmelen, "Equality, Headship, and Submission in the Writings of Elena G. White", *Women in Ministry: Biblical & Historical Perspectives*, Nancy Vyhmeister (editora), (Berrien Springs, Mích.: Andrews University Press, 1998), 297-311.
- 12 Van Bemmelen, 305.
- 13 Van Bemmelen, 306.

UN REPASO DE LA ORDENACIÓN EN LOS COMIENZOS DE LA IGLESIA ADVENTISTA (1844-1881)

Benton, Josephine. *Called by God* (Smithsburg, MD: Blackberry Hill Publishers, 1990).

Dick, Everett. *Founders of the Message* (Takoma Park, MD: Review and Herald, 1938).

Fortin, J. H. Denis. "Ordination in the Writings of Ellen G. White", *Women in Ministry: Biblical & Historical Perspectives*. Nancy Vyhmeister (editora) Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998.

Froom, Le Roy. *Movement of Destiny* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1971).

Haloviak, Bert. "A Place at the Table: Women and the Early Years", *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*. Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart (editoras) (Langley Park, MD: TEAM Press, 1995).

"A Brief Sketch of SDA Ministerial Training" (manuscrito inédito), 26 de abril de 1988.

"Longing for the Pastorate: Ministry in 19th Century Adventism" (manuscrito inédito), 1988.

"Route to the Ordination of Women in the Seventh-day Adventist Church: Two Paths" (manuscrito inédito), 1985.

Knight, George R. "Early Seventh-day Adventists and Ordination, 1844-1863", *Women in Ministry: Biblical & Historical Perspectives*. Nancy Vyhmeister (editora) (Berrien Springs, Mích.: Andrews University Press, 1998).

Loughborough, J. N. *Pacific Union Recorder*, t. 11, 45, 6 de junio de 1912, 1-2.

"Ordination", *Seventh-day Adventist Encyclopedia* (edición revisada), Don Neufeld (editor), *Commentary Reference Series*, t. 10 (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1976).

Review and Herald, Números de 1851-1881.

Watts, Kit, "Appendix 5", *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women*. Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart (editoras) (Langley Park, Md.: TEAM Press, 1995).

LA AUTORIDAD DEL LÍDER CRISTIANO

- I En el comienzo mismo de este trabajo, me gustaría expresar que acepto plenamente la inspiración y el ministerio profético de Elena G. White en la Iglesia Adventista. Fue por medio de la lectura de *El Deseado de todas las gentes* que aprendí a amar a Cristo; mediante la lectura de *El conflicto de los siglos*, llegué a familiarizarme con el

propósito de Dios para la humanidad; y ningún otro libro me ha enseñado más sobre la salvación por medio de Jesucristo que *El camino a Cristo*. Al preparar este trabajo, sin embargo, evité deliberadamente usar los escritos de Elena de White para sustentar mis conclusiones. En consecuencia, mis perspectivas se basan tan solo en mi comprensión del mensaje de las Escrituras. Esto concuerda, creo yo, con el consejo de Elena de White, de que sus escritos no deberían ser usados para solucionar debates doctrinales cuando el Señor no le había dado una luz específica sobre el tema. Hasta donde sepa, Elena de White no habla sobre el tema de la ordenación de las mujeres. William Fagal llegó a una conclusión similar cuando escribió: "Sus declaraciones ni apoyan la ordenación de las mujeres, ni la prohíben de manera explícita. Ninguno de sus escritos se ocupa directamente del tema" (*Ministry*, Diciembre 1988, 11).

- 2 Por un excelente tratado sobre la iglesia y su origen, misión y estructuras organizacionales divinamente instituidas, véase Raoul Dederen, "Church", en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, editado por Raoul Dederen (Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000), 538-581.
- 3 Dederen, 559-561.
- 4 Por cuestiones de brevedad, la siguiente descripción se limitará tan solo al concepto de la autoridad que evolucionó dentro del cristianismo primitivo postapostólico. En muchos sentidos, el Protestantismo Fundamentalista, en especial esas ramas que se agrupan bajo el paraguas del calvinismo, tiende a reflejar una comprensión de la autoridad previa a la Reforma. La cuestión de la comprensión de la autoridad por parte del Protestantismo Fundamentalista, sin embargo, será tratada en otro estudio.
- 5 Ralph Martin Novak, *Christianity and the Roman Empire* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), 45.
- 6 Es en los escritos del escritor de la Iglesia primitiva Ignacio (ca. 110-130 d.C.) que encontramos por primera vez un ministerio fuertemente jerárquico. Ignacio, *Magnesian* 6.4, en *Early Christian Writings*, editado por Maxwell Staniforth (Londres: Penguin Books, 1972), 88. Kenneth Osborne, *Priesthood, A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church* (New York: Paulist Press, 1988), 52.
- 7 Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (Stanford: Stanford University Press, 1969), 100.
- 8 Ignacio escribe lo siguiente: "Por tu parte, lo que te corresponde [...] [es] mostrarle [al obispo] todo respeto posible, teniendo en consideración el poder que Dios le ha conferido [...]. Por ello, por el honor de Aquel que nos amó, ser correcto requiere de ti una obediencia que va más allá de las meras palabras" (Ignacio, *Magnesian* 3, en Staniforth, 87-88).
- 9 Por ello escribe Novak: "Dado que en esencia, todas las culturas del mundo grecorromano eran jerárquicas y patriarcales, era razonable esperar con el tiempo un incremento de la autoridad del obispo como el resultado natural de las comunidades cristianas locales que adoptaron modos y estructuras de autoridad en paralelo con los valores culturales predominantes" (Novak, 45); Will Durrant añade que "cuando el cristianismo conquistó a Roma, la estructura eclesial de la iglesia pagana [...] pasó como la sangre materna a la nueva religión, y la Roma cautiva capturó a su conquistador" (*Caesar and Christ: The Story of Civilization* [New York: Simon and Schuster, 1944], 671-672; cf. Edwin Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches* (Londres: Longmans, Green and Co., 1918), 185, 213; Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1995), 134.
- 10 Por una historia detallada de la manera en que el humilde cargo de pastor evolucionó en los cargos episcopales y papales, véase Klaus Schatz, *Papal Primacy: From Its Origins to the Present* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996).
- 11 Frederick J. Cwiekowski, "Priesthood", *Encyclopedia of Catholicism* (New York: HarperCollins Publishers, 1989), 1049.

- 12 Paul Josef Cordes, *Why Priests?: Answers Guided by the Teaching of Benedict XVI* (New York: Scepter Publishers, 2010), 28-30.
- 13 Así fue que en el siglo IV, Jerónimo declaró: “No puede existir una comunidad cristiana sin sus ministros”. Jerónimo, *Dialogus contra Luciferanos* 21, en *The Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*, editado por Philip Schaff y Henry Wace (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989), t. 6, 331. No resulta sorprendente, por lo tanto, que Cipriano de Cartago pronunció la famosa frase *Extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la iglesia no hay salvación). Cipriano, *Epistle* 72.21 (ANF 5:384).
- 14 Esto se produjo mayormente por el trabajo de Agustín, aunque ya en el siglo II, Tertuliano escribió de una diferencia fundamental (u ontológica) entre el clero y los laicos. Cf., Benedict J. Groeschel, *A Priest Forever* (Huntington: Our Sunday Visitor, 1998), 185; Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 139.
- 15 En su *Exhortación a la castidad*, escribió lo siguiente: “Es la autoridad de la Iglesia la que instituyó la distinción entre los cleros y los laicos [en latín, *ordinem et plebem*] y la honra que se muestra en los rangos de los clérigos santificados para Dios” (Tertuliano, *Exhortation to Chastity* 7.3. Traducido por Robert B. Eno, en *Teaching Authority in the Early Church* (Wilmington: Michael Glazier, 1984), 54-55; cf., ANF, t. 4, 54. La frase exacta en latín expresa: *Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consensum sanctificatus*. John Henry Hopkins, *The Church of Rome in Her Primitive Purity, Compared with the Church of Rome at Present Day* (Londres: J. G. and F. Rivington, 1839), 89. Nótese los paralelos entre la orden de los senadores y la plebe del Imperio Romano y este uso que le da Tertuliano (P. M. Gy, “Notes on the Early Terminology of Christian Priesthood”, en *The Sacrament of Holy Orders* [Collegeville: Liturgical, 1957], 99).
- 16 “Constitution on the Church”, en J. Neuner y H. Roos, *The Teaching of the Catholic Church* (Staten Island: Alba House, 1967), 219-220. Sentimientos similares son expresados por Pío X en la encíclica de 1906 titulada *Vehementer Nos* 8. Allí el papa declara: “La Iglesia es en esencia una sociedad desigual, es decir, una sociedad que está compuesta por dos categorías de personas, los Pastores y el rebaño, los que ocupan un rango en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Tan diferentes son estas categorías que solo con el cuerpo pastoral descansa el derecho y la autoridad necesarias de promover el fin de la sociedad y dirigir a todos sus miembros hacia ese fin; el único deber de la multitud es permitirse que los guíen y, al igual que un rebaño dócil, seguir a los Pastores”. http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos_en.html.
- 17 La lectura de la sección que trata con el cargo de sacerdote en el *Catecismo de la Iglesia Católica* en su versión oficial resulta particularmente revelador en este punto. En ella, los autores explican con claridad y concisión la necesidad de la primacía humana en la iglesia. La sección particular que se ocupa de la primacía del pastor en la iglesia se titula “En la persona de Cristo la Cabeza” (*Catechism of the Catholic Church* [Liguori: Liguori Publications, 2004], 387-388).
- 18 *Ceremonial of Bishops: Revised by Decree of the Second Vatican Ecumenical Council and Published by Authority of Pope John Paul II* (Collegeville: The Liturgical Press, 1989), 33. Véase también Paulo VI, *Inter Insigniores* (Declaration on the Admission of Women to the Ministerial Priesthood), dada a conocer en 1976 en *From “Inter Insigniores” to “Ordinatio Sacerdotalis”* (Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1996), 43-49. Las imágenes del matrimonio se hacen claramente visibles en la ceremonia de la ordenación católica episcopal. El obispo ordenado jura su fidelidad a la iglesia y recibe el anillo episcopal, que simboliza su autoridad sobre la iglesia. De esta manera, el obispo llega a ser el “esposo” de la iglesia. El simbolismo del matrimonio se acentúa aún más por el uso del “anillo matrimonial” y el “ósculo de la paz” como parte del rito de ordenación. Una de las oraciones usadas durante la ordenación expresa: “Recibe este anillo, el sello de tu fidelidad; adornado con fe inmaculada, preserva sin mácula a la esposa de Dios, la santa Iglesia” (Susan K. Wood, *Sacramental Orders* [Collegeville: The Order of St. Benedict, Inc., 2000]), 53-55. En el *Ceremonial de los obispos*, un manual de iglesia para la ordenación episcopal, encontramos también la siguiente declaración: “El anillo es el símbolo de la fidelidad del obispo y el vínculo nupcial con la Iglesia, su esposa, y tiene que usarlo en todo momento” (33). Megan McLaughlin escribe asimismo: “El matrimonio del obispo con su iglesia [es] más que tan solo una metáfora [...]. Al menos desde comienzos del siglo X, y probablemente desde antes, había adquirido también una significación mística, que fue derivada de la antigua e influyente alegoría del matrimonio de Cristo con la iglesia” (Megan McLaughlin, “The Bishop as Bridegroom: Marital Imagery and Clerical Celibacy in the Eleventh and Early Twelfth Centuries”, en *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, editado por Michael Frassetto [New York: Garland Publishing, 1998]), 210. Por el contrario, cuando una católica toma los votos para convertirse en monja, llega a ser la Esposa de Cristo. Su investidura final, que cuenta con votos matrimoniales y un anillo, representa una ceremonia matrimonial. E. Ann Matter, “Mystical Marriage”, en *Women and Faith: Catholic Religious Life in Italy from Late Antiquity to the Present*, editado por Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (Eulama Literary Agency, 1999), 35.
- 19 Timothy M. Dolan, *Priests for the Third Millennium* (Huntington: Our Sunday Visitor, 2000), 70-71; Sarah Butler, *The Catholic Priesthood and Women: A Guide to the Teaching of the Church* (Chicago: Hillenbrand Books, 2006), 90. Megan McLaughlin, “The Bishop as Bridegroom: Marital Imagery and Clerical Celibacy in the Eleventh and Early Twelfth Centuries”, en *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, editado por Michael Frassetto (New York: Garland Publications, 1998), 210-211.
- 20 John Paul II, *Mulieris Dignitatem* (Boston: St. Paul Books and Media, 1988). Véase especialmente la sección titulada “The Church – The Bride of Christ”, 79-94.
- 21 Mateo 18:1-4, 20:20-28, 23:8-11; Marcos 9:33-36, 10:35-45; Lucas 9:46-48, 22:24-27; Juan 13:1-17.
- 22 Mateo 20:20-28; Marcos 10:35-45; Lucas 22:24-27.
- 23 Karl Heinrich Rengstorff, “δουλος”, *TDNT* (1964), t. 2, 270, 261.
- 24 Hermann W. Beyer, “διακονεω”, *TDNT* (1964), t. 2, 82.
- 25 Murray J. Harris, *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ* (Downers Grove, InterVarsity Press, 1999), 102.
- 26 Véase, por ej., 2 Corintios 4:5, donde Pablo escribe: “No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros como vuestros siervos (*doulos*) por amor de Jesús”. Véase también 1 Corintios 9:19. En Colosenses 1:7 y 4:7, Pablo usa los términos *doulos* y *diakonos* de manera intercambiable.
- 27 Por una historia de estos eventos, véase mi trabajo “The Problem of Ordination”, presentado ante la TOSC en enero de 2013.
- 28 Campenhausen, 79.
- 29 Si bien en la literatura antigua, tanto bíblica como extrabíblica, estos dos términos suelen tener connotaciones negativas, cuando los usa Pablo y los aplica a los seguidores de Cristo, adquieren un nuevo significado que implica un compromiso total con Cristo y con el prójimo. Murray J. Harris, *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), 140-143.
- 30 Otros ejemplos incluyen Filipenses 1:1, Colosenses 1:7, 23, 25; Tito 1:1. Harris, en su libro, destaca el fenómeno interesante de que la mayoría de las traducciones evitan traducir la palabra *doulos* en

referencia al liderazgo ministerial, y traducen invariablemente la palabra como “ministro” o “siervo”. Cita un desagrado general por la idea de esclavitud, y la posibilidad de malos entendidos como las razones detrás de este fenómeno (Harris 183-185). Y sin embargo, esta es la palabra exacta que Pablo y sus colegas adoptaron para representar su obra de liderazgo en la iglesia.

- 31 Es necesario enfatizar que la palabra “cargo”, en referencia a una función de liderazgo en la iglesia, no aparece en el Nuevo Testamento griego.
- 32 En Marcos 10:42, Jesús usa exactamente la misma palabra griega, *katakuriueousin*.
- 33 En ocasiones, se usa 1 Timoteo 2:12 y 5:17 para justificar la continuación de la comprensión jerárquica de la autoridad en la iglesia. En el primer caso, Pablo prohíbe que las mujeres ejerzan autoridad sobre el hombre. La palabra usada para “autoridad” en este caso es *hapax legomenon*, que es usada en una sola ocasión en el Nuevo Testamento griego. Un cuidadoso estudio del término muestra que en la literatura griega extrabíblica del siglo I, esta no era una palabra neutral para expresar el concepto de autoridad, sino que estaba asociada con una clase opresiva de autoridad jerárquica que dejaba poco lugar para el ejercicio del libre albedrío. Sobre la base de nuestro estudio más arriba, queda claro que nadie en la iglesia, ni mujeres ni hombres, deberían ceder alguna vez a la tentación de ejercer esta clase de poder, dado que claramente representa una visión falsificada de la autoridad. Por un análisis revelador sobre el significado de *authentēin* en el siglo I, véase Jerome D. Quinn and William C. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000), 200-201; cf., Carroll D. Osburn, “ΑΥΘΕΝΤΕΩ (1 Timoteo 2:12)”, *Restoration Quarterly* 25 (1982): 1-12. Los autores del *Comentario bíblico adventista*, t. 7, escriben sobre la cuestión de “usurpación de autoridad” en 1 Timoteo 2:12: “Las Escrituras exhortan a los cristianos a hacer todo decentemente y con orden (1 Corintios 14:20). En los días de Pablo la costumbre exigía que las mujeres se mantuvieran en un segundo plano, sobre todo fuera de la casa. Por lo tanto, si las cristianas hubieran expresado su opinión en público o de alguna otra manera hubieran llamado la atención, el orden podría haberse comprometido y la causa de Dios podría haber sufrido” (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1990), 305. Véase también un excelente artículo, escrito sobre 1 Corintios 14:34, 35 y 1 Timoteo 2:12, que fue apoyado con entusiasmo por Urías Smith: G. C. Tenney, “Woman’s Relation to the Cause of Christ”, *The Review and Herald*, 24 de mayo de 1892, 328-329. Una declaración que aparece en ese artículo merece ser citada aquí: “Es manifiestamente ilógico e injusto dar a cualquier pasaje de las Escrituras un significado radical incondicional que se encuentra en divergencia con el principal tenor de la Biblia, y directamente en conflicto con sus claras enseñanzas. La Biblia puede ser reconciliada en todas sus partes sin dejar de lado por ello las líneas de la interpretación coherente. Por el contrario, es probable que los que interpretan pasajes aislados de manera independiente, según las ideas que se les ocurren al respecto, experimenten dificultades” (Tenney, 328).
- En el último pasaje (1 Timoteo 5:17), Pablo declara: “Los ancianos que gobiernan bien, sean tenidos por dignos de doble honor, mayormente los que trabajan en predicar y enseñar”. En el centro de disputa se encuentra la palabra “gobernar”. Sin embargo, el término griego *proestōtes*, que a menudo se traduce como “gobernar”, significa simplemente “los que están al frente de vosotros”. Es una forma verbal del sustantivo *prostates*, que en el griego antiguo se aplicaba a los que tenían la responsabilidad de proteger a la comunidad y ayudarla a operar de manera normal en lugar de gobernarla. Por más detalles sobre la etimología de la palabra, véase mi artículo “Phoebe, Was She an Early Church Leader?” *Ministry*, Abril 2013, 11-13.
- 34 Todo esto no quiere decir que en alguna ocasión se podría producir una situación de emergencia en la vida de la iglesia durante la cual podría surgir la necesidad de que alguien asumiera temporaria-

mente una función directa y jerárquica de liderazgo. En ese caso, cualquiera que posea un don apropiado de liderazgo podría hacerse cargo hasta que se restaurara el orden. Este tipo de situaciones, sin embargo, es raro, y los pastores ordenados no siempre son los más calificados para hacerse cargo de las situaciones de emergencia. Una vez que se alcanza una resolución, sin embargo, la vida de la iglesia debería regresar a un sistema comunitario de hacer frente a los problemas. Sobre la importancia de la comunidad en los escritos de Pablo y la manera comunitaria de resolver los conflictos, véase el excelente estudio de James M. Howard, *Paul, the Community and Progressive Sanctification: An Exploration in Community-Based Transformation Within Pauline Theology* (New York: Peter Lang, 2007).

- 35 Esta conclusión se ve fortalecida por varias consideraciones. En primer lugar, en 1 Timoteo 3:1, Pablo dice: “Si alguno (*ei tis*) desea obispado”. *Tis* es un pronombre indefinido de género neutral. Significa simplemente “cualquiera”. En el Nuevo Testamento, este es un término inclusivo que se refiere tanto a los hombres como a las mujeres. Por ejemplo, en Juan 6:50 hallamos este pasaje: “Este es el pan que desciende del cielo para que no muera quien (*tis*) coma de él”. Sería sumamente extraño decir que solo los hombres pueden comer el pan para no morir. En efecto, algunas traducciones traducen *tis* como “un hombre”, pero instantáneamente piensan en la humanidad. Esto significa que el Nuevo Testamento a menudo usa lenguaje masculino para hablar tanto de los hombres como de las mujeres. Por ej., Romanos 12:1: “Por lo tanto, hermanos (*adelphoi*, que es masculino en griego), os ruego por las misericordias de Dios que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo”. ¿Significa esto que Romanos 12:1 está escrito solo para hombres? Obviamente, esta no es la interpretación correcta. En segundo lugar, “marido de una sola mujer” bien podría referirse a la monogamia y a la pureza sexual. De tomarse así como está escrito, no podríamos tener pastores solteros o viudos. Sin embargo, el mismo Pablo escribió que los célibes pueden servir mejor a Dios (1 Corintios 7:32-35). Asimismo, los pastores siempre tendrían que tener hijos (eso excluiría a los que no los tienen). La intención real de la frase parece señalar a una persona comprometida (fiel) a su cónyuge. Por ello, la frase “marido de una sola mujer” funciona como una exclusión de la poligamia y la promiscuidad sexual, en lugar de indicar que un obispo tiene que ser hombre. Por último, la frase “marido de una sola mujer” aparece una vez más en 1 Timoteo 3:12 en referencia a los diáconos. Allí se usa la palabra masculina *diakonos*.
- Si Pablo habló en efecto en términos de género, esto podría significar que solo los hombres pueden ser diáconos. Sin embargo, en Romanos 16:1, Pablo se refiere a Febe como diaconisa de la iglesia de Cencrea. La mayoría de las versiones traducen esta palabra como “sierva”. En realidad, la palabra es *diakonos*, el mismo término masculino usado en 1 Timoteo 3:12 para describir a un diácono como esposo de una sola mujer. Esto muestra claramente que cuando Pablo usó la frase “marido de una sola mujer”, no trató de transmitir que solo los hombres podían ser obispos o diáconos. De ser así, Romanos 16:1 no tendría ningún sentido. Con justicia, puedo afirmar que el sexo del obispo o del diácono no estaba en la mente de Pablo. Si el sexo de la persona hubiera sido verdaderamente importante para él, habría una declaración clara en 1 Timoteo, o en algún otro lugar, que dijera “el obispo tiene que ser hombre”.
- 36 Los ejemplos abundan. Aquí hay algunos de ellos: Romanos 1:1; Gálatas 1:10; Filipenses 1:1; Colosenses 4:7; Hechos 20:19. Gordon D. Fee calculó el número de veces en que aparece la palabra *doulos* y sus diversas formas en los escritos de Pablo. Los resultados son impresionantes: Fee estima que, en total, las palabras que están relacionadas con el sustantivo *doulos* aparecen 59 veces en los escritos paulinos: 30 veces como *doulos*; 2 veces *syndoulos* (coesclavo); 17 veces como *douleuō* (llevar a cabo los deberes de un esclavo); 4 veces como *douleia* (esclavitud); y 6 veces como *douloō* (esclavizar). Aunque en ocasiones la palabra esclavo es usada en referencia a la institución real de la esclavitud (un uso negativo del término), una significativa mayoría se refiere al ministerio de Pablo y de otros. Gordon D. Fee, *Paul’s Letter to the Philippians* (Grand Rapids: Wm.

B. Eerdmans Publishing Co., 1995), 62; cf., Harris, 20.

- 37 Santiago 1:1; 2 Pedro 1:1.
- 38 Comisión de Estudio sobre la Teología de la Ordenación, *Consensus Statement on a Seventh-day Adventist Theology of Ordination*.
- 39 La misma razón por la que estamos discutiendo la ordenación de la mujer es testigo del hecho de que hoy día, la función del pastor en la iglesia ha perdido su significado original.
- 40 Por información adicional, véase mi trabajo titulado “The Problem of Ordination”, presentado en la TOSC en enero de 2013.
- 41 La imagen paulina de la iglesia como el Cuerpo de Cristo transmite claramente la idea de que Cristo es la única Cabeza de la iglesia de Dios.
- 42 Por supuesto, la primacía del hombre en la familia también tiene que ser definida en términos no jerárquicos y de abnegación, en lugar de jurisdiccionales. Así como Cristo se entregó (o se abnegó a sí mismo) por su Esposa, así también los esposos tienen que abnegarse por sus esposas e hijos.
- 43 En este punto, es necesario notar que la palabra “someterse” en Efesios 5:22, en griego simplemente declara “y las esposas a sus maridos”. En consecuencia, la sumisión mutua de Efesios 5:21 brinda un contexto más abarcador que permite comprender el contexto del mensaje de Pablo a los maridos y sus esposas. De ser así, entonces el amor del esposo también es una forma de sumisión. La experiencia humana en común muestra que cuando amamos a alguien, también nos sometemos a esa persona.
- 44 Esto, por supuesto, nos devuelve al significado de las expresiones gemelas: *Vicarius Filii Dei* y *In persona Christi Capitis*. Véase la nota 17.
- 45 G. C. Tenney, “Woman’s Relation to the Cause of Christ”, *The Review and Herald*, 24 de mayo de 1892, 328.

REGRESO A LA CREACIÓN: UNA HERMENÉUTICA ADVENTISTA

- 1 Véase Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments* (reimpresión, Grand Rapids: Zondervan, 1974), 17: “Hermenéutica es la ciencia de la interpretación”.
- 2 La hermenéutica es como un libro de cocina, la exégesis es como el proceso de cocido, y la exposición (la predicación o la enseñanza) es como servir un pan o un pastel recién horneado.
- 3 Según se resume en “Métodos de estudio de la Biblia”, documento votado por el Concilio Anual de la Asociación General: “El estudio de la Biblia: Presuposiciones, principios y métodos”, Río de Janeiro, 12 de octubre de 1986, publicado en la *Adventist Review* del 22 de enero de 1987 (disponible en línea en <https://adventistbiblicalresearch.org/materials/bible-interpretation-hermeneutics/methods-bible-study/>), adjunto como un apéndice de este trabajo. Este método ha sido llamado de diversas formas: el método histórico-gramático, o el método histórico-gramático-literario-teológico. Por tratamientos básicos de la hermenéutica bíblica desde una perspectiva adventista, véase también George W. Reid (editor), *Understanding Scripture: An Adventist Approach* (Biblical Research Institute Studies, t. 1; Silver Spring, Md.: Instituto de Investigaciones Bíblicas, Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, 2005); Richard M. Davidson, “Biblical Interpretation”, en el *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, editado por Raoul Dederen, Commentary Series, t. 12 (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 2000), 58-104; *idem*, “Interpreting Scripture: An Hermeneutical Decalogue”, *Journal of the Adventist Theological Society* 4, no. 2. (1993): 95-114; y Gordon M. Hyde (editor), *A Symposium on Biblical Hermeneutics* (Washington DC: Biblical Research Institute, 1974).

Por un estudio abarcador de la hermenéutica bíblica desde una perspectiva cristiana general, véase Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, edición revisada y expandida (Downers Grove, Il.: InterVarsity, 2006); Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, tercera edición revisada (Grand Rapids, Mích.: Baker, 1970); *idem*, *Hermeneutics* (Grand Rapids, Mích.: Baker, 1987); y Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics* (Wheaton, Il.: Crossway Books, 1994).

- 4 Por las presuposiciones, procedimientos y metodología del método histórico-crítico, véase David R. Law, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012); Eryl W. Davies, *Biblical Criticism: A Guide for the Perplexed* (New York: Bloomsbury Academic, 2013). Por la evaluación de este método, en comparación con el método histórico-gramático-teológico, véase Richard M. Davidson, “The Authority of Scripture: A Personal Pilgrimage”, *Journal of the Adventist Theological Society* 1, no. 1 (1990): 39-56.
- 5 Véase el artículo de Peter van Bemmelen sobre “Revelation and Inspiration”, en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, editado por Raoul Dederen (Commentary Reference Series 12; Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), 22-57.
- 6 Véase Nancy Vyhmeister, “Junia the Apostle”, *Ministry* (Julio 2013): 6-9.
- 7 Por un estudio adicional, véase Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 113-139.
- 8 Por el trasfondo histórico del culto de Artemisa (Diana), el protognosticismo, y otros movimientos culturales de Éfeso en tiempos de Pablo, véase especialmente Sharon Hodgkin Gritz, *Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus: A Study of 1 Timothy 2:9-15 in Light of the Religious and Cultural Milieu of the First Century* (New York: University of America, 1991). Por información adicional sobre este y otros temas relacionados con 1 Timoteo 2, véase Carl Cosaert, “Paul, Women, and the Ephesian Church: An Examination of 1 Timothy 2:8-15” (trabajo presentado en el Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación, 22-24 de julio de 2013).
- 9 Véase, por ej., Richard M. Davidson, “Back to the Beginning: Genesis 1-3 and the Theological Center of Scripture”, en *Christ, Salvation, and the Eschaton*, editado por Daniel Heinz, Jiří Moskala y Peter M. van Bemmelen (Berrien Springs, Mích.: Old Testament Publications, 2009), 5-29.
- 10 Por un análisis de este y otros pasajes relevantes del Nuevo Testamento, véase Teresa Reeve, “Ordination and Women Pastors: The Witness of the New Testament” (trabajo presentado en el Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación, 22-24 de julio de 2013).
- 11 Por el trabajo como bendición, véase por ej., Elena G. White, *El hogar adventista*, 126, 127; y Elena de White, *Patriarcas y profetas*, 44.
- 12 En griego, el término *anēr* puede significar ya sea “hombre” o “marido”, y la palabra *gynē* quiere decir “mujer” o “esposa”. El contexto literario siempre determina el significado de estas expresiones. Lo mismo se aplica al hebreo: el término *’ish* puede significar ya sea “hombre” o “esposo”, y la palabra *’ishshah* también tiene dos significados, “mujer” o “esposa”, y también el contexto decide su significado preciso. ¿Puede un escritor bíblico jugar con estas palabras y cambiar su significado en el contexto cercano?
- 13 “El sacrificio de Cristo como expiación del pecado es la gran verdad en derredor de la cual se agrupan todas las otras verdades. A fin de ser comprendida y apreciada debidamente, cada verdad de la Palabra de Dios, desde el Génesis al Apocalipsis, debe ser estudiada a la luz que fluye de la Cruz del Calvario. Os presento el magno y grandioso monumento de la misericordia y regene-

ración, de la salvación y redención —el Hijo de Dios levantado en la cruz. Tal ha de ser el fundamento de todo discurso pronunciado por nuestros ministros” (Elena G. White, *Obreros evangélicos*, 330).

“Los adventistas del séptimo día debieran destacarse entre todos los que profesan ser cristianos, en cuanto a levantar a Cristo ante el mundo. La proclamación del mensaje del tercer ángel exige la presentación de la verdad del sábado. Esta verdad, junto con las otras incluidas en el mensaje, ha de ser proclamada; pero el gran centro de atracción, Cristo Jesús, no debe ser dejado a un lado. Es en la cruz de Cristo donde la misericordia y la verdad se encuentran, y donde la justicia y la paz se besan. El pecador debe ser inducido a mirar al Calvario; con la sencilla fe de un niño, debe confiar en los méritos del Salvador, aceptar su justicia, creer en su misericordia” (Elena G. White, *Obreros evangélicos*, 164-165).

14 Elena G. White, *El camino a Cristo*, 108-109.

15 Este falso concepto filosófico contradice la enseñanza hebrea bíblica sobre la unidad y la armonía de la naturaleza humana y la complejidad de todas las relaciones. La dicotomía entre la “existencia” y “función” es un “fuego extraño” en los círculos adventistas (que proviene de los evangélicos que apoyan la jerarquización o subordinación). No podemos dividir a una persona en una dimensión ontológica, por un lado, y en una dimensión funcional, por el otro. La enseñanza bíblica sobre la naturaleza del ser humano es que la persona humana es una unidad. Estamos “hechos” de diferentes funciones, y estas funciones nos caracterizan como personas, y revelan quiénes somos. Una persona puede tener funciones diferentes, pero estas funciones siempre van estrechamente unidas con nuestra misma existencia, con quiénes somos. Dado que nosotros no podemos dividir el cuerpo y el espíritu, tampoco podemos diseccionar la ontología de las funciones. Nuestras funciones y relaciones definen qué clase de seres humanos somos. Como adventistas del séptimo día, defendemos firmemente el monismo bíblico.

Génesis 1 y Génesis 2 forman dos relatos complementarios de la creación, que no se contradicen entre sí. Véase mi artículo “A Fresh Look at Two Genesis Creation Accounts: Contradictions?” *Andrews University Seminary Studies* 49 (2011): 45-65. El hebreo usa el mismo término para Adán y Eva ‘adam (“humanidad”) para designarlos como personas humanas, véase Génesis 1:27. Tienen diferencias físicas pero conforman una unidad armoniosa. Están perfectamente unidos y ambos son líderes espirituales. En Génesis 2 no hay lugar para la primacía de Adán sobre Eva antes del pecado.

Asimismo, uno no puede extraer ejemplos del ámbito del “trabajo” de nuestro mundo pecaminoso, donde el “líder” (director, presidente, decano, jefe, secretario ministerial, etc.) pueden ser considerados como los “primeros entre iguales”, y transferir esta dinámica a la relación entre el marido y la mujer en la vida sin pecado del Edén. Hay aquí un error lógico.

Consideremos también la siguiente explicación del espíritu de profecía. Elena G. White declara explícitamente que la “armonía” entre Adán y Eva solo se perdió después de la caída, y que la sumisión de Eva a Adán fue resultado del pecado. Elena G. White no da a entender que existía un “liderazgo masculino espiritual funcional” y la sumisión de Eva a su esposo antes del pecado: “A Eva se le habló de la tristeza y los dolores que sufriría. Y el Señor dijo: ‘Tu deseo será para tu marido y él se enseñoreará de ti’. En la creación Dios la había hecho igual a Adán. Si hubieran permanecido obedientes a Dios, en concordancia con su gran ley de amor, **siempre habrían estado en mutua armonía**; pero el **pecado** había traído discordia, y ahora **la unión y la armonía podían mantenerse únicamente mediante la sumisión del uno o del otro**. Eva había sido la primera en pecar, había caído en tentación por haberse separado de su compañero, contrariando la instrucción divina. Adán pecó a sus instancias, y ahora ella fue puesta en sujeción a su marido” (Elena G. White, *Patriarcas y profetas*, 41, 42; la negrilla es mía). Elena G. White jamás diferenció entre la “igualdad ontológica” de Adán y

Eva y la “sumisión funcional” de Eva ante el “liderazgo o la primacía espiritual” de Adán antes de la caída. No está usando este tipo de vocabulario.

Esta falsa y engañosa dicotomía fue introducida en la discusión evangélica a mediados de la década de 1970 por George Knight III (“The New Testament Teaching on the Role Relationship of Male and Female with Special Attention to the Teaching/Ruling Functions in the Church”, *JETS* 18 [1975]: 83-84); *idem*, *The Role Relationship of Men and Women: New Testament Teaching* [Chicago: Moody Press, 1985], 7-9), y fue popularizada en el libro editado por John Piper y Wayne Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), y desafortunadamente ha sido adoptada por muchos adventistas que se oponen a la ordenación de las mujeres como ancianas y pastoras.

16 Pedrito Maynard-Reid, “Does James Teach Righteousness by Works?”, en *Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers*, editado por Gerhard Pfandl (Silver Spring, Md.: Biblical Research Institute, 2010), 416-417.

17 Por detalles, véase Jiří Moskala, *The Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11: Their Nature, Theology, and Rationale (An Intertextual Study)* (Adventist Theological Society Dissertation Series 4; Berrien Springs, Mich.: Adventist Theological Society Publications, 2000), 377; cf. referencias citadas en Richard M. Davidson y Paul S. Ratsara, “Dealing with Doctrinal Issues in the Church: Part 1”, *Ministry* (Febrero 2013): 6-7, 9.

También es muy interesante observar que la lectura de las Escrituras en la sinagoga en el día de la expiación (por la tarde) es tomada de Levítico 17-18; Amós 9, y el libro de Jonás. Estas tres secciones de la Biblia hebrea tienen a los gentiles en mente. Las primeras dos lecturas (Levítico y Amós) están reflejadas definitivamente en Hechos 15, y la apertura de la iglesia a los no judíos demuestra la familiaridad y el alineamiento con la idea principal del libro de Jonás, el deseo y la compasión de Dios de salvar a todas las personas.

18 Abraham llegó a ser el padre de todos los creyentes, lo que incluye a los gentiles, porque antes de ser circuncidado, “Abraham creyó a Jehová, y le fue contado por justicia” (Génesis 15:6). Por ello, la iglesia judeocristiana corrigió la interpretación tradicional del pacto abrahámico (solo aquellos que estaban circuncidados físicamente eran parte de este pacto, véase Génesis 17; Éxodo 4:24-26), y al brindar una nueva interpretación, todos los gentiles que creyeran fueron incluidos en la iglesia. Pablo, en especial, contribuyó a que la joven iglesia cristiana viera el tema desde esta nueva perspectiva y descubriera el significado previsto siempre presente en el texto bíblico (Génesis 12:2-3; Romanos 4:11-17).

19 Elena G. White, *Review and Herald*, 12 de junio de 1913. Considere también lo siguiente: “Debe producirse un reavivamiento y una reforma, bajo la asistencia del Espíritu Santo. El reavivamiento y la reforma son dos cosas diferentes. El reavivamiento implica una renovación de la vida espiritual, un despertar de los poderes de la mente y el corazón, una resurrección de la muerte espiritual. La reforma implica una reorganización, un cambio de ideas y teorías, hábitos y prácticas. La reforma no producirá el buen fruto de justicia a menos que esté conectado con el reavivamiento del Espíritu. El reavivamiento y la reforma tienen que cumplir la obra asignada, y al hacerlo, ambos tienen que integrarse” (Elena G. White, *Review and Herald*, 25 de febrero de 1902, párr. 8).

20 Ekkehardt Muller, “Hermeneutical Guidelines for Dealing with Theological Questions”, *Biblical Research Institute Newsletter* 40 (Octubre 2012): 5-6.

21 Ekkehardt Muller, “The Ordination Debate: How to Approach the Theological Issues”, *Ministry* (Junio 2013): 14-15.

22 Jiří Moskala, “Eating and Drinking”, *Shabbat Shalom* (Spring-Summer 1999): 16.

23 Véase William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals, Exploring*

- the Hermeneutic of Cultural Analysis* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001).
- 24 Moskala, *The Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11*, 344-348.
 - 25 Lo mismo se aplica al diezmo de la Biblia. Lo pagamos porque reconocemos que Dios es el Creador: regresamos a la creación. Usamos un razonamiento similar para nuestro estilo de vida adventista basado en la simpleza: el regreso a la creación.
 - 26 Véase la serie de cinco volúmenes de Elena G. White titulada *El conflicto de los siglos* que ilustra el gran drama de las edades entre Cristo y Satanás: *Patriarcas y profetas*, *Profetas y reyes*, *El Deseado de todas las gentes*, *Hechos de los apóstoles*, y *El conflicto de los siglos*.
 - 27 Por fundamentos sobre este y otros puntos que se ocupan del material del Antiguo Testamento que aparezca en este material, véase el estudio de Richard Davidson, "Should Women Be Ordained as Pastors? Old Testament Considerations" (trabajo presentado en el Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación de la Asociación General, 22 al 24 de julio de 2013), 1-88.
 - 28 Véase, por ej., Richard M. Davidson, "Homosexuality in the Old Testament", en *Homosexuality, Marriage, and the Church: Biblical, Counseling, and Religious Liberty Issues*, editado por Roy E. Gane, Nicholas P. Miller y H. Peter Swanson (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 2012), 5-52.
 - 29 Véase Richard M. Davidson, "Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium", *Journal of the Adventist Theological Society* 11, nos. 1 & 2 (Primavera-Otoño 2000): 108-111; por una lista más extensa de treinta líneas de evidencias bíblicas, véase *Ídem*, *Song for the Sanctuary: SDA Textbook* (Silver Spring, Md.: SDA Biblical Research Institute, de próxima publicación), cap. 6. (copia borrador disponible a pedido de davidson@andrews.edu). Para los estudiosos no adventistas que han establecido los fundamentos exegéticos de estas perspectivas, véase Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (Londres: SPCK, 1991), 68-103; G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (NSBT 17; Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 66-80; Meridith G. Kline, *Kingdom Prologue* (South Hampton, Mas.: Gordon-Conwell Theological Seminary, 1989), 31-32, 54-56; Eric Bolger, "The Compositional Role of the Eden Narrative in the Pentateuch" (disertación doctoral, Trinity Evangelical Divinity School, 1993); William J. Dumbrell, *The End of the Beginning* (Homebush, Nueva Gales del Sur: Lancer, 1985), 35-76; Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken, 1979), 12-13; Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston Press, 1985), 142-145; S. Dean McBride Jr., "Divine Protocol: Genesis 1:1-2:3 as Prologue to the Pentateuch", en *God Who Creates* (editado por William P. Brown y S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids: Eerdmans 2000), 11-15; Donald W. Parry, "Garden of Eden: Prototype Sanctuary", en *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* (editado por Donald W. Parry; Salt Lake City, Ut.: Deseret, 1994), 126-151; Terje Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (CBET 25; Lovaina, Bélgica: Peeters, 2000), 111-138; y Gordon J. Wenham, "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 9 (1986): 19-25; reimpresión en "I Studied Inscriptions from before the Flood", en *Ancient Near Eastern, Literary and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (editado por Richard S. Hess y David T. Tsumara; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994), 399-404.
 - 30 Elena G. White, *Patriarcas y profetas*, 42 (la cursiva es mía).
 - 31 Elena G. White, *Testimonios para la iglesia*, t. 3, 531 (la cursiva es mía).
 - 32 Elena G. White, *El evangelismo*, 345.
 - 33 Elena G. White, *Testimonios para la iglesia*, t. 6, 324 (1900).
- 34 Denis Fortin, "Ellen White, Women in Ministry, and the Ordination of Women" (trabajo presentado en el Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación, 22 al 24 de julio de 2013).
- ## "VUESTROS HIJOS Y VUESTRAS HIJAS": REFLEXIONES SOBRE EL LLAMADO DIVINO
- 1 Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan 2009), 52-54.
 - 2 Elena G. White toma esta descripción paulina del hombre y la aplica tanto al hombre como a la mujer (Adán y Eva).
 - 3 Elena G. White, *La educación*, 17.
 - 4 Algunos han sugerido que dentro de la narrativa de la creación se encuentran implícitas evidencias o indicios de que en efecto, Dios creó a la raza humana con un orden jerárquico previsto entre los géneros. El presente trabajo examina esa idea.
 - 5 Gilbert Bilezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says about a Woman's Place in Church and Family* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 71.
 - 6 Bilezikian, 71-76.
 - 7 Bilezikian, 76.
 - 8 Payne, 57.
 - 9 Payne, 58.
 - 10 Payne, 59.
 - 11 Payne, 68.
 - 12 Eldon Jay Epp, *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005).
 - 13 Nancy Vyhmeister, "Junia the Apostle," *Ministry*, July 2013, 6-9.
 - 14 Citado en Vyhmeister, 8.
 - 15 Vyhmeister, 9.
 - 16 Payne (65) destaca las conclusiones similares de Eldon Jay Epp: "Epp sostiene [en *Junia: The First Woman Apostle*] que el testimonio unánime y confiable del primer milenio de la iglesia identifica a Junias como mujer (pp. 31-36, 57), que ningún manuscrito griego existente identifica inequívocamente a Andrónico como hombre (pp. 45-49), que ninguna traducción temprana brinda alguna señal positiva de que este es un nombre masculino (pp. 23-24), de que Junias era un nombre común de mujer en latín (pp. 54, 57), y de que jamás se ha hallado ni siquiera un ejemplo confiable relacionado con Junias (pp. 24, 27, 34, 44, 57), además de que resulte improbable que se encuentre, dado que el muy similar Junio era un nombre tan común (p. 43)".
 - 17 Payne (65) escribe: "Las enseñanzas de Pablo sobre las mujeres en la iglesia deberían ser interpretadas en armonía con la práctica real de Pablo. Dado que Pablo mismo afirmó a colegas mujeres en el ministerio de manera tan vasta y en un rango tan amplio de ministerios, es de esperar que existiera en sus enseñanzas una afirmación similar de las mujeres".
 - 18 Payne, 102.
 - 19 Payne, 117-118.
 - 20 Payne, 118-137.
 - 21 Payne, 128.
 - 22 Payne (130) destaca: "Dado que en cada uno de los demás casos, un artículo identifica a una entidad específica (Cristo, Dios), y dado que el uso más común de un artículo es el de especificar, lo más natural es comprender 'el hombre' [el artículo aparece en griego, pero es omitido en las traducciones al inglés], como es

- el caso de 11:12, como referencia a 'el hombre', a Adán, de donde provino la mujer".
- 23 Bilezikian, 106.
 - 24 *Ibid.*
 - 25 Payne, 149–150.
 - 26 Payne, 197.
 - 27 Dado que 1 Timoteo 2:12 tiene palabras similares a las de 1 Corintios 14:34–35 ("Vuestras mujeres callen en las congregaciones, porque no les es permitido hablar, sino que deben estar sujetas, como también la Ley lo dice. Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos, porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación"), este trabajo examinará tan solo 1 Timoteo 2. En relación con el pasaje de 1 Corintios 14, Richard Choi observa en sus comentarios anotados de la *Andrews Study Bible* (1510): "Nótese que antes, Pablo sí asume que las mujeres orarán y profetizarán en la adoración pública (11:5, 13). Estos versículos acaso se ocupan de un problema que surgió cuando las mujeres profetisas trataron de juzgar, poner a prueba y silenciar las afirmaciones proféticas de sus esposos y de otros hombres durante la adoración pública (véase 14:29–30)".
 - 28 Véase 1 Timoteo 1:18–20; 4:1–8; 5:11–15; 6:9–10.
 - 29 Payne, 296. Aquí Payne identifica en 1 Timoteo 1:3–11 estos cinco aspectos de las falsas enseñanzas: mitos e interminables genealogías, controversias, hacen que las personas abandonen la fe, charlas sin sentido y una aplicación inapropiada de la ley.
 - 30 Payne, 300.
 - 31 Algunos sugieren que la descripción que hace Pablo de las mujeres mayores como "maestras del bien" no se refiere a la enseñanza pública, sino más bien a algún tipo de ministerio en el hogar; sin embargo, Payne (329) sostiene que un "análisis de todas las palabras que Pablo usa con la raíz 'enseñar' muestra que en todas las demás instancias, la enseñanza contenía un contenido verbalizado y, en el caso de las mujeres mayores, se enumera el contenido así como lo hizo en el caso de Tito. Por ello, los que interpretan Tito 2:3 como si se refiere tan solo a enseñar con el ejemplo lo hacen en oposición al uso universal que hace Pablo de esta palabra en cualquier forma (sustantivo, verbo, participio, compuesto, derivativo de raíz) en este y en cualquier otro contexto. En [Tito] 2:13, privan a 'maestro' de su significado básico (una persona que verbalmente imparte el conocimiento de habilidades) en solo esta instancia, simplemente porque las que enseñan son mujeres".
 - 32 Payne, 322–323.
 - 33 Payne, 422.
 - 34 En sus cartas, Pablo expone de manera suficiente la propensión también masculina para el engaño (Romanos 1:29; 1 Corintios 3:18; 2 Corintios 11:13; Efesios 4:14; Colosenses 2:8; 1 Timoteo 4:1; 2 Timoteo 3:13; Tito 3:3, et al).
 - 35 Payne, 415.
 - 36 Payne, 445.
 - 37 Bilezikian, 139.
 - 38 Bilezikian, 144.
 - 39 Véase la gráfica en Payne, 450.
- Discipline* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1920), 98–101.
- 3 Elena G. White, *Primeros escritos*, 97.
 - 4 Jaime White, "Gospel Order", *The Advent Review and Sabbath Herald* [RH], 6 de diciembre de 1853, 173.
 - 5 "The S.D.A. Church Manual", publicado en dieciocho entregas. Véase *Review and Herald*, 5 de junio al 9 de octubre de 1883.
 - 6 Véase David Trim, "The Ordination of Women in Seventh-day Adventist Policy and Practice" (trabajo presentado en el Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación, Linthicum Heights, Md., 22 de julio de 2013), 8–12.
 - 7 Elena G. White, "The Duty of the Minister and the People", *Review and Herald*, 9 de julio de 1895, 434.
 - 8 Véase Arthur N. Patrick, "The Ordination of Deaconesses", *Review and Herald*, 16 de julio de 1986, 18–19.
 - 9 *Church Manual*, edición de 1932, 34, menciona que Romanos 16:1–2 y "otras referencias indican que las mujeres sirvieron en las primeras iglesias como diaconisas. No existe un registro, sin embargo, de que estas mujeres fueron ordenadas, de allí que en nuestra denominación no se sigue la práctica de ordenar a las diaconisas".
 - 10 Actas del 315° Encuentro de la Junta de la Asociación General (75–153), párr. 5.
 - 11 Actas del Concilio Anual de 1984 (272–84G–N), 56.
 - 12 C. Mervyn Maxwell, "A Very Surprising (and Interesting) History", en *Prove All Things: A Response to Women in Ministry* (editado por Mercedes H. Dyer; Berrien Springs, Mich.: Adventists Affirm, 2000), 226 (indicando, parece ser en forma errónea, que la decisión fue tomada en 1976). El reglamento votado en el Concilio Anual 1977 aparece en "Licensed Minister Role and Status—New Policy", *Adventist Review*, 1° de diciembre de 1977, 17.
 - 13 Según Josephine Benton, *Called by God: Stories of Seventh-day Adventist Women Ministers* (Smithsburg, Md.: Blackberry Hill Publishers, 1990), 210 n. 2, desde la década de 1970 las mujeres han recibido por lo general credenciales como comisionadas en lugar de ministras con licencia, porque en el último caso, se encuentran en un camino hacia la ordenación. A Mary Walsh, quien fue una ministra con licencia durante sesenta años, se le cambió en 1981 su estatus a ministra comisionada licenciada (*ibíd.*, 135).
 - 14 Actas del 55° Congreso de la Asociación General, *General Conference Bulletin* 7 (1990): 15.
 - 15 Actas del 56° Congreso de la Asociación General, *General Conference Bulletin* 8 (1995): 30.
 - 16 Mark A. Kellner, "After Debate, Annual Council Votes Statement on Church Polity", en línea: <http://news.adventist.org/archive/articles/2012/10/16/after-debate-annual-council-votes-statement-on-church-polity>; citado el 10 de junio de 2013.
 - 17 Actas del 59° Congreso de la Asociación General, *General Conference Bulletin* 11 (2010): 34. En este congreso se aprobó también por primera vez la ordenación de diaconisas (*ibíd.*, 3).
 - 18 Cf. Elena G. White, *Mensajes selectos*, t. 1, 22: "El alma iluminada ve una unidad espiritual, una gran hebra de oro que corre por todo el conjunto, pero se requieren paciencia, meditación y oración para rastrear la preciosa hebra áurea".
 - 19 Las declaraciones de Pablo que citan a Génesis 2 y 3 como la base bíblica de estos argumentos son minimizados —aun cuando hablan en forma directa a las cuestiones de la iglesia (1 Timoteo 2; 1 Corintios 11)— porque supuestamente se aplican tan solo a Éfeso o a Corinto, mientras que un solo versículo paulino es elevado a un estatus supracanónico (Gálatas 3:28). Génesis 2–3 también es reinterpretado y contrapuesto a la interpretación paulina del mismo, lo que se opone a los principios de *sola Scriptura* y *tota Scriptura*, así como al mandato de Cristo de que "la Escritura no puede ser

INFORME DE LA MINORÍA

- 1 A menos que se indique lo contrario, en la sección de las Notas Finales todas las citas bíblicas pertenecen a la Nueva Versión Internacional.
- 2 "Ordination", *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, 254; véase también J. N. Loughborough, *The Church: Its Organization, Order and*

- quebrantada” (Juan 10:35). Véase el análisis (16-18 más abajo) sobre 1 Timoteo 2:13-15 y 1 Corintios 11:3, 7-9.
- 20 Elena G. White (citando con aprobación la hermenéutica de Guillermo Miller), “Notes of Travel”, *Review and Herald*, 25 de noviembre de 1884, párr. 24.
- 21 “Methods of Bible Study Committee (GCC-A)—Report”, *Adventist Review*, 22 de enero de 1987, 18; en línea: http://docs.adventistarchives.org/docs/RH/RH19870122-V164-04__B.pdf#view=fit; visitado el 31 de mayo de 2013. Es digno de destacar que el Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación de la División Norteamericana fue incapaz de ponerse de acuerdo sobre la aceptación del preámbulo del Comité mencionado, si bien se aceptó el cuerpo del documento.
- 22 Por ej., William Webb, *Slaves, Women, and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, Ill.: Intervarsity, 2001), 126-27 (que favorece la ordenación de las mujeres, y considera el sábado como un tema cultural); Wayne Grudem, “Review Article: Should We Move Beyond the New Testament to a Better Ethic?” *JETS* 47/2 (Junio 2004): 299-346, aquí 327 n. 20 (que se opone a la ordenación de las mujeres, y niega al sábado un estatus normativo en el Edén).
- 23 Bajo la ley romana, los siervos gozaban de protecciones rigurosas: podían ganar la libertad, ser dueños de propiedades, y a menudo ocupaban cargos de responsabilidad tales como abogados, tenderos, y aun administradores financieros que trabajaban con grandes sumas de dinero, como lo muestra la parábola de los talentos (Mateo 25:14-30).
- 24 “Methods of Bible Study”, 19.
- 25 Por una crítica reciente de Webb, que defiende tal hermenéutica de trayectoria, véase Benjamin Reaoch, *Women, Slaves and the Gender Debate: A Complementarian Response to the Redemptive-Movement Hermeneutic* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishers, 2012).
- 26 Numerosas versiones en inglés (RSV, NKJV, NASB [1995], y NIV [2011]) traducen el término como “man” (“hombre”) o “mankind” (“humanidad”) para indicar esta clara distinción que realiza el texto hebreo, mientras que la NRSV prefiere usar el término “human-kind” (“raza humana”). El término “generaciones” (en hebreo *tôlêdôt*) suele introducir genealogías de los patriarcas (6:9; 10:1; 11:10, 27, etc.).
- 27 La obra influyente de interpretación feminista, a la que ahora adhieren muchos evangélicos y también algunos adventistas, es la de Phyllis Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”, *JAAR* 41 (1973): 30-48; véase también *idem*, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978).
- 28 David J. A. Clines, *What Does Eve Do To Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (JSOT Sup 94; Sheffield: JSOT Press, 1990), 8.
- 29 *Ibid.*, 28-38.
- 30 En efecto, ya se ha construido una trayectoria tal para permitir que diversas denominaciones cristianas celebren matrimonios entre personas del mismo sexo y ordenen a personas al ministerio sin tomar en cuenta su orientación sexual. Véase Wayne A. Grudem, *Evangelical Feminism: A New Path to Liberalism?* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2006), 15-16, 156, 237-50 por una discusión y evaluación desde una perspectiva conservadora.
- 31 Clines, 25, que cita a George W. Ramsey, “Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?” *CBQ* 50 (1988): 24-35.
- 32 Cf. Elena G. White, *Patriarcas y profetas*, 26-27: “Eva fue creada de una costilla tomada del costado de Adán; este hecho significa que ella no debía dominarle como cabeza, ni tampoco debía ser humillada y hollada bajo sus pies como un ser inferior, sino que más bien debía estar a su lado como su igual, para ser amada y protegida por él”.
- 33 Véase Wayne A. Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004), 117-18. Clines, 16-18, sostiene de manera convincente que la función de Eva era la de ayudar a que Adán cumpliera con el mandato de Génesis 1:28, pero la limitación que hace Clines de esta ayuda a la procreación (20-21) es demasiado estrecha.
- 34 También puede referirse a la débil ayuda de Egipto (Isaías 30:5, 7; 31:3) y a la ayuda humana en general (Isaías 41:6; 63:5; Jeremías 47:4; Ezequiel 12:14; 30:8; Daniel 11:45).
- 35 Raymond C. Ortlund Jr. “Male-Female Equality and Male Headship”, en *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (editado por John Piper y Wayne Grudem; Wheaton, Ill.: Crossway, 2006), 103 (la cursiva es del autor).
- 36 Cf. Elena G. White, *Confrontation*, 13-14, que al ampliar Génesis 3:15, incluye la cuestión más profunda del poder entre las tentaciones: la serpiente afirmó que la prohibición “fue dada para mantenerlos [a Adán y Eva] en tal estado de subordinación de manera que no obtuvieran el conocimiento, que era poder”.
- 37 La traducción de la preposición ‘el como “contra” se basa en el estrecho paralelo con Génesis 4:7-8 (en especial el vers. 7b); allí, como en esta ocasión, se usa para indicar la acción “de naturaleza hostil” (BDB 413.4).
- 38 Elena G. White, *Patriarcas y profetas*, 42.
- 39 Ortlund, “Male-Female Equality and Male Headship”, 109.
- 40 Elena G. White, *Patriarcas y profetas*, 42-43.
- 41 María, Débora, Hulda, Noadías, y la esposa de Isaías en el Antiguo Testamento, y Ana, las cuatro hijas de Felipe, en el Nuevo Testamento.
- 42 Aunque el participio *qal šōpēt* se usa para decir “juez” (Jueces 2:16, 17, 18, 19; 11:27), esto jamás es aplicado a Débora, que se llama a sí misma “madre en Israel” (5:7).
- 43 Véase Jueces 10:2 (Tola), 3 (Jair); 12:7 (Jefté); 12:9 (Ibzá), 11 (Elón), 14 (Abdón); 15:20 y 16:31 (Sansón).
- 44 Además de esta frase temporal en Jueces 4:4, el uso de un participio (“juzgando”) en lugar de la forma regular del verbo (“juzgó”) —el único caso similar en todo el libro de Jueces (además de los versículos enumerados en la nota al pie previa, véase también Jueces 3:10; 11:27; 12:8, 11, 13, todos los cuales emplean ya sea un *qal* perfecto o un *qal* imperfecto con una *waw* consecutiva)— sugiere “un acto comparativamente transitorio” (GKC §116f; cf. Joüon §121f).
- 45 Jueces 4:4 se traduce literalmente: “Ahora Débora [nombre propio femenino], una mujer, una profetisa, la esposa de Lapidot, ella [pronombre femenino]...”. Dado que Débora es un nombre femenino y “profetisa” (*nʿbiʿā*) es en hebreo gramaticalmente femenino, no existe la necesidad de añadir que ella era mujer —menos que se esté enfatizando ese punto. Asimismo, esta construcción es única en el Antiguo Testamento; en ningún otro lugar, “mujer” (*iššā*) aparece vinculada con *nʿbiʿā*.
- 46 Elena G. White, “Defeat of Sisera”, *The Signs of the Times*, 16 de junio de 1881, párr. 4.
- 47 *Ibid.*, párr. 6.
- 48 *Ibid.* (el énfasis es nuestro).
- 49 Cf. *ZIBCNT* 1:182.
- 50 En el Nuevo Testamento, *diakonos* es la designación preferida para todos los obreros de la iglesia más allá de su función, porque todos sirven a Cristo, quien se hizo a sí mismo un Siervo (Lucas 22:27; cf. Filipenses 2:7, que utiliza *doulos*). En todos los demás lugares, *diakonos* lleva el sentido técnico de “diácono”, un directivo de la iglesia que trabaja bajo la autoridad de un anciano/superintendente [obispo] (Filipenses 1:1; 1 Timoteo 3:8-16), en

- aparente contraste con las mujeres, que parecen haber cumplido algunos deberes en la iglesia, aunque sin un título oficial (1 Timoteo 3:11).
- 51 Las evidencias literarias, epigráficas e históricas están divididas (BDF 125.2; MM 306) respecto del nombre masculino o femenino de Junias, aunque esta última posibilidad se ve fortalecida por la presencia de otros nombres acortados en esta lista que también terminan con -as (Patrobas, Hermas, Olimpas, vers. 14-15), todos los cuales son claramente masculinos (William Sanday y Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* [cuarta ed.; ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1900], 422-23); véase también A. I. Wolters, "IOYNIAN (Romanos 16:7) y el nombre hebreo *Yēhunnī*", *Journal of Biblical Literature* 127/2 (2008): 397-40. La traducción "entre los apóstoles" también es posible, pero en ese caso, puede referirse a "misioneros" (2 Corintios 8:23; Filipenses 2:25), antes que a líderes de la iglesia con autoridad. Por lo tanto, Andrónico y Junias podrían ser marido y mujer, un equipo misionero en el que Junias dirigiría "todas sus energías especialmente a otras mujeres" (Thomas R. Schreiner, *Romanos* [BECNT 6; Grand Rapids, Mich.: Baker, 1998], 797).
 - 52 Elena G. White, *El Deseado de todas las gentes*, 263: "Cuando Jesús hubo dado su instrucción a los discípulos congregó al pequeño grupo en derredor suyo, y arrodillándose en medio de ellos y poniendo sus manos sobre sus cabezas, ofreció una oración para dedicarlos a su obra sagrada. Así fueron ordenados al ministerio evangélico los discípulos del Señor" (cf. *idem*, *El discurso Maestro de Jesucristo*, 11).
 - 53 Véase *Comentario bíblico adventista* (editado por Francis D. Nichol; 7 tomos; Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1990), 5:220-221; cf. 186-187.
 - 54 Elena G. White, *El Deseado de todas las gentes*, 745.
 - 55 D. Miall Edwards, "Ordain, Ordination", *ISBE* (edición de 1915), 4: 2199, col. 2. La palabra "ordenación", que deriva de *ordinatio*, tiene sus términos análogos en los demás idiomas basados en el latín. Sin embargo, el concepto es traducido de diversas maneras, en algunos idiomas, reflejando estrechamente la idea bíblica de la "imposición de las manos" (por ej., en ruso y coreano), mientras que en otros (por ej., indonesio y tagalog) se traduce con una palabra que significa "aceite derramado".
 - 56 Gordon P. Hugenberger, "Women in Church Office: Hermeneutics or Exegesis?", *JETS* 35/3 (1992): 357, se ve forzado a admitir que en el mejor caso es tan solo "un 'código doméstico' parcial". Sin embargo, como veremos, tiene que ver realmente con la vida de la iglesia en lugar de referirse al hogar.
 - 57 Philip H. Towner, "Household Codes", *DLNT*, 514. De manera similar, David L. Balch, "Household Codes", *ABD*, 3: 318, lo llama un "código congregacional".
 - 58 Pablo brinda varias razones para ello: Dios quiere que todos sean salvos, Jesús es el mediador y murió por todos, y Pablo fue ordenado como predicador, apóstol y maestro a los gentiles, lo que abarca al mundo.
 - 59 Pablo es sumamente consciente de que algunos se hicieron creyentes pero sus cónyuges no (cf. 1 Corintios 7:12-16), y por ello, si estuviera escribiendo de cómo comportarse en el hogar, no podría asumir que las mujeres "practicaban la piedad". Solo puede asumir esto porque está dando instrucciones para la conducta en un marco de adoración. Además, si esto fuera el ámbito del hogar, los versículos 9 y 10 no tienen sentido: ¿Por qué le interesaría a Pablo determinar la manera en que se visten las mujeres en su casa?
 - 60 *BDAG* 345.
 - 61 Elena G. White, *Patriarcas y profetas*, 39, 40.
 - 62 Algunas mujeres (las solteras o las que no pueden tener hijos) necesitan aceptar acaso que aún no es el plan de Dios para que ellos tengan niños; para ellas, es obvio que no se aplica este versículo.
 - 63 Aquí, y en Hechos 20:17, 28, el superintendente (*episkopos*) es usado de manera intercambiable con el anciano (*presbyteros*). A juzgar por las cualidades negativas que se enumeran en Tito 1:10-14, es probable que haya habido problemas con algunos de los superintendentes de las iglesias de Creta.
 - 64 La posibilidad de construir *anēr* como "persona" queda excluida porque en ambos versículos está vinculado con *gynē*, que se refiere a la esposa del hombre. En el vers. 11 se halla una confirmación adicional, donde se refiere a "las mujeres" en forma separada y sin una especificación semejante, quizá porque eran las esposas de los diáconos. De cualquier manera, estas mujeres tenían una función de apoyo, llevando a cabo una obra similar a la de los diáconos, aunque sin ese título (véase la nota 50 más arriba).
 - 65 Cf. Walter Scheidel, "Monogamy and Polygyny", en *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds* (editado por Beryl Rawson; Blackwell Companions to the Ancient World; West Sussex, Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2011), 108: "La monogamia grecorromana bien podría ser el fenómeno más importante de la historia antigua que, en su mayor parte, no ha sido reconocido".
 - 66 La palabra se usa en otras instancias para referirse a Cristo como "la cabeza de todo" en relación con la iglesia (Efesios 1:22), que es su cuerpo (v. 23, de manera similar, Colosenses 1:18), y como "la cabeza de todo poder y autoridad" (Colosenses 2:10, NVI). Ambos pasajes se refieren a su supremacía: sobre la iglesia, como el Príncipe de los pastores, el Pastor y Obispo de nuestras almas (1 Pedro 5:4; 2:25), y sobre todos los demás poderes y autoridades que han quedado sujetos a él (1 Pedro 3:22). De manera paralela a la primacía de Cristo sobre la iglesia se encuentra la primacía del marido respecto de su mujer (Efesios 5:22-24).
 - 67 Esto ha sido claramente establecido por Joseph A. Fitzmyer, "*Kephalē* en 1 Corintios 11:3", *Int* 47 (1993): 52-59; Wayne Grudem, "The Meaning of κεφαλή ('Head'): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged", *JETS* 44/1 (2001): 25-65, quien en 61-64 cita a muchos otros que llegan a esta conclusión.
 - 68 Véase, por ej., Éxodo 6:14, 25; 18:25; Números 1:16; 7:2; 10:4; Deuteronomio 1:15; 5:23; 33:5,21; Josué 14:1; 19:51; Jueces 10:18; 11:8, 11; 1 Samuel 15:17, etc. Ninguno de estos jefes eran fuentes en algún sentido de la palabra, como lo indican las elecciones de traducción de la Septuaginta (*archēgoi*, *archai*, *chiliarchoi*, *archontes*, *hēgeisthai*, *hēgoumenoi*, *kephalē*).
 - 69 Quizá refiriéndose inmediatamente a la reverencia que muestran los ángeles en la presencia de Dios (que cubren sus rostros, Isaías 6:2), al alto grado de orden que ejemplifican (querubín, serafín, etc., descrito vívidamente en Apocalipsis 4-5), y a la presencia que presumen durante la adoración de la iglesia.
 - 70 Se manda a las esposas que se sometan a sus esposos como al Señor (Efesios 5:22-24). Se instruye a los niños a que obedezcan a sus padres en el Señor (6:1-3). Se manda a los siervos a que se sometan a sus amos como sirviendo al Señor (6:5-8). Asimismo, se manda a los que están en cargos de autoridad que hagan lo mismo: a los maridos que amen a sus esposas (5:25-28), a los padres, que sean bondadosos con sus hijos y no los provoquen a ira (6:4), y a los amos, que sean bondadosos con sus siervos, sabiendo que ambos sirven al mismo Señor, quien no hace acepción de personas (6:9). Estas acciones de amor y bondad recíprocas por parte de la figura de autoridad nos ayudan a que la sumisión demandada sea fácil de practicar, y es similar al amor y la sumisión mutuos que todos los creyentes tienen que manifestarse entre sí (5:21).
 - 71 El orden de las palabras en cada una de las tres relaciones coloca a las personas de autoridad en paralelo, y da prioridad a Cristo al colocar en primer lugar esta relación, quizá porque él es el vínculo que conecta los otros dos pares relacionales.
 - 72 Jesús se comparó con el "buen Pastor" prometido en el Antiguo Testamento (Juan 10:1-16; Marcos 14:27; cf., por ej., Jeremías 23:4; Ezequiel 34:23; 37:24; Zacarías 13:7).



IGLESIA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA®

División Norteamericana