MUJER
Y
MINISTERIO

Perspectivas bíblicas e históricas

Comisión Especial sobre Hermenéutica y Ordenación Seminario Teológico Adventista, Andrews University

Editora, Nancy W. de Vyhmeister

Versión española de
Women in Ministry
Andrews University Press
1998

Versión castellana:
Traductores: Margarita Biaggi de Wainz
Mary T. de Cairus
Melvin Wainz

Editores: Jorge Torreblanca
Nancy W. de Vyhmeister

©2004 Andrews University Press
213 Information Services Building
Berrien Springs, MI 49104-1700
http://andrews.edu/universitypress

Este libro puede bajarse, en partes o en su totalidad, del internet en el formato PDF del siguiente sitio web: http://andrews.edu/universitypress

El equipo del Ministerio de Investigación Adventista se tomó el trabajo de juntar todas las partes para que pueden descargarlo en un solo bloque del siguiente sitio web: http://investigacionadventista.org/?page_id=588

Miembros de la Comisión Especial sobre Hermenéutica y Ordenación

Michael Bernoi
Walter B. T. Douglas
Roger L. Dudley
Jon L. Dybdahl
Jo Ann M. de Davidson
Richard M. Davidson
Robert M. Johnston
Jerry Moon
W. Larry Richards
Russell L. Staples
Peter M. van Bemmelen
Nancy W. de Vyhmeister
Randal R. Wisbey
Alicia A. Worley

TABLA DE MATERIAS

Prólogo 1

Parte 1: El ministerio en la Biblia 6

Raoul Dederen, "El sacerdocio de TODOS los creyentes" 7
Robert M. Johnston, "Formas de ministerio en el Nuevo Testamento y en la iglesia primitiva" 21
Keith Mattingly, "La imposición de las manos en la ordenación: un estudio escriturístico" 31

Parte 2: La ordenación en el cristianismo primitivo y el adventismo 43
Daniel A. Augsburger, "Autoridad clerical y ordenación en la iglesia cristiana primitiva" 44
George R. Knight, "Los primeros adventistas del séptimo día y la ordenación (1844-1863)" 62
J. H. Denis Fortin, "La ordenación en los escritos de Elena G. de White" 73
Russell L. Staples, "Una concepción teológica de la ordenación" 88

Parte 3: Mujeres en el ministerio y el liderazgo 101
Jo Ann Mazat de Davidson, "Las mujeres en la Escritura: estudio y evaluación" 102
Jerry Moon, "Un poder que sobrepuja al de los hombres: Elena G. de White sobre la mujer y el ministerio" 125
Michael Bernoi, "Las mujeres del siglo XIX en el ministerio adventista contra el telón de fondo de su época" 143
Randal R. Wisbey, "Mujeres adventistas del séptimo día en el ministerio (1970-1998)" 161

Parte 4: Supuestos impedimentos para que las mujeres ejerzan el ministerio pastoral 177
Richard M. Davidson, "Dominio, sumisión e igualdad en la Escritura" 178
Peter M. Van Bemmelen, "Igualdad, dominio y sumisión en los escritos de Elena G. de White" 206
W. Larry Richards, "¿Cómo hace una mujer para profetizar y callar al mismo tiempo?" 218
Nancy Weber de Vyhmeister, "La conducta apropiada en la iglesia en 1 Timoteo 2:8-15" 234
Nancy Weber de Vyhmeister, "¿Qué hacer con el 'marido de una mujer'?" 249
Alicia A.Worley, "Elena G. de White y los derechos de las mujeres" 254

Epílogo 271

Perfil de los colaboradores 274

PRÓLOGO

Aunque no lo pensé así entonces, me inicié en el ministerio a los doce años. Mi papá, ingeniero agrónomo en el Instituto Adventista del Uruguay, me ofreció un trato: si yo memorizaba el discursito que en el folleto acompañaba a cada diapositiva y lo presentaba, él se comprometía a manejar la proyectora, y juntos haríamos una serie de estudios en casa del vecino Toto Reyes. Me pareció bueno el trato, pues a él le tocaría lidiar con la vieja proyectora y la batería del camión que sería la fuente de electricidad. Nos acompañaban regularmente otros alumnos que se encargaban de la música. Yo cumplí fielmente con mi parte. No recuerdo que hubiera comentarios porque yo, una niña, presentara los estudios. Al verano siguiente, faltando los alumnos mayores que habían salido a colportar, la junta de iglesia me nombró directora de la Escuela Sabática. En los años del secundario, los viernes de noche, luego del culto de consagración, funcionaba MIES (Sociedad de Misioneros Estudiantes). A todos, chicas y muchachos, nos tocaba preparar y presentar un corto sermón, el cual era "criticado" por los profesores y compañeros.

Sin embargo, no todas las iglesias eran tan generosas como la mía con las hermanas. Generalmente no podía una dama "subir a la plataforma". Me parecía a veces que la gente pensaba que Dios sólo escuchaba las oraciones de los varones. Aunque algunas hermanas dirigían el culto en grupos pequeños, no eran llamadas "ancianas". La problemática de la mujer y el ministerio era evidente.

Años más tarde, pude formular interrogantes precisas: ¿Qué ministerios puede ejercer una mujer? ¿Cómo se hace la distinción entre lo que puede y no puede hacer? Descubrí que otros se preguntaban cosas parecidas: ¿Puede una mujer legítimamente ser ordenada al ministerio pastoral? De ser así, ¿sobre qué base? Si no, ¿por qué no? Al fin de cuentas, ¿qué significa la ordenación?

¿Cómo nació este libro?

Estas mismas preguntas fueron hechas a profesores y administradores del Seminario Teológico Adventista de la Universidad de Andrews. Se decidió formar un grupo de estudio para investigar la múltiple problemática de la ordenación. A principios de enero de 1996, cada departamento del Seminario nombró a dos de sus profesores para integrar una Comisión Especial sobre Hermenéutica y Ordenación. Además, dos estudiantes del Seminario fueron designaos como miembros del grupo.

En febrero, la comisión se reunió para discutir su tarea y la mejor manera de emprenderla. Después de varias discusiones y mucha oración, los quince miembros de la comisión concordaron en la necesidad de investigar diversos aspectos de la cuestión de mujer y ministerio y presentar los resultados en forma de libro. En este libro se exploraría el ministerio, la ordenación, y la posición de la mujer frente a los dos en la Iglesia Adventista. Se decidió que el libro evitaría cualquier intento de sugerir a los individuos o a las iglesias lo que debían hacer, y no intentaría intromisión alguna en el proceso oficial de toma de decisiones en cuanto a la mujer en el ministerio. La investigación debía ser impulsada por el deseo de estudiar, desde un punto de vista bíblico, teológico e histórico, los conceptos de la iglesia y su ministerio, la

ordenación y la mujer. El propósito final sería proporcionar elementos para facilitar una toma de decisiones basada en toda la información disponible.

En mayo de 1996 se completó el bosquejo del libro y se fijaron las pautas para los autores, la mayoría de ellos integrantes de la misma comisión. A medida que los capítulos se completaban, se daban copias a cada miembro de la comisión para que leyeran y criticaran lo escrito. Luego se devolvían las copias a los respectivos autores con sugerencias para reescribirlos. La segunda versión, corregida, era entonces revisada por la comisión.

Durante todo un año escolar, de septiembre de 1996 a mayo de 1997, la comisión se reunió cada quince días, los lunes de tarde, en sesiones de dos horas. Estas reuniones siempre comenzaron con oración —a menudo varias—, rogando a Dios que nos diera sabiduría y entendimiento, y sobre todo la dirección divina para que se hiciera su voluntad tanto en esa reunión como en el libro. Si bien las discusiones a veces eran animadas, prevaleció el espíritu de camaradería. Se mostró sensibilidad a las posturas de los demás, fuesen a favor o en contra de la ordenación de la mujer. Era obvio el anhelo firme de ser fiel a las Escrituras; era un grupo de cristianos dedicados que buscaban esclarecer un tema poco claro.

Finalmente, todos los capítulos fueron escritos y reescritos, y tambié revisados y aprobados por la comisión. Después de editarlos, se envió el borrador del libro a veinte líderes de la iglesia para que lo revisaran. Sus comentarios se tomaron en cuenta en la versión final del libro.

¿Cuál es la postura hermenéutica de los autores de este libro?

El nombre dado a este grupo, Comisión sobre Hermenéutica y Ordenación, sugería que si tan sólo se esclarecía la hermenéutica, la comisión podría descubrir si la participación de a mujer en el ministerio adventista era aceptable o no. Sin embargo, a medida que la comisión oraba, estudiaba y discutía, se hizo evidente que el tema mujer y ministerio no dependía solamente del enfoque hermenéutico de ciertos pasajes de las Escrituras. Por ello, la investigación fue ampliada y hubo que incluir varios capítulos sobre historia de la iglesia cristiana y sobre todo, de la Iglesia Adventista..

No obstante, la comisión se dio cuenta que al interpretar los relatos y las exhortaciones bíblicas, los autores del libro seguirían principios hermenéuticos de los cuales el lector necesitaría percatarse. En vez de tener una sección sobre hermenéutica en cada capítulo que incluyera material bíblico, el grupo decidió que bastaría una presentación en el prólogo. Los principios de interpretación descritos aquí se aplican a todos los capítulos que contienen materiales bíblicos. Los principios aplicados han resistido la prueba del tiempo; normas similares aparecen en reconocidas publicaciones adventistas.[1] Los siguientes principios, considerados básicos por los autores y la comisión, fundamentan la interpretación de las Escrituras en este libro.

De acuerdo con la primera de las 27 doctrinas fundamentales de los adventistas del séptimo día, aceptamos que todo el canon bíblico es divinamente inspirado. Mezcla indivisible de lo humano y lo divino, la Biblia es la norma de fe por la cual los cristianos han de regir sus vidas. Aun cuando los libros bíblicos fueron primeramente dados a quienes vivían en el antiguo Cercano Oriente, y están expresados en un lenguaje comprensible para los lectores del mundo mediterráneo, el mensaje de la Biblia trasciende su entorno cultural, y presenta la palabra de Dios a todas las personas de todos los tiempos.

Se debe permitir que las Escrituras se interpreten a sí mismas. Una parte de la Biblia interpreta otra parte de ella. Lo claro ilumina lo oscuro; lo simple explica lo complejo. Por

causa de la unidad intrínseca de la Biblia, debe tenerse en cuenta la totalidad de su mensaje. Debe compararse Escritura con Escritura para encontrar el verdadero significado de cualquier pasaje: los textos difíciles deben estudiarse a la luz de los más claros. Por lo tanto, no se puede construir una doctrina sobre la base de un solo texto.

En asuntos sobre los cuales las Escrituras guardan silencio, se debe buscar principios bíblicos que iluminen la situación para luego aplicarlos con razonamiento santificado. Por ejemplo, la Biblia no prohíbe fumar, pero sí nos amonesta a cuidar el templo del cuerpo. La organización de la iglesia no se explicita en la Biblia. En las décadas de 1850 y 1860 los líderes adventistas no sabían si debían organizar la pequeña grey o no. Refiriéndose específicamente a la casa publicadora, Jaime White sentó su posición: "Todos los medios que, según el sano juicio, harán progresar la causa de la verdad, y no estén prohibidos por claras declaraciones de las Escrituras, deben emplearse".[2] En tanto que algunos cristianos han adoptado la posición de que está prohibido todo lo que las Escrituras no ordenan específicamente, los adventistas del séptimo día hemos seguido el pensamiento de Jaime White. Nuestra comisión hizo lo mismo.

Si bien los lectores de la Biblia pueden beneficiarse con la simple lectura de un pasaje, la comprensión aumenta con el estudio del contexto, tanto literario como histórico. Al mismo tiempo, no se puede imponer interpretaciones externas sobre la Biblia. Por ejemplo, no se puede explicar cómo eran las cosas en tiempos bíblicos por medio de lo que hoy conocemos. Un cuidadoso análisis del texto y de su contexto permite a los lectores actuales una mejor comprensión del significado del pasaje para sus lectores originales. También ayuda a los cristianos modernos a aplicar las Escrituras a la vida de la iglesia.

Para comprender la Biblia uno debe aproximarse a ella con fe, con un corazón dispuesto a aprender y a obedecer. Sin la ayuda del Espíritu Santo, la Escritura no puede ser correctamente interpretada; por eso el estudio de la Biblia debe ser precedido y acompañado de oración en procura de asistencia divina.

Finalmente, la comisión reconoció que la absoluta uniformidad de ideas no es posible ni deseable. Se tuvo en cuenta el siguiente párrafo de Elena G. de White:

> No podemos tomar la posición que la unidad de la iglesia consiste en ver cada texto de las Escrituras del mismo modo. La iglesia puede tomar acuerdo tras acuerdo para disminuir toda discrepancia de opiniones, pero no podemos forzar la mente y la voluntad, y extirpar la discrepancia. Estos acuerdos pueden disimular la discordia, pero no la pueden extinguir y establecer conformidad perfecta. Nada puede perfeccionar la unidad en la iglesia si no es el espíritu tolerante de Cristo.[3]

¿Cómo está organizado este libro?

Los 17 capítulos del libro se agrupan en cuatro secciones. La primera considera el sacerdocio, el ministerio y la imposición de manos en la Biblia. La segunda se concentra en la ordenación, teniendo en cuenta tanto su significado teológico como histórico. La tercera considera la contribución de la mujer al ministerio y al liderazgo en la Biblia y en la historia adventista. En la cuarta sección se analizan ciertos conceptos y pasajes bíblicos que, junto con una cita de Elena G. de White, se han considerado como impedimentos para la ordenación de la mujer.

Cada capítulo fue escrito por un autor diferente y retiene el estilo individual del mismo. De hecho, los lectores cuidadosos notarán pequeñas diferencias de opinión entre los capítulos. Como es de esperar de un grupo de académicos, se consideraron vitales las referencias. Sin embargo, por deferencia a quienes pudieran encontrar molestas las notas de pie de página, se las ha colocado al final de cada capítulo. Se intentó simplificar el idioma característico de la investigación y se eliminó dentro de lo posible el uso de idiomas extranjeros.

¿Qué fin persigue este libro?

La Comisión Especial sobre Hermenéutica y Ordenación presenta este libro con oración, no como una solución final a la disyuntiva del ministerio y la ordenación de la mujer en la Iglesia Adventista del Séptimo Día, sino más bien como un instrumento que ayude a tomar decisiones. Si bien reconocemos que las buenas decisiones se basan en datos seguros, sabemos que a veces no existen evidencias claras, haciendo necesario el uso del discernimiento santificado y aun de la imaginación al servicio de Dios para resolver dudas y dificultades.

Naturalmente, este volumen representa el modo de entender de la Comisión Especial sobre Hermenéutica y Ordenación del Seminario Teológico. No pretendemos hablar por otros, ni siquiera por la totalidad de nuestros colegas en el Seminario de Andrews University, ni mucho menos por la administración de la iglesia. Algunos pueden no estar de acuerdo con nuestras conclusiones. Los invitamos al diálogo. Tenemos mucho que aprender el uno del otro.

Anhelamos que este libro pueda ayudar a individuos, a líderes y a la comunidad de la fe en general, a decidir cómo abordar el tema del ministerio y la ordenación, tanto de hombres como mujeres. Creemos que las perspectivas bíblicas, teológicas e históricas presentadas en este libro confirman a la mujer en el ministerio de la iglesia. Como adventistas del séptimo día tenemos una misión, una tarea que cumplir: el compartir un mensaje de esperanza con un mundo que perece. Empleemos todas nuestras energías para ese fin. Esta es nuestra oración.

Nota sobre la versión castellana

El trabajo realizado desde que se publicó la versión inglesa ha sido compartido por varias personas. A todos ellos, ¡muchas gracias!

Se han hecho pequeñas modificaciones en el texto inglés, tratando de tener en cuenta los giros de la lengua española. Además, como en toda traducción, fue necesario adaptar el idioma a la modalidad de nuestros lectores hispanos.

A fin de acortar el volumen, no se presentan cuatro de los capítulos del libro en inglés. Los capítulos que se conservaron son los que tienen que ver más directamente con lo bíblico y lo adventista.

La publicación en internet es una aventura, emprendida con el fin de facilitar la distribución de este material. Quienes tienen acceso a este libro pueden sentirse libres de imprimir y distribuir copias del mismo.

La versión de este libro al español no tiene por objeto insistir en la ordenación de la mujer como pastora. Más bien presenta la evidencia bíblica e histórica en cuanto a las enormes posibilidades de servicio que tienen las hermanas de la Iglesia Adventista. Esperamos que nuestro trabajo ayude al avance de la iglesia y sea para la gloria de nuestro Dios.

Nancy Weber de Vyhmeister
Coordinadora de la comisión y editora
Mayo de 2004

Referencias

1. Entre éstos están: “Principles of Biblical Interpretation”, en *Problems in Bible Translation* (Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1954), 79-127; Gordon Hyde, ed., *A Symposium on Biblical Hermeneutics* (Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1974), especialmente 163-262; Gerhard Hasel, *Biblical Interpretation Today* (Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1985), 100-113; “Métodos de

Estudio de la Biblia", informe aprobado por el Concilio Anual de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, Río de Janeiro, 1986, y publicado en la *Adventist Review* (en adelante *AR*), 22 de enero de 1987, 18-20; y Lee J. Gugliotto, *Handbook for Bible Study* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1995).

2. James White, "Making Us a Name", *Review and Herald* (en adelante *RH*), 26 de abril de 1860, 180; cf. White, "A Complaint", *RH,* 16 de junio de 1859, 28.

3. Ellen G. White, *Manuscript Release*s, 11:266.

PRIMERA PARTE:

EL MINISTERIO EN LA BIBLIA

La primera parte de este libro explora el significado teológico de las diferentes formas de sacerdocio y ministerio entre el pueblo de Dios a través de la Biblia. Desde las puertas del Edén en adelante, los patriarcas ofrecieron sacrificios de animales en los cultos. En el Exodo, el ministerio sacerdotal se restringió a los descendientes varones de Aarón sin defectos físicos. En el Nuevo Testamento, el sacerdocio de todos los creyentes se convierte en normativo para el pueblo de Dios bajo el nuevo pacto (cap. 1). Las formas del ministerio en el Nuevo Testamento (cap. 2) son variadas, sin embargo se las puede abarcar con el concepto de servicio: individuos dotados para servir. El significado y la importancia del rito bíblico de la imposición de manos como separación para el ministerio se trata en el capítulo 3. Estos tres capítulos en conjunto pintan un cuadro que representa la forma y esencia del ministerio a lo largo de toda la Biblia.

CAPÍTULO 1

EL SACERDOCIO DE TODOS LOS CREYENTES

RAOUL DEDEREN

En un pasaje que merece más atención de la que se le da, el apóstol Pedro escribe:

> Acercándoos a él, piedra viva, desechada ciertamente por los hombres, pero para Dios escogida y preciosa, vosotros también, como piedras vivas, sed edificados como casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo. Por lo cual también dice la Escritura: "He aquí, pongo en Sión la principal piedra del ángulo, escogida, preciosa; el que crea en él, no será avergonzado".
>
> Para vosotros, pues, los que creéis, él es precioso. En cambio para los que no creen: "La piedra que los edificadores desecharon ha venido a ser la cabeza del ángulo" y: "Piedra de tropiezo y roca que hace caer". Ellos por su desobediencia tropiezan en la palabra. ¡Ese es su destino!
>
> Pero 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. Vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; en otro tiempo no habíais alcanzado misericordia, ahora habéis alcanzado misericordia (1 P 2:4-10, RVR 95).

En estos versículos, tras una declaración del propio Pedro (vv. 4-5), sigue en los vv. 6-8 una cita de tres textos del Antiguo Testamento (Is 26:16; Sal 118:22; Is 8:14-15) mezclados con unos pocos comentarios explicativos. En los vv. 9 y 10 Pedro usa tres textos adicionales (Is 43:20-21; Ex 19:6; Os 2:25), sin citarlos directamente del Antiguo Testamento como las primeras referencias.

En sus advertencias sobre la naturaleza de la iglesia el apóstol usa un conjunto de imágenes familiares para los creyentes cristianos primitivos: por ejemplo, Jesús como la piedra, la piedra angular y la piedra de tropiezo, y también los miembros de la comunidad cristiana como piedras que conforman un edificio. Estos eran conceptos comúnmente aceptados por los cristianos del primer siglo (cf. Ef 2:19-20; Ro 9:33; Mr 12:10-11; Ef 2:20-22). Lo mismo es cierto de Jesús como rechazado (Mr 8:31; Lc 17:25), y de Jesús como elegido (Lc 9:35; 23:35). Los términos "casa", "edificio" y "templo" son aplicados por lo común a la iglesia en el Nuevo Testamento (Mt 16:18; 1 Co 3:9, 16-17; 1 Ti 3:15). Así también era corriente la idea de sacrificios aceptables a Dios (Ro 12:1; 15:16; Heb 13:15-16) y el concepto de que quienes no eran pueblo de Dios, podían llegar a serlo por conversión (Ro 9:25; 11:17-24).

En 1 P 2:4-10 el apóstol se está moviendo en un círculo de ideas que son compartidas entre los primeros cristianos. Su centro era la fe en Cristo y el concepto de la iglesia como la continuación de Israel. Su postura no era aislada, sino que reflejaba una perspectiva común de importante significado.

En la conclusión a su razonamiento (vv. 9 y 10), Pedro cuida-dosamente expone la afirmación de que los cristianos son "linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido

por Dios", que pueden declarar los maravillosos hechos de Dios quien los llamó de las tinieblas a su maravillosa luz. En estos versículos uno encuentra el concepto vetero-testamentario acerca del sacerdocio fusionado con parte de Ex 19:5-6: "Ahora, pues, si dais oído a mi voz, y guardáis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra. Vosotros me seréis un reino de sacerdotes y gente santa".

Esta revisión de la declaración de Pedro sobre el sacerdocio de todos los creyentes, aunque breve, constará de varios pasos. Primero buscaremos reunir los elementos básicos del sacerdocio levítico aarónico. Averiguaremos luego los fundamentos del sumo sacerdocio de Jesús como continuación y cumplimiento del modelo sacerdotal levítico. Seguirá a esto el examen del concepto neotestamentario de que todos los creyentes convertidos, conforme al plan divino, pertenecen al sacerdocio, las implicaciones básicas del mismo y algunos de sus malentendidos más sorprendentes. Finalmente, bosquejaremos unas pocas palabras de conclusión, que enfatizarán el propósito práctico de la doctrina bíblica.

El sacerdocio levítico

En el corazón de la religión del Antiguo Testamento estaba la relación con Dios. En Israel, el pacto, el templo, la adoración, y cada faceta de la vida eran otras tantas expresiones de esa relación. Los profetas y sacerdotes eran los guardianes y siervos de esta vida de relación. Sus funciones pueden ser mejor entendidas en ese contexto.[1]

Aarón, los sacerdotes y los levitas

Si bien después del pacto en el Sinaí algunos que no eran levitas realizaron funciones sacerdotales en forma ocasional, como por ejemplo Gedeón (Jue 6:24-26), Manoa de Dan (Jue 13:19), Samuel (1 S 7:9), David (2 S 6:13-17) y Elías (1 R 18:23, 37-38), era la tribu de Leví la que investía el oficio sacerdotal.[2] Todos los sacerdotes eran levitas, aunque no todos los levitas eran sacerdotes ni mucho menos. El sacerdocio mismo estaba restringido a la familia de Aarón y a sus descendientes (Ex 28:1,41,43; Nm 3:10). Ellos se encargaban de las tareas sacrificiales. Aarón mismo era "el sumo sacerdote entre sus hermanos" (Lv 21:10), o sea desempeñaba un cargo descrito como "sumo sacerdote" (Nm 35:25, 28; Jos 20:6), "el sacerdote" (Ex 31:10) o "el sacerdote ungido" (Lv 4:3, 5, 16). Al igual que los demás sacerdotes, su cargo era hereditario y pasaba a su hijo mayor (Nm 3:32; 20:28; 25:10-13). El sumo sacerdote llevaba los nombres de todas las tribus de Israel sobre su pectoral al entrar al santuario, representando así a todo el pueblo delante de Dios (Ex 28:19). Al mismo tiempo que sus obligaciones eran en principio similares a las de los demás sacerdotes, tenía ciertas responsabilidades exclusivas, la más clara de las cuales era su ministerio en el día de la expiación (Lv 16). A los levitas, quienes habían sido asignados "como un don, a Aarón y a sus hijos" (Nm 8:19), Dios les confió la supervisión de los deberes menores del tabernáculo (Nm 1:50; 3:28, 32; 8:15, 31). Ellos ayudaban a los sacerdotes (Nm 3:6, 8; 18:2) y servían a la congregación en distintas funciones (Nm 16:9; 8:19).

Un pueblo-sacerdote, un reino de sacerdotes

El sumo sacerdote, los obispos y los levitas, todos descendientes de Leví, representaban la relación de la nación con Dios. Tomaban el lugar del primogénito que por derecho le pertenecía a Dios (Ex 13:1-2, 13; Nm 3:12-13, 45), lo que aparentemente reflejaba el deseo original de Dios de que todo su pueblo debía ser un pueblo de sacerdotes, un "reino de sacerdotes" (Ex 19:4-6; cf. Nm 15:40). Con el establecimiento de la teocracia en el Sinaí y la construcción del tabernáculo, dado

el desliz de su pueblo en el momento de la apostasía del becerro de oro (Ex 32:26-29; Dt 33:8-11), Dios designó a la tribu de Leví para su servicio en lugar del primogénito (Nm 3:5-13; 8:14-19). Sin embargo, en el trasfondo, la visión del pueblo de sacerdotes permanece, para convertirse en el "sacerdocio de todos los creyentes" bajo el único Sumo Sacerdote del Nuevo Testamento, el Señor Jesucristo.

Funciones y responsabilidades sacerdotales básicas

Como se observó al principio, en el corazón de la religión hebrea estaba la relación personal con Dios, una relación perturbada por el pecado. La necesidad de mantener esa relación hizo inmensamente importantes a los sacerdotes y sus ministerios. Su papel era de mediadores entre Dios e Israel. Asistían en la solemne tarea de acercarse a Dios en representación del pueblo. Los sacerdotes hacían esto no porque fueran innatamente mejores o más santos que el resto de la nación, sino porque ésa era la tarea que Dios, en su misericordia, les había confiado. Sus funciones y responsabilidades eran evidencia de la misericordia de Dios hacia su pueblo y de la importancia de mantener una relación aceptable con Dios.

La elaborada ceremonia de siete días de consagración de Aarón y sus hijos (Ex 29:1-37; Lv 8) apartaba del pueblo a los sacerdotes como personas santificadas, escogidas por Dios, consagradas a Dios, y que representaban al pueblo delante de Dios así como representaban a Dios ante el pueblo. Como representantes del pueblo tenían que ofrecer diversos sacrificios aceptables y oficiar en los servicios ordenados e instituidos por Dios mediante Moisés. Al representar a Dios delante de Israel, el sacerdote enseñaba al pueblo la ley de Dios (Lv 10:11; Dt 33:10), administraba justicia (Dt 17:8-13; 19:16-17), velaba sobre la salud física de la nación (Lv 13-15) y juzgaba la pureza ritual (Lv 13). Otras responsabilidades eran compartidas con los levitas en general.

Al representar a Israel delante de Dios, el sacerdote se preocupaba principalmente en ministrar en el altar y en ofrecer sacrificios (Dt 33:8-10). Asumiendo el hecho que los israelitas eran pecadores con necesidad de un mediador, la tarea esencial del sacerdote era representar a Israel ante Dios. Esta función era inherente al sacerdocio; las demás eran responsabilidades adicionales. La epístola del Nuevo Testamento a los Hebreos subraya este aspecto del sacerdocio hacia Dios como su misma esencia (Heb 6:20; 7:25; 9:24). La representación de los pecadores ante Dios implicaba admitir la pecaminosidad de la raza humana, la santidad de Dios y la necesidad de ciertas condiciones para acercarse a Dios. También conllevaba el derecho de acceso a Dios y la posibilidad de permanecer en la presencia de Dios.

Jesucristo, el Sumo Sacerdote eterno

La continuidad del ministerio sacerdotal del Antiguo Testamento

Si bien los primeros creyentes cristianos judíos continuaban alabando a Dios en el templo en Jerusalén (Hch 2:46; 3:1; 21:27; 22:17), su comprensión del sacerdocio había sufrido un cambio radical. El evangelio que recibieron y proclamaron los había llevado a entender que en Cristo Jesús, Dios había provisto un mediador eterno. Su vida y muerte en la cruz tenía una dimensión expiatoria. Lo que en el pasado había sido emprendido por sacerdotes y levitas sobre una base continua, ahora había sido consumado de una vez para siempre en Jesucristo, cuyo sacerdocio fue entendido como la continuación del ministerio sacerdotal del Antiguo Testamento. El sacerdocio de los levitas y el de Cristo se relacionan entre sí como la preparación se relaciona con el cumplimiento y como lo provisional se relaciona con lo ideal (Heb 8:5; 9:23-28). En la epístola a los Hebreos uno encuentra

la aplicación a Cristo de los términos "sacerdote" y "sumo sacerdote".[3] Si bien las funciones sacerdotales y mediadoras de Cristo conectadas con el sacrificio y la intercesión se advierten en todo el Nuevo Testamento (Mt 20:28; Jn 1:29; Ro 8:34; 1 Co 5:7; Ef 2:13-14, 18; 1 P 1:18-19), en Hebreos el sacerdocio de Cristo halla su máxima expresión.

Redentor y sacerdote

Uno puede sorprenderse de que el sacerdocio de Cristo sea presentado tan vigorosamente en la epístola a los Hebreos. Pareciera que su autor estaba preocupado por la degeneración espiritual (5:11-14) y la recaída, si no apostasía (6:1-9; 10:35), de sus destinatarios. Una experiencia personal del sacerdocio de Cristo recuperaría la firmeza, el crecimiento y la seguridad espirituales. Estos cristianos hebreos conocían a Jesús como Salvador y tenían un conocimiento elemental de las verdades de la redención (6:1), pero posiblemente no se dieron cuenta de lo que significaba tener a Cristo como Sacerdote. La distinción entre ambos no carece de importancia.

Siglos antes el sacerdocio levítico se había establecido en el Sinaí *después* del rescate del pueblo de Dios de Egipto y del cruce del Mar Rojo. En el Sinaí, Israel debiera haberse dado cuenta de que Dios los había atraído a El (Ex 19:4) y que, más allá de la liberación, la verdadera relación con Dios y la relación de Dios con ellos era morar entre ellos (Ex 19:4-6; 25:1-8). El sacerdocio se estableció para proveer los medios de acceder a Dios, sin temores, sobre la base de una redención preexistente. De la misma manera los cristianos hebreos conocían a Cristo como Redentor. Habían de discernir la posibilidad, el poder y el gozo del acceso constante y libre a Dios a través de Cristo, con plena seguridad y sin temor (Heb 4:14-16). Ciertamente hay una diferencia importante entre conocer a Cristo como Salvador y como Sacerdote. Esta es una de las distinciones centrales entre las enseñanzas de Romanos y Hebreos. Mientras que a Romanos le preocupa la redención que hace posible el acceso a Dios (Ro 5:1-2), a Hebreos le preocupa el acceso hecho posible por la redención. El llamamiento constante de la epístola es "el acercamiento" (Heb 10:22), no el "retroceso" (10:39) sino el "avance" (6:1).

La idoneidad de Cristo

A las preguntas: ¿Qué es, exactamente, lo que constituye el caracter representativo del sacerdocio de Cristo? o ¿Por qué Dios designó a Cristo y no a otro?, la epístola a los Hebreos presenta varias respuestas. Para comenzar, el sacerdocio de Cristo es una continuación y cumplimiento del ministerio sacerdotal del Antiguo Testamento. Esto es la base de la idoneidad sacerdotal de Cristo. La epístola explica que Cristo ha sido designado por Dios (Heb 5:5-10) para representar a los hombres en relación con Dios (5:1). Su humanidad perfecta involucra unidad con hombres y mujeres por quienes actúa, habiendo padecido, como ellos, la disciplina del sufrimiento y la tentación (Heb 2:9, 14-18; 4:15). En su carácter personal Cristo era santo e inocente (Heb 7:26-27; cf. 1 P 3:18), por lo tanto no tenía necesidad de purgar sus pecados como lo hacían los hijos de Aarón (Heb 7:28), quienes tenían que ofrecer sacrificios por sí mismos así como por los hijos de Dios (Heb 5:2-3; 7:27-28; 9:7). Siendo sujetos a la muerte, los sacerdotes del Antiguo Testamento no podían perpetuar su ministerio para siempre. Pero Jesús es sin pecado, un Sumo Sacerdote perfecto y eterno (Heb 4:15; 5:7-10; 7:23-28; 9:14), quien puede "compadecerse de nuestras debilidades" (Heb 2:14-18; 4:15).[4]

En contraste con el imperfecto santuario del antiguo pacto (Heb 9:1-5), con sus rituales repetitivos (Heb 9:6-10) "que no pueden hacer perfecto, en cuanto a la conciencia, al que practica ese culto" (Heb 9:9; cf. 10:4), Cristo, quien paradójicamente es al mismo tiempo sacerdote y ofrenda

(Heb 9:11, 14, 26), entró en "el más amplio y más perfecto tabernáculo" del cual el tabernáculo de Moisés era sólo "figura y sombra" (Heb 8:1-7). El tomó su propia sangre y se tornó en el mediador de un nuevo y mejor pacto (Heb 9:11-15), intercediendo constantemente (Heb 7:25). Como "símbolo para el tiempo presente" (Heb 9:9), la forma aarónica de ingresar en el santuario perduró "hasta el tiempo de reformar las cosas" (Heb 9:10).

El sacerdocio de Cristo y el de Melquisedec

Uno de los rasgos más señalados en la exposición de Hebreos es la asociación del sacerdocio de Cristo con el de Melquisedec,[5] un sacerdocio que no sólo supera al de Aarón (Heb 7:11) sino que llega hasta los días de Abrahán. Melquisedec es mencionado tres veces en las Escrituras y cada vez la referencia tiene un significado peculiar. En Génesis 14 aparece en la historia conectado con Abrahán y es llamado "sacerdote del Dios Altísimo" (v. 18). En Salmo 110 se lo menciona en un salmo generalmente considerado como mesiánico y Cristo lo aplica a sí mismo (Mt 22:44). Aparece una tercera vez en Hebreos, en donde no solamente se toma en cuenta Génesis 14, sino que se lo usa para tipificar algunos de los aspectos del sacerdocio de Cristo.

Dios había prometido que el rey mesiánico sería también "sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec" (Sal 110:4). Tal promesa insinuaba las imperfecciones del orden aarónico (Heb 7:11-14). La mera afirmación de otro sacerdocio es bastante llamativa. Además, la posición de Melquisedec como rey indica las prerrogativas reales del sacerdocio de Cristo. El que según Génesis 14, de Melquisedec "nada se sabe… ni del principio y fin de su vida", es usado en Hebreos para tipificar la perpetuidad del sacerdocio de Cristo, no interrumpido por comienzo ni final genealógico (Heb 7:3; cf. 7:15-19). El orden de Melquisedec es también superior al de Aarón dado que Leví, en los lomos de Abraham, pagó los diezmos al rey de Salem, el menor al mayor (Heb 7:4-10). El sacerdocio ejercido por Cristo es incuestionablemente mayor que el ejercido por los sacerdotes aarónicos y levíticos.

La aplicación fundamental del sacerdocio de Melquisedec en la epístola a los Hebreos tiene que ver más con la persona del rey sacerdote que con sus funciones y responsabilidades. Lo que se subraya en el sacerdocio de Melquisedec es la persona del sacerdote más que la función sacerdotal. A diferencia de Aarón, Melquisedec era una persona *de la realeza, permanente y singular*. Se enfatiza en Hebreos la superioridad personal de Melquisedec en estas áreas sobre el sacerdocio de Aarón. No se realiza ninguna comparación entre Melquisedec y Cristo, sino se usa al primero para simbolizar o tipificar la superioridad personal de Cristo sobre todos los demás sacerdotes, aun sobre Aarón. El sacerdocio de Cristo es inherente a su persona como Hijo de Dios. Primero y antes que nada, es esta singularidad como Hijo de Dios la que le da a Cristo su idoneidad para el sacerdocio.

Funciones sacerdotales de Cristo

Ya que no se registran las funciones sacerdotales de Melquisedec, fue necesario señalar las funciones sacerdotales de Cristo en conexión con las de Aarón. Entre otras cosas, se muestra el contraste por la reiteración de la palabra "mejor" (Heb 7:19, 22; 8:6; 9:23). La esencia del sacerdocio levítico es el sacrificio representativo. "Porque todo sumo sacerdote es escogido de entre los hombres —escribe el autor de Hebreos—, y constituido a favor de los hombres ante Dios, para que presente ofrendas y sacrificios por los pecados" (5:1). Esta es la esencia del sacerdocio. El sacerdote ejerce su sacerdocio haciendo un sacrificio a Dios (Heb 8:3). Al haberse ofrecido a sí mismo como sacrificio por los pecados (Heb 7:27), Cristo presenta su sangre "dentro del velo" (Heb 6:19-20; 8:3; 9:7, 24) en seguimiento de las pautas diarias y anuales del sacerdocio aarónico.

En virtud de su sacrificio en la cruz, Cristo se tornó en "el mediador de un mejor pacto" (Heb 8:6; 9:15; 12:24), su "fiador" o garantía (Heb 7:22), y lleva a cabo su tarea actual como sacerdote. Aunque pueda parecer paradójico, Cristo es presentado como ofrenda y sacerdote al mismo tiempo (Heb 9:14, 26, cf. 7:27).

Como representante del pueblo ante Dios, una de las tareas del sumo sacerdote era interceder. Este aspecto del ministerio de Cristo se expone en forma explícita en Hebreos (Heb 7:25-26; 2:17-18; 4:15-16; cf. Ro 8:34). A las funciones de Cristo como mediador e intercesor, la epístola añade la tarea de santificación (Heb 2:11; 10:10, 14; 13:12), conectando una vez más este aspecto de su ministerio sacerdotal con su muerte en la cruz. El no sólo hizo un sacrificio definitivo sobre la base del cual los pecadores pueden venir a Dios; sino también realizae una tarea santificadora en su pueblo. Todas estas funciones son parte de la actividad actual de nuestro Sumo Sacerdote.[6]

En el contexto de su ministerio sacerdotal, Hebreos se refiere a la segunda venida de Cristo. El se presentó "una vez para siempre" para quitar de en medio el pecado por su muerte en la cruz (Heb 9:26) y para "llevar los pecados de muchos" (v. 28), pero "aparecerá por segunda vez, sin relación con el pecado, para salvar a los que lo esperan"(v. 28). El ministerio sumo sacerdotal de Cristo permanecerá "para siempre" (Heb 7:24) hasta ser completado cuando vuelva otra vez.

El sacerdocio de los creyentes

Necesitamos tratar otra dimensión más muy importante del concepto bíblico de sacerdocio. Es el concepto neotestamentario de que todos los cristianos convertidos pertenecen al sacerdocio. Esta enseñanza es a menudo nombrada como el sacerdocio de todos los creyentes.

El testimonio de las Escrituras

Se pueden identificar cinco referencias del Nuevo Testamento al sacerdocio de los creyentes. Tres se encuentran en el libro del Apocalipsis, que habla de Cristo quien "nos hizo reyes y sacerdotes para Dios, su Padre" (Ap 1:5-6), "y nos has hecho para nuestro Dios un reino y sacerdotes" (Ap 5:10), y de los redimidos "que serán sacerdotes de Dios y de Cristo" (Ap 20:6). Más conocida es la declaración de Pedro exhortando a los seguidores cristianos a venir a Cristo "como sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo" (1 P 2:4-5), seguida por su conclusión: "Pero 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" (v. 9).

El bautismo, la señal de nuestro llamado universal

Levantado de la muerte y ascendido a lo alto, nuestro Sumo Sacerdote está ocupado en una intercesión continua, a fin de que día a día su presencia, poder y oración estén accesibles para nosotros. Más aún, El nos ha "hecho para nuestro Dios un reino y sacerdotes", como ya fue señalado. Sepultados con Cristo en el bautismo, nosotros también hemos sido levantados junto con El por medio de la fe (Col 2:12; 3:1; cf. Ro 6:1-4). Por medio del arrepentimiento y de la fe hemos sido admitidos al pacto de gracia y participamos del ministerio sacerdotal de Cristo nuestro Señor. El bautismo es el ungimiento y la consagración de cada creyente regenerado como sacerdote de Cristo. Es el signo de nuestro llamamiento universal. Simboliza una nueva identidad. Elena G. de White concuerda: "El mandato que dio el Salvador a los discípulos incluía a todos los creyentes en Cristo hasta el fin del tiempo".[7]

En virtud de nuestra unión con Cristo participamos de un sacerdocio que se deriva del suyo. Su posición sacerdotal delante de Dios es imputada a cada creyente cristiano. Al llamarnos "sacerdotes ante Dios", Juan no sólo nos recuerda que Jesucristo es mediador del nuevo y mejor pacto, sino también que nosotros, como un cuerpo sacrificial, sacerdotal, somos enrolados en un ministerio real por medio del cual Cristo anhela redimir al mundo. Los dos títulos, el de rey y el de sacerdote, nos otorgan un llamado digno y serias obligaciones, un compromiso con la tarea sacerdotal de Cristo.

Ofrecer sacrificios espirituales

¿Qué espera Dios de quienes sostienen la doctrina escriturística del sacerdocio de los creyentes?[8] Hacer la tarea misma de los sacerdotes. El contenido concreto de este mandato es expuesto poderosamente por Pedro. Para comenzar, como "sacerdocio santo", debemos "ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo" (1 P 2:5).

Pedro no especifica el contenido de esos "sacrificios espirituales", pero el contexto sugiere que está pensando en un modo de vida, tal como lo acentúa a lo largo de la epístola (1 P 1:15-18; 2:12, 14-15, 20; 3:1-2, 6, 17; 4:19). En otros lugares del Nuevo Testamento se descifra más específicamente la naturaleza de estos sacrificios. Los sacrificios de los cristianos incluían sus alabanzas y confesiones en el nombre de Cristo: "Así que, ofrezcamos siempre a Dios, por medio de él, sacrificio de alabanza, es decir, fruto de labios que confiesan su nombre" (Heb 13:15). No más el fruto de las cosechas o los vástagos de los animales, sino "el fruto de labios". A continuación, hechos de caridad y compañerismo realizados por los cristianos son sacrificios en los cuales Dios se deleita: "Y de hacer el bien y de la ayuda mutua no os olvidéis, porque de tales sacrificios se agrada Dios" (Heb 13:16). Lo mismo es cierto acerca de los dones materiales y las ofrendas, por ejemplo, que Pablo recibió de los filipenses por mano de Epafrodito y que describe como "olor fragante, sacrificio acepto, agradable a Dios" (Flp 4:18).

Pablo adopta una imagen de los ritos sacrificiales para describir su propia entrega a la tarea del ministerio. Se puede ver aquí una alusión a la perspectiva de su martirio: "Y aunque sea derramado en libación sobre el sacrificio y servicio de vuestra fe, me gozo y regocijo con todos vosotros" (Flp 2:17). De modo que los conversos hechos por los esfuerzos misioneros de la iglesia son considerados como un sacrificio ofrecido a Dios y parte de la tarea sacerdotal (Ro 15:16). La iglesia primitiva consideraba a los gentiles convertidos como las "primicias" de la cosecha del mundo, recogidos por pedido de Cristo (Ap 14:4).

Pablo probablemente alcanza el punto máximo del concepto cristiano de sacrificio cuando exhorta a los creyentes de Roma a presentar sus "cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro verdadero culto" (Ro 12:1). Los cuerpos de los cristianos son "miembros de Cristo" (1 Co 6:15), templos del Espíritu Santo (1 Co 6:19). Como son presentados a Dios cada momento en Cristo, los cristianos deben esforzarse por ser lo que ya son por fe: santos, puros, sin mancha. Este vivir sacrificial se logra por medio del poder de la resurrección de Cristo y la intercesión en los cielos.

La obligación misionera

Los creyentes sacerdotes no sólo son llamados a ser un sacerdocio santo, ofreciendo sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo, sino también para que "anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable" (1 P 2:9).

De acuerdo con Ex 19: 5-6, que es la raíz de la declaración de Pedro, los hijos y las hijas de Israel habían de ser sacerdotes para Dios porque El los había escogido de entre todas las naciones

para una misión especial de servicio. Fueron llamados para ofrecer a Dios el sacrificio de adoración y obediencia que las naciones que los rodeaban no rendirían, y para ofrecer al mundo el testimonio de la gracia que Dios quería mostrar por medio de ellos. Su oficio era el de un pueblo sacerdotal, escogido y separado por la devoción a Dios, para la tarea de llevar a Dios a todas las naciones (cf. Gn 12:3; Is 49:6; 53:3-5; 56:6-8; Gl 3:8). "Si dais oído a mi voz, y guardais mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra", fue el llamado de Dios a Israel por medio de Moisés (Ex 19:5; cf. v. 3).

Dios había elegido a Israel, no porque no tuviese interés en las demás naciones, sino precisamente por causa de su preocupación por "toda la tierra". Israel como nación había sido apartada como un sacerdocio con una tarea mediadora de cara a Dios y al mundo. Era un sacerdocio que señalaba hacia el futuro Sacerdote, Profeta y Mesías Rey. Pedro claramente llama a los creyentes cristianos, a los que recibieron misericordia y han sido hechos "real sacerdocio, nación santa", a proclamar que "la piedra que los edificadores desecharon ha venido a ser la cabeza del ángulo" (1 P 2:7-10, citando Sal 118:22). Dios ha llamado así a la iglesia cristiana, como heredera de la comisión originalmente dada a la nación judía, para representarlo delante de todas las naciones y las necesidades de todas las naciones ante Dios.

Por lo tanto los cristianos son: un reino de sacerdotes. No se trata de un título honorífico conferido para fomentar nuestra autoestima, ni una pretensión de privilegios propios de la realeza. Como el antiguo Israel, además de ofrecer nuestros sacrificios a Dios, debemos ser testigos de su presencia, recordativos de su gracia, revelando la presencia amorosa de Dios en el mundo por medio de vidas modeladas por su misericordia. Como creyentes sacerdotes, se coloca la obligación misionera sobre todos nosotros. Hemos de comunicar la cercanía de Dios a quienes encontremos. No podemos aislarnos más de los pecados, pesares y zozobras del mundo donde vivimos. Debemos ver nuestro sacerdocio a la luz del de Cristo. Así como El fue enviado al mundo a cumplir una misión sacerdotal por los pecadores, así también sus creyentes sacerdotes son comisionados a cumplir la misión que les ha sido confiada. El concibió su misión en términos de servicio (Mr 10:45) y enseñó a sus discípulos que ellos también eran siervos (Mt 10:24-25; Jn 15:20): siervos del Siervo de Dios, ofreciendo a todas las naciones y gentes redención por medio de la muerte de Cristo en la cruz y el ministerio sacerdotal en los cielos (Ef 1:7; Heb 9:15, 11-12).

No obstante, sigue siendo posible que recibamos todo de Dios y sin embargo seamos obstáculos que impidan su actividad redentora en el mundo. Necesitamos velar contra la tentación del orgullo y de ocupar nuestro tiempo hablándonos entre nosotros mismos. No somos llamados a ser sacerdotes de nosotros mismos o a ir solos al altar.

Un sacerdocio corporativo

El sacerdocio del cual habla el Nuevo Testamento es un sacerdocio corporativo, un sacerdocio de la iglesia cristiana toda. Aunque se otorgan dones espirituales individualmente a los cristianos convertidos (1 Co 12:4-11; 1 P 4:10), el sacerdocio se entiende en un sentido colectivo como que pertenece al cuerpo todo de los creyentes. En cada caso, ya sea en 1 Pedro o en el Apocalipsis, las palabras "sacerdote" y "sacerdocio" se usan colectivamente. La comunidad de los creyentes cristianos, no sólo los individuos, es sacerdotal. Esto es particularmente evidente en 1 P 2:5 y 9, donde el apóstol usa "un cuerpo de sacerdotes (*hierateuma*)", en paralelismo con "una casa espiritual", "linaje escogido" y "el pueblo de Dios".

Así pues, todos los miembros de la iglesia tienen tanto una responsabilidad individual como corporativa. La intención completa del sacerdocio, su significado final, queda negada si al sacerdocio se lo percibe solamente en términos individualistas; *mi* acceso a Dios, *mi* ministerio

intercesor, *mi* derecho a interpretar la Palabra de Dios. La iglesia es una congregación de creyentes sacerdotes, de creyentes sacerdotes dotados con los dones espirituales del Espíritu Santo para el bien de la iglesia como un todo (1 Co 12:7; 1 P 4:10). Corporativamente, la iglesia es el sacerdocio instituido por Dios mismo para que los hombres y las mujeres alrededor del mundo puedan aprender acerca de Dios, tener acceso a El, y a su vez ofrecer sacrificios espirituales.

Aplicaciones prácticas

Siempre es difícil llevar una doctrina de la teoría a la práctica. En el caso de la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes se dan sorpresas, interrogantes y aun malos entendidos.

Dios llama a quien quiere

Puesto que los dones del Espíritu se otorgan a todos los creyentes cristianos, cada uno tiene un ministerio definido, un sacerdocio para desempeñar. Todos tienen igual acceso a Dios. "Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de la gracia" (Heb 4:16). Todos podemos "entrar en el Lugar Santísimo" y acercarnos a Dios (Heb 10:19-22). Todos, de acuerdo con su disposición, comparten el sacerdocio del Cristo ascendido del cual deriva la iglesia su carácter de sacerdocio real.

Esta declaración de igualdad por la que todos somos sacerdotes exige que tomemos seriamente el llamado de Dios a cada creyente sacerdote. Requiere que tomemos seriamente algunos llamados inverosímiles. Algunos a quienes Dios llamó pueden tener escasa idoneidad tradicional de respetabilidad. Otros pueden hablar el idioma equivocado, tener el color de piel inapropiado o ser de un sexo inconveniente.

Algunos son ordenados

Al mismo tiempo, el sacerdocio de los creyentes no implica que la iglesia no dé lugar a un ministerio separado. Si bien no existía un sacerdocio que perteneciera a una orden particular de creyentes, la iglesia neotestamentaria reconoció que en el ejercicio de su vida y responsabilidades corporativas se requería una idoneidad especial para desempeñar tareas especiales, y así admitió el principio de la selección representativa.

Cada cristiano convertido es llamado a un ministerio competente. Un "miembro laico" en el sentido del Nuevo Testamento es un miembro del *laos theou*, o sea "pueblo de Dios" (Heb 4:9; cf. 1 P 2:9; Hch 15:14; Tit 2:14). Ciertamente no es un miembro de iglesia que no tenga responsabilidades sacerdotales, o uno que haya delegado sus funciones de cuidado pastoral o de evangelismo a ciertos creyentes profesionales que han sido ordenados y se les paga para realizarlos. Todos los "laicos", miembros del *laos theou*, cuando se usa el término en la manera bíblica, son sacerdotes y ministros en la iglesia, y todos los que hoy llamamos "ministros" son igualmente "laicos".

No obstante, como sacerdotes de Dios y porque son sacerdotes, el Espíritu llama a algunos a ministerios específicos, incluyendo puestos de liderazgo o supervisión sobre el pueblo de Dios. Algunos son llamados y apartados, ordenados para la ocupación exclusiva de mayordomos en la casa de Dios y pastores de su rebaño. Son dones de Dios para la iglesia. Son creyentes sacerdotes escogidos por Dios y reconocidos por la iglesia como dotados con los dones apropiados para guiar al pueblo de Dios en el cumplimiento de la misión confiada a todo el cuerpo (Ef 4:11-16). No poseen una clase diferente de sacerdocio de la que es común al pueblo de Dios. Estos creyentes sacerdotes ordenados no son colocados por encima del cuerpo de Cristo, sino en él, en la congregación de todos los creyentes sacerdotes. La diferencia es de grado y no de clase.

¿Pedir que cese la ordenación?

En vista de que Dios favorece el ministerio de todos los creyentes sacerdotes, algunos han estado pidiendo que la iglesia suprima la práctica de la ordenación y que aliente al pueblo de Dios a funcionar de acuerdo con los dones del Espíritu que les han sido otorgados, sin tomar en cuenta el cargo. Hay poca duda de que en ciertos aspectos nuestras prácticas vigentes de ordenación han ido más allá de lo que se encuentra en las Escrituras. Sin embargo, la imposición de manos, el escoger algunos de entre los creyentes y encomendarles ministerios especiales es la costumbre claramente establecida en las Escrituras.

En el Nuevo Testamento, a menudo la imposición de las manos está asociada con la bendición (Mt 19:13-15), el sanamiento (Mt 9:18; Mr 6:5; 7:32; Lc 4:40; Hch 9:13, 17), y la recepción del Espíritu Santo (Hch 8:16-17; 19:4-7). En el Antiguo Testamento está asociada con la bendición (Gn 48:8-20) y el mandato o misión. Por eso Moisés separó a Josué y le encomendó la conducción del pueblo de Israel (Nm 27:18-23; cf. Dt 34:9). Volviendo al Nuevo Testamento, aprendemos que Jesús "estableció" a los Doce "para que estuvieran con El, para enviarlos a predicar" (Mc 3:13-14). Lucas meramente declara que los escogió y los llamó apóstoles (Lc 6:13). No se hace referencia aquí a una ceremonia en particular.

En Hechos 6:6 siete fueron apartados para una tarea específica por medio de la imposición de manos. Pablo y Bernabé fueron comisionados de la misma manera en Antioquía (Hch 13:1-3), así como también Timoteo (1 Ti 4:14; 2 Ti 1:6). Algo similar ocurrió en numerosas congregaciones de los primeros cristianos (cf. Hch 14:23). Se debería añadir que Pablo esperaba que Timoteo ordenara a otros en posiciones de liderazgo en la iglesia, ya que lo exhorta a no apresurarse en la imposición de las manos (1 Ti 5:22). Esta admonición muestra que esta comisión o encargo, que generalmente llamamos "ordenación", es siempre un asunto solemne.

A partir de estos casos podemos inferir que la ordenación como comisión fue practicada por los apóstoles en la iglesia primitiva, comenzando con el caso de los siete de Hechos 6. El rito esencial parece haber sido la imposición de las manos junto con la oración. En varias ocasiones se lo relaciona con dones específicos ya otorgados por el Espíritu, y marcados por un acto de comisionamiento y reconocimiento público (Hch 6:3-5; 13:3). Como se lo explica en el Nuevo Testamento, está incorporado en el llamado universal del Espíritu a todos los creyentes a participar en el ministerio de la iglesia toda. No eleva a algunos cristianos por encima de los demás, sino los capacita para un ministerio especial con el fin de conducir a toda la iglesia de Dios "para la obra del ministerio" (Ef 4:12). Antes que acabar esta práctica, lo que hace falta más bien es la reflexión sobre el significado y el papel de la ordenación a la luz del sacerdocio de todos los creyentes.[9]

¿Ordenar mujeres al ministerio?

En el contexto de este artículo no se puede evadir el asunto de si es apropiada la ordenación de la mujer a ministerios especiales, inclusive el ministerio pastoral. Algunos se oponen a la participación plena de la mujer en el liderazgo de la iglesia afirmando que en la iglesia Dios llama a los hombres para proveer liderazgo o jefatura y a la mujer para ayudarlos, particularmente en las áreas de adoración y pastorado. De este modo el ministerio en la iglesia sería un sacerdocio del cual las mujeres estarían excluidas.

Los hombres funcionaron como sacerdotes en los días de los patriarcas bíblicos lo mismo que después del pacto de Dios con Israel en el Monte Sinaí. Sin embargo, con el traslado del Israel a la iglesia cristiana ocurrió un cambio radical. Un nuevo sacerdocio es desplegado en el Nuevo Testamento: el de todos los creyentes. La iglesia cristiana es una congregación de creyentes

sacerdotes. Tal eclesiología, tal entendimiento de la naturaleza de la misión de la iglesia, ya no presenta obstáculos para que la mujer sirva en cualquier ministerio. De hecho requiere una asociación de hombres y mujeres en todas las expresiones del ministerio ordenado. El reconocimiento del sacerdocio de todos los creyentes implica una iglesia en la cual la mujer y el hombre trabajan lado a lado en diferentes funciones y ministerios, dotados con dones distribuidos por el Espíritu Santo según su voluntad soberana (1 Co 12:7-11).

¿Alguna vez Pablo indicó que ciertos dones eran concedidos a los hombres y otros a las mujeres? ¿Hay algún intento de su parte, o de Pedro, de distinguir entre dones y roles, entre la dádiva del Espíritu y el ejercicio del ministerio por un sexo en particular? En la iglesia cristiana las distinciones de raza, posición social, estatus económico y sexo ya no son consideraciones válidas en cuanto a la ordenación al ministerio de la iglesia. Todos somos ministros dentro de la confraternidad de Cristo.

El individuo y la comunidad

Si bien esta enseñanza neotestamentaria no implica que la iglesia no dé lugar a un ministerio separado, si bien no objeta ver a hombres y mujeres sirviendo lado a lado en todas las expresiones del sacerdocio, tampoco justifica la actitud que un cristiano puede creer lo que quiera y que se lo siga considerando como un miembro fiel y leal del sacerdocio. Mientras que los reformadores del siglo XVI, en su interpretación del sacerdocio de todos los creyentes intentaron conseguir que sus contemporáneos comprendieran que cada uno de ellos podía y debía ir directamente a Dios, uno se pregunta si alguno de ellos habría esperado como consecuencia el individualismo desafiante tan común hoy.

Pedro no imaginó a creyentes "solistas" que pretendieran que nadie puede decirles lo que tienen que creer, que "Jesús y yo" es todo lo que se necesita. Insiste en el sacerdocio de *todos* los creyentes, subrayando la paridad y no la soledad. Entre los primeros creyentes cristianos, según nos cuenta el Nuevo Testamento, era en comunidad donde se leían e interpretaban los escritos apostólicos (cf. Col 4:16). Tales escritos se enviaban generalmente a la comunidad de los creyentes, "a todos los que estáis en Roma, amados de Dios" (Ro 1:7), "a la iglesia de Dios que está en Corinto" (1 Co 1:2; 2 Co 1:1), "a las iglesias de Galacia" (Gl 1:2), "a los santos y fieles en Cristo Jesús que están en Efeso" (Ef 1:1) y a "todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos" (Flp 1:1). Así también la primera epístola de Pedro se dirigió "a los expatriados de la dispersión en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia" (1 P 1:1). Era en la comunidad de los creyentes donde se compartían las ordenanzas y se lidiaba con las violaciones de la disciplina (1 Co 10-11; 5:1-5; cf. 2 Co 7:9-12). Era en la comunidad de creyentes sacerdotes donde surgían y se debatían las interrogantes (1 Ts 5:19-21; 1 Jn 4:1), y donde los cristianos se reunían para cuidar por cada uno en tiempos de adversidad (Hch 2:45; 4:32-37).

A medida que el cuerpo creció y se desarrolló, las iglesias se unieron primero bajo el liderazgo de los apóstoles y luego de los ancianos supervisores asignados en cada ciudad (Hch 14:23; 20:28; Heb 13:17). Si bien se pueden observar inmediatamente diferentes niveles de desarrollo espiritual e institucional, ciertos principios organizadores surgen como básicos para la iglesia del Nuevo Testamento. Caracterizaban a las congregaciones cristianas costumbres comunes (1 Co 11:16). Se enviaban cartas de recomendación de una comunidad a la otra (Hch 18:24-28). Se recogían colectas y se las enviaba de una congregación a la otra en el nombre de la iglesia (Ro 15:26; 1 Co 16:1-4; 2 Co 8:6-9). En tiempos de discusión y debate sobre los contenidos de la fe cristiana, los representantes de las iglesias se reunían, lograban una decisión bajo la orientación del

Espíritu y entonces la compartían "para que se observara" en las congregaciones visitadas por los apóstoles (cf. Hch 15:1-29; 16:1-5). Las iglesias dependían entre sí en un vínculo de unidad, de la misma manera como lo hacían los miembros en una congregación local.

Todos los creyentes tienen un derecho único e inalienable de acceso directo a Dios. Vivificados por su gracia, son plenamente capaces de responderle directamente. Sin embargo, el sacerdocio de los creyentes no significa "yo soy mi propio sacerdote; puedo creer en lo que quiera". Más bien significa que, como uno de los sacerdotes en una comunidad de creyentes sacerdotes, debo estar alerta en guardar el cuerpo de Cristo de ser arrastrado de "la fe que ha sido una vez dada a los santos" (Jud 3). Esto significa que en la comunidad de los santos Dios ha templado de tal manera el cuerpo, que somos todos sacerdotes para cada uno de los demás. La adhesión a las verdades de las Escrituras no viola el sacerdocio de los creyentes. Este sacerdocio universal no niega la libertad religiosa, pero tampoco es una licencia para la irresponsabilidad doctrinal. Hay necesidad de un equilibrio apropiado entre la reponsabilidad individual y la integridad teológica. En la misma declaración que hemos estado considerando (1 P 2:4-10), el apóstol no presiona por un individualismo religioso sino exactamente por lo opuesto: la realidad de la iglesia como una comunidad.

He aquí otra de las tareas delicadas de la iglesia. Podemos equivocarnos ya sea por colocar límites demasiados severos o por la falta total de ellos. El papel de una teología bíblica apropiada es ayudar tanto a la iglesia como a cada creyente a conocer la diferencia.

Conclusión

La doctrina del sacerdocio de todos los creyentes es en su sentido más pleno una doctrina bíblica (Ex 19:4-6; 1 P 2:4-10). La Iglesia Adventista no ha podido, como tampoco otras, expresar en su vida cotidiana toda la riqueza de sus enseñanzas. En realidad, su contenido es más rico que lo que comúnmente se piensa, a saber, que como sacerdote, cada cristiano individual, hombre o mujer tiene, por medio de Cristo, acceso directo a Dios independientemente de los oficios de cualquier intermediario humano. El punto de vista bíblico es mucho más profundo que eso. Fundamentalmente significa que como cuerpo de Cristo y como su nuevo Israel, la iglesia está ungida para un sacerdocio en el mundo, un ministerio mediador que declara la voluntad de Dios "a toda nación, tribu, lengua y pueblo", y lleva las necesidades humanas delante del trono de Dios en oración e intercesión.

Sin embargo esta enseñanza no debe ser confinada a una fórmula doctrinal, sino que debe encontrar expresión continua en la vida activa de la iglesia. Debiera ser decisiva y determinante en la conformación del curso futuro del movimiento adventista. Como tal, es una protesta contra el concepto del sacerdocio como un llamado dirigido a unos pocos. Tampoco está limitado a una raza, género o clase social particular. Cada función de cada miembro del cuerpo de Cristo es un sacerdocio, un ministerio a ejercerse en diversas esferas de la vida, ya sea en la iglesia o en un contexto "secular".

El propósito práctico de la verdad de esta doctrina bíblica es lo que debe tenerse en cuenta. Por medio de nuestra experiencia personal del sacerdocio celestial de Cristo, como cristianos podemos salir de la infancia espiritual a una madurez espiritual (Heb 6:1). Este carácter práctico se ve más claramente en las diferentes exhortaciones de Hebreos, que tienen que ver con nuestra vida cotidiana: es porque *tenemos* un gran Sumo Sacerdote, que *debemos hacer*. Al tener un gran Sumo Sacerdote, retengamos nuestra profesión (Heb 4:14). Puesto que tenemos un Sumo Sacerdote compasivo, acerquémonos al trono de Dios con confianza (Heb 4:15-16). Dado que tenemos

confianza para el acceso, acerquémonos con fe (Heb 11), retengamos nuestra esperanza (Heb 12) y considerémonos unos a otros con amor (Heb 13). Al haber recibido un reino, agradezcamos y ofrezcamos a Dios adoración agradable, con reverencia y temor (Heb 12:28). Así como Jesús sufrió, salgamos a El, llevando su maltrato (Heb 13:12-13). Como buscamos la ciudad eterna, la que está por venir, continuemos ofreciendo un sacrificio de alabanza a Dios (Heb 13:14-15). Se lo puede resumir en la exhortación antes señalada: "Acerquémonos", "retengamos", "no retrocedamos". Aún necesitamos un Mediador, Jesús nuestro Señor.

A medida que comprendamos este privilegio de acercamiento y respondamos a estas exhortaciones de acercarnos y mantenernos cerca, encontraremos ese elemento de confianza y denuedo (*parrēsia),* que es una de las características esenciales de la vida cristiana dedicada. Es tal el denuedo que el sacerdocio de Cristo intenta desarrollar y producir en los creyentes sacerdotes. Esta verdad del sacerdocio, tanto el de Cristo como lo enseña Hebreos, como el de todos los creyentes, según se lo encuentra en 1 Pedro y el libro del Apocalipsis, es esencial para una vida vigorosa, una experiencia madura y un testimonio gozoso.

Referencias

1. En este breve capítulo es imposible entrar en los cuestionamientos históricotécnicos y críticos relacionados con el sacerdocio del Antiguo Testamento suscitados por el enfoque de Graf-Wellhausen a la historia del sistema levítico. Al trabajar desde la base de una visión evolutiva de la historia, varios eruditos críticos han sostenido que las funciones tradicionales del sacerdocio del Antiguo Testamento no aparecieron hasta los días de la monarquía, o quizás hasta el fin del siglo VII a.C. El registro bíblico ubica el origen del sacerdocio israelita en los días de Moisés, en conexión con el ministerio en el tabernáculo (Ex 25-40).

2. Las funciones sacerdotales de sacrificio fueron complidas desde los tiempos de los primeros patriarcas por los jefes de los clanes. Las actividades de Noé (Gn 8:20-24), Abram (Gn 12:7; 13:4, 18; 22:1-13) y Job (Job 1:5) son esclarecedoras de las funciones patriarcales de los padres de familia. Con anterioridad al sacerdocio hebreo establecido en el momento del pacto en el Sinaí, el Antiguo Testamento refiere el sacerdocio de Melquisedec (Gn 14:18), de los egipcios (Gn 41:45; 46:20; 47:22, 26) y el de los madianitas (Ex 2:16; 3:1; 18:1). Los sacerdotes mencionados en Ex 19:22, 24 probablemente son sacerdotes en Israel anteriores al sacerdocio levítico.

3. Aunque a veces se nombra a Cristo como "obispo" en la epístola a los Hebreos (5:6; 7:11, 15; 8:4), la terminología usual es "Sumo Sacerdote" (2:17; 3:1; 4:14-15; etc.). Si bien en este estudio estamos particularmente preocupados con el sacerdocio de Cristo, no se debiera olvidar que en el Nuevo Testamento El no es solamente Sacerdote o Sumo Sacerdote. Es Profeta, Sacerdote y Rey. Como Rey comparte el trono de Dios y le es dada toda autoridad en los cielos y en la tierra (Mt 28:18; Hch 2:33; 1 Co 15:25; Heb 1:3, 13; Ap 3:21; etc.). El mismo Nuevo Testamento lo considera como el profeta por excelencia, enviado por Dios como lo fueron los profetas del Antiguo Testamento (2 Cr 36:15-16; Jer 25:4; 26:4-5; 29:19), "el Profeta que había de venir al mundo" (Jn 6:14; cf. 1:21; 7:40), el cumplimiento de la profecía de Dt 19:15, 18. Su ministerio sumo sacerdotal es investigado más detalladamente en este estudio.

4. Para una valiosa exposición de Cristo como Sacerdote y Sumo Sacerdote, véase Oscar Cullmann, *Christology of the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1959), cap. 4.

5. Seis veces se compara el sacerdocio de Cristo con el de Melquisedec en el libro de Hebreos (5:6, 10; 6:20; 7:11, 15, 17). No se debiera perder de vista el hecho que Melquisedec era "semejante al Hijo de Dios" (Heb 7:3). Su sacerdocio no debe ser tomado como un modelo, pensando que el de Cristo se conformaba a ese patrón. Es justamente a la inversa: el sacerdocio de Cristo es definitivo. El de Melquisedec nos ayuda a entenderlo mejor.

6. En cuanto al doble ministerio sacerdotal de Cristo, véase por ejemplo Frank B. Holbrook, *The Atoning Priesthood of Jesus Christ* (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1996), caps. 1, 6 y 7.

7. Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes*, 761.

8. El sacerdocio de todos los creyentes ha sido un concepto importante en el protestantismo. Impulsado primero por Martín Lutero, señalaba el deber de cada cristiano de oír la confesión de los compañeros cristianos, otorgarles perdón y sacrificar el yo a Dios. Véase Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Filadelfia: Fortress, 1966), 313-318. Ha venido a significar el derecho de todos los cristianos de acercarse a Dios sin un mediador sacerdotal, a interpretar las Escrituras por sí mismos, o presidir actividades de culto. Sin embargo, en armonía con las Escrituras, todo esto es aplicación de la declaración petrina antes que el resultado de la exégesis.

9. Aunque a través de los siglos "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" (*Los hechos de los apóstoles,* 131), Muy al principio Elena de White exhortó a los adventistas del séptimo día a "imponer las manos sobre aquellos que han dado suficiente evidencia que han recibido su misión de Dios, y los separe para dedicarse enteramente a su tarea. Este acto mostraría la sanción de la iglesia a su salida como mensajeros a llevar el más solemne mensaje alguna vez dado a los hombres" (*Primeros Escritos,* 101).

CAPÍTULO 2

FORMAS DE MINISTERIO EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN LA IGLESIA PRIMITIVA

ROBERT M. JOHNSTON

El papel ministerial de un grupo cualquiera en las primeras décadas de la iglesia cristiana no puede ser tratado aparte de una investigación de la naturaleza del ministerio[1] en general y de la dinámica que lo conformó. En nuestro estudio será conveniente distinguir entre dos tipos de ministerio, basándonos en la forma de recepción, aun cuando la distinción no fue siempre bien definida.[2] Un tipo de ministerio era aquél al cual una persona era llamada directamente por Cristo o su Espíritu: puesto que era señalado por la dádiva de un don espiritual. Puesto que era señalado por la dádiva de un don espiritual (Ro 12:3-8; 1 Co 12:4-11, 28; Ef 4:11-13; 1 P 4:10-11) nos referiremos a él como un ministerio carismático dado que la palabra griega para don es *jarisma*. El otro tipo es aquél en el cual una persona es elegida por la iglesia; lo llamaremos ministerio designativo.

El ministerio carismático: Los apóstoles

En el comienzo Jesús llamó y eligió a doce hombres "para que estuvieran con él, para enviarlos a predicar y que tuviesen autoridad para sanar enfermedades y echar fuera demonios" (Mc 3:14-15).[3] El paralelo en Mt 10:1 llama "discípulos" a los Doce, mientras que Lc 6:13 añade que Jesús los llamó "apóstoles". El término "discípulos" refleja el énfasis de Marcos en que ellos "estuvieran con él", mientras que "apóstoles" era un título apropiado para "enviados", puesto que en griego *apostolos* (plural, *apostoloi;* del verbo *apostellō,* enviar) literalmente significa "el que es enviado". Lucas aparentemente usa el término como título, porque dice que Jesús los "llamó" así.[4] Tanto Mateo como Lucas, inmediatamente después del informe del llamamiento de los Doce, describen que fueron enviados en un viaje misionero. Marcos informa esta misión en su capítulo 6 y usa el título de "apóstol" en 6:30.

La definición de Orígenes sostiene: "Cualquiera que es enviado por alguien es un apóstol de aquél que lo envió".[5] Tal persona representa al enviador, y viene con la autoridad del mismo siempre que cumpla fielmente la misión que se le encomendó. En Juan 13:16 Jesús dice: "De cierto, de cierto os digo: El siervo no es mayor que su señor, ni el enviado es mayor que el que lo envió". Los Doce fueron enviados por Jesús como sus representantes con la promesa: "El que a vosotros recibe, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, recibe al que me envió" (Mt 10:40).[6]

En armonía con la definición de Orígenes, encontramos que las iglesias tienen *apostoloi*, como en 2 Co 8:23 (donde se traduce el término como "mensajeros"). Cuando se usa el término en este sentido, puede referirse a un apostolado más parecido a un oficio designativo que a uno carismático, pero no sabemos cómo eran elegidos tales *apostoloi.* Bien puede ser que la iglesia meramente ratificaba la elección del Espíritu Santo revelada por medio de los profetas, como en Hechos 13:1-3 (cf. 1 Ti 4:14).

Los Doce escogidos por Jesús fueron los apóstoles por excelencia. El número doce era significativo, congruente con los doce patriarcas y las doce tribus de Israel (Mt 19:28; Ap 21:12-14). Claramente ellos no eran los únicos discípulos que Jesús tuvo, sino que ocupaban un lugar especial en el esquema de los acontecimientos.

Tan importante era el número doce en el pensamiento de la iglesia primitiva, que sintieron la necesidad de llenar la vacante producida entre los doce apóstoles por la defección y muerte de Judas Iscariote (Hch 1:15-26). "Los Doce" estaban tan firmemente establecidos como sinónimo del grupo original de apóstoles que Pablo prefirió referirse a ellos así, aun cuando en realidad eran once (1Co 15:5). Además era importante que el ministerio no apareciera como concedido por elección o designación humana, por lo cual la vacante se llenó echando suertes después de orar (Hch 1:23-26). No obstante Pedro formuló condiciones especiales que debían satisfacer para ser considerados como candidatos: un apóstol debía haber sido testigo de la resurrección de Jesús (Hch 1:21-22; cf. 2:32).[7] La suerte cayó sobre Matías, acerca del cual no leemos nada más en el Nuevo Testamento.[8]

Entonces es comprensible que los primeros cristianos en Palestina, en su gran mayoría judíos, para quienes los doce eran especialmente significativos, no estuvieran dispuestos a admitir que cualquiera que no fuera de los doce pudiera ser un legítimo apóstol. Pero esa limitación fue hecha añicos por Pablo, en un cambio que despertó vehemente resistencia. Pablo necesitó constantemente defender su apostolado. En 1 Co 9:1-2 lo hace al insistir en su idoneidad: él era un testigo del Señor Resucitado (un reclamo sustentado en 15:8 y por Hch 9:3-5 y 22:6-11) y había hecho el trabajo de un apóstol. En Gl 1:11-19 argumenta que por revelación recibió su cometido directamente del Señor, de modo que su apostolado de ninguna manera era inferior al de los doce.

Con Pablo a la vanguardia, el número pronto aumentó. Tanto Pablo como Bernabé son llamados apóstoles en Hch 14:14, 4.[9] La lista que se puede compilar del Nuevo Testamento también incluye a Apolos (1 Co 4:6, 9), Silvano y Timoteo (1 Ts 1:1; cf. 2:6), Tito (2 Co 8:23) y Epafrodito (Flp 2:25).

Junia

Un caso especialmente interesante se presenta en Ro 16:7 donde, en medio de una serie de saludos que Pablo envía a amigos y relaciones en la iglesia en Roma, saluda a "Junia". El verdadero sentido de este versículo se pierde generalmente por problemas de traducción. La traducción correcta es la que aparece en la Biblia de Jerusalén: "Saludad a Andrónico y Junia, mis parientes y compañeros de prisión, ilustres entre los apóstoles, que llegaron a Cristo antes que yo".

El principal problema[10] gira en torno del segundo nombre, el cual aparece comúnmente como Junias. Tanto Junias, un nombre masculino, como Junia, un nombre femenino, son sustantivos de la primera declinación, fácilmente distinguibles en el caso nominativo pero indistinguibles en el caso acusativo que se usa aquí como el objeto directo del verbo "saludad". Por lo tanto es imposible determinar sólo sobre la base de la gramática si el nombre debiera ser Junias o Junia. Sin embargo no nos quedamos cortos de recursos. Es posible usar la computadora para rastrear el uso de palabras y nombres en documentos griegos y latinos a través de los siglos. Así se descubre que el nombre Junias (masculino) no aparece sino hasta algunas dudosas referencias en la Edad Media, pero el nombre femenino Junia era bien conocido en los tiempos del Nuevo Testamento.[11] Por lo tanto es bien razonable concluir que aquí tenemos a una mujer

llamada Junia que ejerce el apostolado.[12] Probablemente podemos concordar con comentadores antiguos que Andrónico y Junia eran marido y mujer, conformando un equipo apostólico.

Otros ministerios carismáticos y sus implicaciones

Como se hizo notar al comienzo de este capítulo, en tres de las cartas de Pablo y en 1 Pedro encontramos listas de dones espirituales (*jarismata)*. En tres de esas listas (1 Co 12:28; 12:29-30; Ef 4:11) los apóstoles están a la cabeza; no aparecen en Romanos y 1 Pedro. Al colocar el apostolado entre los dones carismáticos Pablo completa su "democratización", haciéndolo disponible a cualquiera a quien el Espíritu Santo escoge darlo. En ninguna parte se dice que los dones están limitados a personas de un sexo, sino "Dios que hace todas las cosas en todos, es el mismo... Pero todas estas cosas las hace uno y el mismo Espíritu, repartiendo a cada uno en particular como él quiere" (1 Co 12:6, 11). Por cierto éste es explícitamente el caso de otro de los dones, el de profecía, que junto con el del apostolado y la enseñanza es mencionado más frecuentemente que la mayoría de los demás dones. El sermón de Pedro en Pentecostés cita de la profecía de Joel que en los últimos días "vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán" y Dios derramará su Espíritu "sobre mis siervos y sobre mis siervas" (Hch 2:17-18). Sabemos que mujeres profetizaron públicamente en Corinto, donde Pablo indicó que debían hacerlo con sus cabezas cubiertas (1 Co 11:3-10).[13] Felipe el evangelista tenía "cuatro hijas doncellas que profetizaban" (Hch 21:9).

Parece razonable suponer que lo que fue cierto para un don espiritual también lo fue para todos los demás. El Espíritu Santo los distribuía como quería, sin trabas de ninguna limitación humana, y las mujeres lo recibían también. El lenguaje de Pablo en 1 Co 11:4 -7 pareciera sugerir que la distribución de los dones por el Espíritu no se limita a ninguna clase especial de creyentes. Era Dios el que llamaba a hombres y a mujeres al ministerio carismático.

El ministerio designativo

Hechos 6 informa que los asuntos administrativos amenazaban distraer a los doce apóstoles de sus ministerios de predicación y enseñanza (vv. 1-2). Los cristianos judíos helenistas se quejaban que sus viudas no estaban recibiendo lo que debían en la distribución de provisiones a los necesitados. Los apóstoles sugirieron que los creyentes eligieran "a siete hombres de buen testimonio, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría" para este trabajo (v. 3). Así se hizo y a juzgar por los nombres helénicos de los siete, fueron escogidos de entre los que se habían quejado; en realidad, uno era prosélito. Los siete fueron presentados ante los apóstoles, y ellos oraron y les impusieron las manos (v. 6).[14] Este fue el comienzo del ministerio designativo, líderes elegidos por la gente y autoridad conferida por la imposición de las manos.[15] El entendimiento de Giles con respecto a este hecho parece razonable:

> Las personas separadas de esta manera son explícitamente descritas como líderes llenos del Espíritu, quienes ya han tenido un ministerio significativo. En consecuencia la imposición de las manos por los que están reunidos no significa que se les imparta un ministerio, ni el Espíritu, sino más bien que de ahora en más sus ministerios no son individuales: desde ese momento son representantes de su comunidad. Lo que hagan, no lo emprenden en su nombre, sino bajo el nombre de la comunidad que los ha apartado como sus representantes.[16]

¿Cuál era el oficio asignado a los siete hombres de Hechos? No tiene ningún nombre. A menudo se ha dicho que eran diáconos. Igualmente en oportunidades se los ha llamado ancianos.[17] Es necesario dejar de lado concepciones y distinciones que se desarrollaron posterior-

mente, y a veces mucho más tarde.[18] Es verdad que en Hch 6:2 encontramos el verbo *diakonein,* afín al sustantivo *diakonos*, de donde viene en castellano la palabra diácono. Pero esto por sí mismo no es concluyente, porque en Hch 1:25 hallamos *diakonia*, perteneciente al mismo grupo de palabras, pero aplicado al apostolado. Las palabras significan, respectivamente, servir, siervo y servicio. Sinónimos igualmente satisfactorios son ministrar, ministro y ministerio.

Significativamente la palabra *diakonos* nunca aparece en el libro de Hechos, pero en cambio *presbuteros*, "anciano", es frecuente y se usa como título de un oficial de iglesia. La primera aparición de la palabra con este significado es en Hch 11:30, donde se nos dice que el socorro que Bernabé y Pablo llevaron para paliar el hambre de los creyentes de Judea fue dejado en manos de los ancianos. En otras palabras, la clase de trabajo para el cual se designó a los siete en Hechos 6 es adjudicada a los ancianos en Hechos 11:30.[19] Su método de designación en las iglesias, informado en 14:23, se asemeja al de Hechos 6. En Hechos 15 oímos solamente de dos ministerios en Jerusalén, el de apóstol y el de anciano. Debemos concluir que la iglesia en este temprano escenario conocía sólo un ministerio designativo, que Lucas llama "anciano". El título "anciano" se usaba también entre los judíos para designar a los dirigentes de sinagogas y otras personas de influencia (ver Hch 4:5).

Se puede desatar el nudo gordiano si reconocemos para empezar que había solamente un ministerio designado que podía llamarse *diakonos* (sugerido por *diakonein* en Hechos 6:2), palabra que describe la función, o *presbuteros*, palabra que describe la dignidad. Sólo posteriormente este ministerio único se dividió en dos niveles, y los dos vocablos llegaron a usarse para designar los dos niveles de ministerio.[20] Una ramificación similar en dos rangos ocurrió aún más tarde, entre obispo y anciano, términos que antes eran equivalentes: "obispo" viene de una palabra que significa "supervisor" y "anciano" representa edad y dignidad. Ya para tiempos de Ignacio, a comienzos del siglo II, había un ministerio en tres niveles: obispos, ancianos y diáconos.[21]

La primera indicación de una distinción entre anciano y diácono está en el saludo de Flp 1:1, que menciona "obispos y diáconos".[22] Este ministerio en dos niveles indica que "obispo" era todavía sinónimo de "anciano". Esta sinonimia se exhibe también en Hechos 20, en donde a las mismas personas que se las llama ancianos (*presbuteroi*) en el versículo 17, se las llama obispos (*episkopoi*) en el versículo 28. Véase también Tito 1:5-7, donde Pablo habla de la selección de ancianos y luego inmediatamente enumera las cualidades de los "obispos", y 1 Ti 3:1; 4:14; 5:17, 19.[23] La distinción entre diácono y anciano/obispo es solidificada en las epístolas pastorales, especialmente en 1 Ti 3:1-13, donde las características son bien diferentes de las que aparecen en Hechos 6.

Las listas de condiciones que debían reunir el obispo y el diácono en 1 Timoteo 3 dan lugar a algún comentario, porque son problemáticas. Dibelius y Conzelmann enuncian algunos de los cuestionamientos más generales: "¿Por qué se describe a los "obispos" (*episkopoi*) y "diáconos" (*diakonoi)* en términos tan similares? En el catálogo de sus obligaciones, ¿por qué no se especifican ciertas exigencias para sus oficios y, en cambio, se enumeran ciertas cualidades que en su mayoría se presuponen para cada cristiano?"[24]

Es particularmente interesante un detalle en la enumeración de cualidades tanto para el obispo como para el diácono: "marido de una sola mujer" (v. 2 y 12; cf. Tito 1:6; nótese también la expresión paralela, "haya sido esposa de un solo marido", 1 Ti 5:9). Los intérpretes han debatido largamente si esto significa "casado solamente una vez", la explicación tradicional, o "casado con una sola esposa (por vez)", explicación desarrollada por los padres de la escuela antioqueña. Algunos intérpretes más recientes han sugerido que las palabras son una prohibición

de la poligamia, mientras que A. T. Hanson y otros argumentan que es una prohibición contra un nuevo matrimonio después de divorciarse de la esposa anterior.[25]

Lo que es particularmente interesante para nosotros es el uso de esta frase por parte de algunos a fin de descartar a las ministras, dado que obviamente una mujer no puede ser el esposo de una sola mujer. Tal lectura del versículo dejaba fuera también a los hombres no casados. Varias consideraciones militan en contra de tal conclusión. Primero de todo, y lo más obvio, la misma condición se menciona tanto para *episkopos* como para *diakonos,* pero Ro 16:1 prueba incontrovertiblemente que la iglesia primitiva tuvo *diakonoi* mujeres, como podremos notar más adelante. Aunque este versículo claramente destruye la argumentación que se ha presentado, permanece la pregunta por qué la condición es establecida de tal manera que pareciera excluir lo que sustenta Romanos 16.

En este momento necesitamos revisar algunas consideraciones filológicas. El griego es una lengua indoeuropea que posee género gramatical, así como también lo poseen las lenguas semíticas. En tales lenguas, cuando uno tiene presente un grupo de género mixto, o a una persona que puede ser de cualquier sexo, se debe necesariamente usar el masculino.[26] Si no fuéramos a leer así la Biblia, el décimo mandamiento del decálogo (Ex 20:17) no prohibiría a una mujer codiciar al marido de su prójima, y la advertencia de Jesús en el Sermón del Monte de no mirar a una mujer para codiciarla (Mt 5:18), dejaría libres a las mujeres para codiciar a los hombres. Pero tal interpretación de estos pasajes sería tanto hermenéutica como moralmente absurda. La aplicación de la frase "esposo de una mujer" que hemos estado considerando está dentro de la misma clase. Entendido así, lo que se dice a los hombres se aplicaría también a las mujeres. Ser "marido de una mujer" equivale a ser "mujer de un marido".

Si el ministerio desdoblado de anciano/obispo y diácono, así como el triple ministerio subapostólico de obispo, anciano y diácono, exhibe una divergencia del ministerio original que podría al principio llamarse intercambiable ya sea para diácono o anciano, y si un ministerio singular con el tiempo se dividió en dos y luego en tres rangos, resulta una lógica consecuencia: a lo menos en los primeros períodos, lo que se dice de "diácono" también se aplica a "anciano". Ambos fueron ministerios que en el comienzo eran solamente uno, y probablemente permanecieron unidos en muchos lugares por varias décadas. Aun en las epístolas pastorales, a Timoteo se lo llama *diakonos* ("ministro" en 1 Ti 4:6), aunque él tuviera un don carismático que de alguna manera se asociaba con la designación profética y la imposición de manos (1:18, 4:14).

Una mujer designada como ministro

Romanos 16:1 contiene el elogio de Pablo hacia una mujer llamada Febe, que es elegida como *diakonos,* una palabra usada para ambos sexos. El Nuevo Testamento no hace distinción entre diáconos y diaconisas.[27] La versión Reina-Valera traduce "diaconisa". Aunque las traducciones de esto varían, ninguna versión destaca el hecho que Febe ocupaba el mismo puesto que los diáconos de 1Timoteo 3. Pablo pide que se le dé la misma clase de recibimiento como a sus otros representantes, la misma clase de ayuda y respeto que Pablo prescribe para Tito y los demás *apostoloi* (Tito en 2 Co 8:24; Timoteo en 1 Co 16:10). Tal carta de recomendación era el único tipo de credencial que la iglesia primitiva podía ofrecer.

Si hubo una ministra también pudo haber muchas otras, y esto es confirmado por una carta enviada por Plinio el Joven al emperador Trajano cerca del 108 DC.[28] Como gobernador de Bitinia, arrestó e interrogó a cristianos para descubrir cuanto pudiera acerca de su culto. El escribió: "Creí que era muy necesario, por lo tanto, descubrir qué verdad había en esto al aplicar

la tortura a dos criadas domésticas, que eran llamadas *ministrae*".[29] Estas mujeres eran aparentemente autoridades en sus iglesias.

Traductores y comentadores difieren acerca del significado de "mujer" en 1 Ti 3:11. ¿Son ellas las esposas de los diáconos de los que se trata antes y después de este versículo, o son las mujeres diaconisas? El sentido del versículo es tan desconcertante como extraña es su ubicación.[30]

Que hubiera mujeres en el ministerio designativo implica algo acerca de ese ministerio que lógicamente debiera haber permanecido como verdad aun después que comenzara a diferenciarse en dos y tres niveles, así como las propiedades de una pieza de arcilla son las mismas aun cuando se las divida en dos. Pero en algún momento de la historia esto dejó de ser cierto, y se hizo a un lado a las mujeres por lo menos en ciertos niveles.

Otros cambios

También sabemos que en algún momento, durante los tiempos del Nuevo Testamento, el ministerio se tornó profesional. En 1 P 5:1-4 se ruega a los ancianos que cuiden la grey de Dios "no por fuerza, sino voluntariamente; no por ganancia deshonesta, sino con ánimo pronto; no como teniendo señorío sobre los que están a vuestro cuidado, sino siendo ejemplos de la grey". Entre los motivos indignos para servir está el deseo "de ganancia deshonesta". No hubiera sido necesario amonestar contra este motivo si los ministros no eran pagos. Pablo en 1 Co 9:4-15 insiste en el derecho a remuneración de los trabajadores del evangelio, pero él mismo elige no hacer uso de ese derecho. En su argumentación cita Dt 25:4: "No pondrás bozal al buey cuando trilles". Alude también (en el v. 14) a la instrucción del Señor, registrada en Mt 10:10. La misma Escritura y dicho del Señor se cita en 1 Ti 5:17-18, donde se establece que "los ancianos que gobiernan bien... mayormente los que trabajan en predicar y enseñar", deben ser considerados dignos de doble honor.[31]

Conclusiones

Este estudio puede servir como una advertencia en contra de lo que se ha llamado "fundamentalismo estructural", o sea la idea que el modelo de organización de la iglesia y ministerio se estableció una vez y para siempre. De hecho, hemos visto cambiar y desarrollarse delante de nuestros propios ojos el ministerio de la iglesia primitiva. El apostolado cambió de un círculo exclusivo y pequeño de doce hombres a un círculo siempre expandible que últimamente incluía al menos una mujer. Antes de Hechos 6 no hubo ministerio designativo, pero comienza en ese capítulo, y posteriormente desarrolla rangos.

Estos cambios no ocurrieron todos al mismo tiempo y sin resistencia. Sin embargo, en general eran desarrollos naturales dictados por la necesidad y determinados pragmáticamente. Una cuidadosa comparación de la eclesiología de los diferentes escritos del Nuevo Testamento, así como de los escritos subapóstolicos, revela que los cambios no ocurrieron uniformemente en cada lugar. Un cristiano que viajara por el Imperio Romano en los primeros tiempos del segundo siglo, encontraría un ministerio designativo desdoblado en dos en algunos lugares y en tres en otros. En ciertos sitios encontraría que los apóstoles y profetas eran apreciados, y en otros eran desprestigiados y reemplazados por ministros elegidos, especialmente obispos. Estos, finalmente, llegaron a considerarse como sucesores de los apóstoles.

No conocemos cuándo y en qué lugares se dejó de lado a las mujeres en el ministerio. La sociología sugiere que a medida que los movimientos revolucionarios se institucionalizan, la mujer juega un rol decreciente en su liderazgo. En los primeros tiempos, al menos en las iglesias

que Pablo conocía, eso aún no había sucedido. Cómo tuvo lugar el cambio no es algo que se explique teológicamente, sino más bien sociológicamente.

Dos mujeres en Romanos 16, Junia, representando el ministerio carismático del apostolado, y Febe, el ministerio designativo, se yerguen en la puerta de la historia y la mantienen abierta hoy para el ministerio de la mujer. Si la "ordenación" simplemente significa credencial, Junia y Febe claramente la tenían, por los elogios de Pablo que no se explican de ninguna otra manera.

Más aún, si una de las funciones de la imposición de manos era conferir el don del Espíritu Santo (cf. Hch 8:17 y 1 Ti 4:14), no podemos orar por el derramamiento del Espíritu Santo y al mismo tiempo negar la imposición de manos a nadie, sea hombre o mujer. "En los postreros días —dice Dios—, derramaré de mi Espíritu sobre toda carne y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán" (Hch 2:17).

Referencias

1. La palabra "ministerio" ha venido a denotar un privilegio especial en la iglesia, en el sentido de que el que lo tiene está de alguna manera por encima de los que no lo tienen. El ministerio es en verdad un privilegio, pero la connotación correcta puede percibirse solamente si entendemos que su sinónimo apropiado es "servicio". Un ministro es un siervo.

2. En 1 P 4:10-11 los dones espirituales están conectados con el verbo *diakonein*, relacionado con *diákonos,* diácono. Hans Küng propone que "carisma y diakonía son conceptos correlativos" (*The Church* [Nueva York: Sheed and Ward, 1967], 393-394). Cf. Kevin Giles, *Patterns of Ministry among the First Christians* (Melbourne: Collins Dove, 1989), 54.

3. Varios manuscritos importantes insertan en Mr 3:14 una segunda frase, "a quienes él también llamó apóstoles", pero esto da la impresión de ser un caso de armonización, influído por Lucas. Es posible que la variante sea auténtica y fuente de la declaración en Lucas; pero el versículo exhibe considerable dificultad textual.

4. El judaísmo también tenía funcionarios llamados apóstoles (en hebreo *shaliaj,* en arameo *sheliaj).* Estos eran enviados desde Jerusalén con diferentes misiones y mandados a las comunidades judías esparcidas a través del Imperio Romano y más allá del mismo. También recolectaban fondos para el sostén del templo, y generalmente mantenían la interconexión del judaismo global (cf. Hch 28:21). Saulo de Tarso (Pablo) fue apóstol judío antes de convertirse en apóstol cristiano (Hch 9:2). Esdras aparece con ese título como emisario del rey de Persia (Esd 7:14).

5. *Comentario sobre Juan,* 32.17.

6. En armonía con la definición de Orígenes y la declaración de Cristo, la Misná *Berakoth* 5:5 dice: "El *shaliaj* de un hombre es como él mismo" (en otras palabras lo representa).

7. Es claro que esto significaba que la persona era testigo de que el Señor había resucitado, capaz de dar testimonio personal de haber visto a Jesús vivo después que murió, dado que ninguno de los doce había visto la resurrección misma. Solamente los ángeles y probablemente algunos soldados romanos vieron eso. Las primeras testigos del hecho fueron dos mujeres, "María Magdalena y la otra María"; véase Mt 27:65-28:15.

8. No es raro que nada más se oiga de Matías en el Nuevo Testamento, porque lo mismo puede decirse de la mayoría de los doce. Se ha dicho que los 120 hermanos que, bajo el liderazgo de Pedro, pusieron a Matías en la vacante dejada por Judas se equivocaron y debieran haber guardado el lugar para Pablo (quien, por supuesto, aún no se había convertido). Una expresión típica de este punto de vista es la de G. Campbell Morgan: "El echar suertes estuvo totalmente fuera de lugar, y no se volvió a usar después que descendió el Espíritu. Que esta medida fue un error se revela en el hecho que a su debido tiempo y manera, Dios encontró y proveyó un apóstol. Es de notar que como consecuencia de este desatino inicial, Pablo constantemente hubo de defender su derecho al lugar del apostolado" (*An Exposition of the Whole Bible* [Westwood, NJ: Fleming H. Revell, 1959], 450).

9. Elena G. de White se refiere al nombramiento de Pablo y Bernabé por la iglesia de Antioquía como una ordenación: "Pablo consideró la ocasión de su ordenación formal como el punto de partida que marcaba una nueva e importante época de su vida. Y desde esa ocasión hizo arrancar más tarde el comienzo de su apostolado en la iglesia cristiana" (*Hechos de los apóstoles,* 164-165). En Hechos 9 Pablo fue llamado por Dios, como se lo registra en Hechos 22, pero ese llamado necesitaba ser reconocido y ratificado por la iglesia. En otras palabras, necesitaba credenciales. Sin embargo, no hay indicación aquí de nada que se parezca a la doctrina posterior de la "sucesión apostólica", y parece que la imposición de manos y el nombramiento fue un acto de la congregación toda. Ni siquiera se menciona la presencia de uno de los doce. De hecho, Pablo insistió en que "los de reputación nada nuevo me comunicaron" (Gl 2:6).

10. Un problema adicional tiene que ver con la frase "entre los apóstoles" (*en tois apostolois).* ¿Significa meramente que la reputación de Andrónico y Junia ha llegado al conocimiento de los apóstoles, o que deben ser contados entre los apóstoles? La frase es un tanto ambigua, pero la segunda opción es la más probable por las siguientes razones: (1) Es la forma más natural de tomar el griego; (2) los comentarios antiguos, no ambiguos, tales como el de Crisóstomo, lo entendieron de esa manera (véase la referencia 14, más abajo); (3) Pablo, que siempre fue ansioso por defender su apostolado, no hubiera hablado de la opinión apóstolica de modo tal que no pareciera incluirse a sí mismo; (4) la primera opción no es tenida en cuenta cuando la persona en cuestión parece ser un hombre llamado Junias. Véase Stanley J. Grenz, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 93; Richard S. Cervin, "A Note Regarding the Name 'Junia(s)' in Romans 16:7", *New Testament Studies* 40 (1994): 470. Una búsqueda electrónica de la frase *episēmoi en tois* en la literatura griega del *Thesaurus Linguae Graecae,* desde Aristóteles hasta Juan Crisóstomo, de unos diez siglos, se realizó en la biblioteca de Andrews University. No se encontró nunca el sentido "reconocido por", sino "reconocido como uno entre".

11. Arndt y Gingrich registran el nombre *Iounias*, pero señalan que se lo encuentra sólo en Ro 16:7, y sin evidencias conjeturan que es probablemente una forma acortada de Junianus (aunque el nombre masculino normal correspondiente a Junia debería haber sido Junius). Además aseveran: "La posibilidad, desde un punto de vista puramente lexicográfico, que *Iounia* sea un nombre de mujer, como Junia ... se descarta por el contexto" (W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-EnglishLexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* [Chicago: Univ. of Chicago Press, 1957], 381). El "contexto" es el hecho que las dos personas nombradas en el versículo son contadas entre los apóstoles. Pero tal argumento es obviamente circular. Dado que una mujer no podía haber sido un apóstol, Junia/Junias no debe ser una mujer. A estos lexicógrafos aparentemente no los impresiona el dato que registran: "Los comentadores antiguos tomaban a Andrónico y a Junia como una pareja casada". Estos son los hechos decisivos: (1) El nombre femenino Junia es gramaticalmente posible; (2) El nombre femenino Junia es lexicográfica e históricamente probable; (3) Los comentadores antiguos cuyas lenguas madres eran el griego y el latín entendieron que la persona era una mujer. Por estas y otras razones, Peter Lampe sin titubeo identifica a Junia como una mujer y apóstol (*Anchor Bible Dictionary,* 3:1.127; véase la bibliografía allí). Recién en el siglo XII encontramos la opinión que la persona era un hombre, sin duda impulsada por la misma lógica que influyó a Arndt y Gingrich.

John Piper y Wayne Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, IL: Crossway, 1991), 79-81, argumentan contra esto, recurriendo a su investigación por computadora en la que usaron la base de datos del CD-ROM *Thesaurus Linguae Graecae*. Encontraron sólo tres casos del nombre Junia/Junias en la literatura griega fuera del Nuevo Testamento: una en Plutarco, escritor pagano del primer siglo, otra en Epifanio y otra en Juan Crisóstomo, estos últimos padres de la iglesia del siglo cuarto. En Plutarco la referencia es claramente a una mujer, Junia la hermana de Bruto y esposa de Casio. Las otras dos referencias tienen que ver con la persona de Ro 16:7. La referencia de Epifanio habla de Junias, un hombre que llegó a ser obispo. La referencia de Crisóstomo entiende que Junia es una mujer. Piper y Grudem concluyen de esto que los padres de la iglesia estaban divididos y que por lo tanto no se puede argumentar desde el uso grecorromano, pero que de algún modo se le debiera dar más crédito a la referencia de Epifanio.

Aquí Piper y Grudem cometen dos equivocaciones. La primera es que su fuente para Epifanio, *Index Discipulorum,* es espuria, probablemente del siglo XII y en consecuencia seudoepigráfica (Luci Berkowitz y Karl A. Squitier, *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works* [New York: Oxford Univ. Press, 1990], 152). Se lo puede caracterizar como un intento tardío de masculinizar lo que originalmente era femenino. Piper y Grudem mismos hacen notar que esta excéntrica fuente ¡llama hombre a Priscila! (*Recovering,* 479, n. 19).

El segundo error es que Piper y Grudem limitan su investigación a la literatura griega, aunque Junia es un nombre romano, derivado del nombre de la diosa romana Juno, la reina de los dioses y hermana y esposa de Júpiter, protectora divina de las mujeres y diosa de los nacimientos. Junia significa "perteneciente a Juno". En las fuentes latinas, nuevamente con la ayuda de la computadora, encontramos más casos donde aparece este nombre (por ej., *Scriptores Historiae Augustae Maxim, 27.5.5;* Suetonio, *VC.Cal.,* 11.1.12; 12.1.7; Tácito, *Anales,* 12.4.3; 13.19.3; 14.12.14; Veleio,

Historia, 2.88.1.3). Todas estas son referencias a mujeres. Por evidencias adicionales, véase Cervin, 464-470; véase también James Walter, "Phoebe and Junia(s)- Rom. 16:1-2, 7", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, editado por Carroll D. Osburn (Joplin, MO: College Press, 1993), 1:167-190. Véase también Ute E. Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), 47-62.

12. El primer historiador en comentar este versículo fue Orígenes, cuyo comentario sobre Romanos sobrevive solamente en la traducción latina de Rufino. Orígenes entiende que la persona era Junia (femenina): "Por lo tanto Pablo mismo, después de considerar lo máximo del misterio más trascendente, identifica tanto a Andrónico como a Junia como algunos de sus compañeros de prisión en este mundo, y bien conocidos entre los apóstoles" (*Ita ergo et Paulus tale aliquid de se et Andronico, ac Junia secundum occultioris sacramenti intuens rationem, concaptivos eos sibi in hoc mundo nominat, et nobiles in apostolis* [*Patrologia Graeca,* 14:1.280]). Es cierto que Piper y Grudem encuentran en la misma obra un pasaje en donde Orígenes/Rufino se refiere a la persona como Junias (*Patrologia Graeca,* 14:1.289: "Andrónico y Junias y Herodion, a todos los cuales él llama parientes y compañeros de prisión" (80). Esta discrepancia en el mismo autor fue probablemente introducida por copistas posteriores. A la luz de la tendencia medieval de cambiar Junia por Junias, debemos aplicar la regla de crítica textual que la lectura más difícultosa se prefiere y concluir que la versión más ofensiva a las sensibilidades de los copistas posteriores fue probablemente la original.

Los demás intérpretes antiguos que comentaron este versículo entendieron que se refería a una mujer llamada Junia. Así Crisóstomo exclama: "Cuán grande es la devoción [*filosofia]* de esta mujer, que fue tenida por digna del título de apóstol" (*Homilía 31 acerca de Romanos*, Nicene and Post-Nicene Fathers, primera serie, 11:555). Una nota de pie de página de George B. Stevens, el traductor y editor de Nicene and Post-Nicene Fathers, no concuerda con la interpretación de Crisóstomo, sobre la base "que está fuera de toda cuestión que una mujer haya sido un apóstol". Esta clase de razonamiento circular subyace en varios comentarios y traducciones modernos.

13. El hecho que la mujer profetizara en un servicio público debe colocarse a la par de la prohibición de Pablo de que hablaran mujeres en la iglesia (1 Co 14:33b-36). En el capítulo 14 se estudia este pasaje problemático.

14. "Ellos" podrían haber sido los apóstoles o la congregación. El griego es ambiguo.

15. Puede considerarse ésta como la primera "ordenación" en la iglesia primitiva. Sin embargo, no aparece la palabra ordenación. Se dice que "les impusieron las manos" (Hch 6:6. y luego 13:3). En Hch 14:23 se usa el verbo compuesto *jeirotoneō*, que generalmente significa elegir levantando las manos, para referirse a la selección de los ancianos. En otras partes del Nuevo Testamento la imposición de las manos se realiza con propósitos diferentes, tales como la recepción del Espíritu Santo de los nuevos creyentes (Hch 8:17), la bendición de los niños (Mt 19:13,15), y el sanamiento (Mc 6:5; 8:23, 25; Lc 13:13; Hch 28:8). En Hch 9:17 parece llevar a cabo dos propósitos simultáneamente. Sobre la imposición de manos, véase el capítulo 3 de este libro.

16. Kevin Giles, *What on Earth Is the Church? An Exploration in New Testament Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 95. La imposición de manos en estas situaciones se la ha llamado tradicionalmente "ordenación", pero ese término no se usa en el Nuevo Testamento. Antes bien encontramos las expresiones "imposición de las manos" y "nombramiento". El problema con "ordenación" es que conlleva algún bagaje medieval que se proyecta anacrónicamente hacia atrás al Nuevo Testamento. La comprensión de Giles se acerca al significado de "credencial", lo cual probablemente sea el concepto correcto.

17. Así por ejemplo, Giles, 95.

18. Diversas denominaciones usan estos términos en forma muy diferente. Por ejemplo, entre los bautistas un diácono es equivalente a lo que los adventistas llamamos anciano.

19. Al considerar el papel y la función de los siete es necesario tener en cuenta lo que Hechos informa sobre la actividad de dos de ellos, Esteban y Felipe. Su ministerio en los capítulos 6-8 es la predicación de la palabra, ¡el único trabajo que los apóstoles se reservaron para sí mismos mientras derivaban la administración de ayuda a los siete!

20. Gordon Fee se acerca a mi conclusión cuando dice: "Es totalmente verosímil que tanto 'obispos' como 'diáconos' se incluyan en la categoría mayor de *presbuteroi* ('ancianos')" (*1 and 2 Timothy, Titus,* New International Bible Commentary [Peabody, MA: Hendrickson, 1988], 220). Thomas R. Schreiner argumenta contra esto: "El Nuevo Testamento no identifica en ningún lado "ancianos" y "diáconos" de modo que el segundo pueda ser interpretado como

una subcategoría del primero" (en Piper y Grudem, 505, n. 15). Aquí Schreiner en el mejor de los casos exagera, porque hemos demostrado que el libro de Hechos hace tal identificación cuando el único título que usa para aquellos que hicieron el trabajo de los siete es el de anciano (Hch 11:30) y nunca usa el término "diácono".

21. Los escritos de Ignacio, alrededor del 108 d.C., promovieron el ministerio en tres niveles con tal vehemencia que nos permite inferir que era un desarrollo relativamente nuevo. Declaraciones típicas en sus siete epístolas auténticas son *Esmirnnenses*, 8.1: "Vean que todos ustedes sigan al obispo, como Jesucristo sigue al Padre, y al presbiterio como si fueran los Apóstoles. Y reverencien a los diáconos como lo mandó Dios"; *Trallanos,* 3.1: "Del mismo modo todos respeten a los diáconos como a Jesucristo, así como el obispo es también un tipo de Padre, y los presbíteros son como el concilio de Dios y el colegio de los Apóstoles"; y *Magnesios,* 6.1: "Sean celosos de hacer todas las cosas en armonía con Dios, con los obispos presidiendo en lugar de Dios y los presbíteros en lugar del Concilio de los Apóstoles, y los diáconos, que son los más queridos por mí, a cargo del servicio de Jesucristo". Sin embargo, el ministerio en dos niveles era el modelo todavía cuando Clemente de Roma, escribió a la iglesia de Corinto cerca del 95 d.C. (*1 Clemente*, 42.4) y para las comunidades representadas en el manual de la iglesia primitiva llamado la *Didajē* (15:1-2).

22. El término "anciano" (*presbuteros)* probablemente venga de la sinagoga, mientras que el título "obispo" proviene del uso del griego secular. Hermann Beyer observa: "No hay un cargo cuidadosamente definido que conlleve el título de *episkopos* en la Septuaginta, y no se usó técnicamente el término en el judaísmo" (*Theological Dictionary of the New Testament,* 2:608-622). El uso cristiano de *episkopos*, al principio como sinónimo de anciano o pastor, era aparentemente peculiar.

23. Las condiciones que debía reunir el diácono son bastantes diferentes aquí que las de los ministros en Hch 6. Cf. Giles, 263, n. 51.

24. Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1972), 50.

25. A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 77-78. Hanson provee un excursus breve pero útil sobre la cláusula. Dibelius y Conzelmann muestran que en el mundo grecorromano "se otorgaba un aprecio especial a la persona casada una sola vez", ya fuera hombre o mujer, y señalaba que "sea cual fuere el caso, no se trataba de una instrucción especial para los obispos" (*The Pastoral Epistles,* 52). Sobre este tema, véase el capítulo 16.

26. Una moderna ilustración se puede extraer del castellano. Padre y madre están incluidos en una sola palabra para ambos, que es *padres* y es del género masculino. Hoy día se promueve una reforma de la lengua inglesa a un lenguaje inclusivo (ej.: "Each person [singular] must bring their [plural] own book", lo cual socava la comprensión correcta de los pasajes bíblicos como el que estamos tratando.

27. La distinción entre diáconos y diaconisas sugiere no sólo diferencia, sino también cierta inferioridad. Tradicionalmente en la Iglesia Adventista las diaconisas no han sido ordenadas.

28. *Epístolas*, 10.96.7.8.

29. *Ministrae* es el plural de la palabra latina *ministra,* forma femenina de *minister.* Es el equivalente exacto de la palabra griega *diakonos* y el origen de la palabra "ministro".

30. Barry L. Blackburn encuentra evidencias precisas para leer "diáconos mujeres" ("The Identity of the Women in 1 Tim 3:11", en *Essays on Women in Earliest Christianity,* 1:302-319).

31. La palabra usada aquí es *timē,* que puede significar tanto paga como honor (cf. "honorarios"). La mayoría de las traducciones dicen "honor", pero la mención de Dt 25:4, así como lo que dijo el Señor en Mt 10:10 ("porque el obrero es digno de su salario"), indicarían que el significado es "paga".

CAPÍTULO 3

LA IMPOSICIÓN DE MANOS EN LA ORDENACIÓN: UN ESTUDIO ESCRITURÍSTICO

KEITH MATTINGLY

Una de las respuestas dadas a la sugerencia que las diaconisas sean ordenadas por imposición de manos, así como lo son sus contrapartes varones, es: "No necesito de la imposición de manos para realizar lo que necesito hacer; estoy muy bien sin ella". Recientemente, un hombre que había sido elegido como diácono hacía siete meses dijo que no deseaba la imposición de manos "porque después de todo, en realidad no es mucho lo que hago". Mi propia experiencia indica que la Iglesia Adventista del Séptimo Día, en general, parece poner poco énfasis sobre el tema. Personalmente recibí la imposición de manos en ordenación dos veces, una como anciano y la segunda como pastor. En ambas situaciones no recibí instrucción alguna acerca del significado de la imposición de manos o de las razones para ella. Sin embargo, la iglesia mantiene la práctica.

Acerca de las iglesias protestantes que niegan que la ordenación sea un sacramento de la iglesia, Marjorie Warkentin pregunta: "¿Por qué encontramos necesario imponer las manos a una persona en público?"[1] En este capítulo intentaré contestar la pregunta repasando evidencias bíblicas pertinentes al tema de la ordenación. Enfatizaré el Antiguo Testamento, en el cual se basa el Nuevo Testamento al describir la así llamada ordenación. Luego extraeré las conclusiones que responden a la pregunta: "¿Cuál es el concepto bíblico de la imposición de manos?"

La imposición de manos en general

No es sorprendente que "la mano" juegue un rol simbólico significativo en el Antiguo Testamento y en el antiguo Cercano Oriente. Se creía que las partes del cuerpo eran en realidad "el asiento de diferentes atributos, aun de la vida misma,"[2] o "vehículos de la vida inherente en el cuerpo entero".[3] Los escritores veterotestamentarios usaron la mano en diversas maneras para caracterizar a una persona. Aubrey Johnson señala que la mano indicaba sentimientos, era asociada con el poder, indicaba propósito, reforzaba o daba efecto a la palabra escrita o hablada, incluía implicaciones mágicas o mágicorreligiosas, adquiría responsabilidad personal o participaba en alguna forma de conducta personal, era motivo de juicio moral y, con un sufijo posesivo (tal como "mi mano"), se tornaba en forma enfática de pronombre personal.[4]

El sustantivo hebreo para mano, *yad*, denota individualidad, capacidad, posesión, poder, autoridad y creatividad. El uso de la palabra en la frase "imposición de manos" puede simbolizar que el receptor de la acción era posesión de quien le imponía las manos o que recibía poder y autoridad. Yahweh habló, dio mandamientos, actuó y ordenó por medio de la mano de agentes humanos. Por lo tanto, "la mano" se convierte en símbolo de agencia, un símbolo de la presencia visible del Señor.

La frase del Antiguo Testamento para la imposición de manos, *samak yad* , literalmente "apoyó [su] mano", aparece 25 veces en una diversidad de contextos. Dieciocho veces las manos aparecen impuestas sobre animales para el sacrificio o el chivo emisario,[6] cinco veces sobre personas,[7] una vez sobre un objeto inanimado (una pared, Am 5:19), y un pasaje describe el apoyo que provee Jehová al que cae (Sal 37:24). Que 23 de los 25 textos se encuentran en un ambiente cúltico o de adoración lleva a la conclusión que esta frase compuesta por dos palabras equivale a "un término técnico, por medio del cual se describe una ceremonia o ritual".[8]

El verbo *samak* sugiere apoyarse, un ademán por medio del cual se aplica presión sobre alguien.[9] David Daube compara la imposición de manos usando el verbo *samak* con el mismo gesto usando *śim* (poner) y *shith* (ubicar), en la imposición de manos al bendecir. Propone que *samak* significa "apoyar vigorosamente" y las otras palabras se refieren a una fuerza de carácter mucho más "suave".[10] Más recientemente, Wright ha sostenido que esta distinción es "difícil de sustentar con la magra evidencia disponible" y que el verbo *samak* "puede ser meramente idiomático y no indicar que se aplica presión".[11] De hecho, *samak* expresa más que un mero "apoyar" y firmemente incluye el concepto de sostén y apoyo. Una combinación del simbolismo de la mano y del apoyarse resulta en una figura idiomática en la cual la mano se apoya poderosamente en algo o lo sustenta, o la mano es el agente que transfiere poder o apoyo.

Diferentes eruditos han propuesto que el número de manos mencionadas implica una diferencia en el significado de la imposición de manos. Esta conclusión se basa en la observación de que el uso de una mano se limitaba a los ritos sacrificiales, mientras que dos manos se usaban en los demás ritos.[12] Un repaso del amplio espectro de significados de "mano" en el Antiguo Testamento no sustenta la distinción entre el significado de una o dos manos. Hubo ceremonias sacrificiales de imposición de manos estrechamente asociadas con la ordenación de Aarón y sus hijos (Ex 29:10, 15, 19; Lv 8:14, 18, 22), indicando un significado subyacente similar y ninguna diferencia entre el significado de una o dos manos. Doctas conclusiones sobre cuál evento es de una mano o cuál es de dos parecen arbitrarias e inventadas. Además, tres experiencias de Moisés ilustran que para la mentalidad antigua el número de manos usadas no era tan importante como el hecho que se usaran las manos. La batalla contra los amalecitas iba bien mientras Moisés levantaba la mano (singular); Israel perdía cuando bajaba las manos (plural, Ex 17:11-12). En las descripciones de Moisés llevando las tablas de piedra, el hebreo usa tres expresiones distintas: "su mano" (singular, Ex 32:15), "sus manos" (plural, Dt 9:15, 17) y "mis dos manos" (Dt 10:3). En el pasaje que describe la ordenación de Josué, las instrucciones para el ritual hacen uso del singular mientras que en el relato de su ejecución se usa el dual (Nm 27:18, 23).

En el Antiguo Testamento, solamente dos casos de imposición de manos se pueden clasificar como rituales de ordenación. Ellos son la imposición de manos sobre los levitas y la ordenación de Josué.

Los levitas y la imposición de manos

La ceremonia de ordenación de los levitas, registrada en Nm 8:5-26, comenzó con un mandato divino de "tomar" a los levitas de entre los demás israelitas. El mandato adicionalmente instruía a Moisés que, después de purificarlos por medio de un proceso que incluía el rociado con el agua de la expiación, el afeitado y lavado, debía convocarlos a una ceremonia pública a realizarse frente al tabernáculo. "Toda la congregación de los hijos de Israel" entonces pondrían "sus manos sobre los levitas". Habiendo recibido la imposición de manos, los levitas pondrían sus manos sobre las cabezas de los novillos usados para la ofrenda por los pecados y el

holocausto para hacer expiación por sí mismos. Aarón luego presentó a los levitas ante Jehová como una ofrenda mecida. Fueron "apartados" del resto de los israelitas y dedicados a Dios de modo que pudieran trabajar en el tabernáculo en lugar de los primogénitos y hacer expiación por toda la congregación.

El significado de la imposición de manos sobre los levitas puede organizarse en cinco categorías: identificación, separación, transferencia, sustitución y comisión para el servicio. Primero, la imposición de manos identificaba o designaba a los levitas como los que se convertirían en una ofrenda de toda la congregación.[13] Por otra parte, por medio de la imposición de manos, el pueblo se identificaba con los levitas o su servicio.[14] Timothy Ashley sugiere que la imposición de manos identificaba a los levitas con el pueblo.[15] En segundo lugar, el rito de la imposición de manos distinguía a los participantes del resto de la comunidad. Los levitas experimentaban un acto de consagración por el cual eran apartados del resto de la congregación a fin de dedicarse por completo al santuario y a su servicio.[16] En tercer lugar, al imponer las manos sobre los levitas, la congregación de Israel transfería simbólicamente a los levitas sus obligaciones en conexión con el servicio del tabernáculo, inclusive la autoridad de actuar en representación de toda la nación.[17] En cuarto lugar, como resultado directo de la transferencia, la imposición de manos también expresaba un acto de sustitución, indicando que los levitas eran los reemplazantes y representaban al resto de la congregación, en particular a los primogénitos.[18] En quinto lugar, este rito marcaba una designación para el servicio, el trabajo exclusivo en el tabernáculo.[19]

Josué y la imposición de manos

Se ha interpretado la ordenación de Josué por Moisés como el prototipo de todas las ordenaciones posteriores. Dos textos describen las instrucciones para realizar la ceremonia y su implementación (Nm 27:12-23; Dt 34:9).

Instrucciones

En Nm 27:18-20 aparecen las instrucciones divinas:

> Toma a Josué hijo de Nun, hombre en el cual hay espíritu, y pon tu mano sobre él. Preséntalo luego ante el sacerdote Eleazar y toda la congregación, y le darás el cargo en presencia de ellos. Pon parte de tu dignidad sobre él, para que toda la congregación de los hijos de Israel le obedezca.

En el hebreo, la orden "toma" se liga sintácticamente a los siguientes cuatro verbos: "pon tu mano", "preséntalo… ante", "le darás el cargo", "pon parte de tu dignidad sobre él". El imperativo "toma" junto con los siguientes cuatro verbos, concluye con la frase "para que". Todas las acciones se propusieron para tener un resultado específico: que Israel obedezca a Josué.

Uno de los significados por extensión de la palabra hebrea "tomar" (*laqaj*) es "seleccionar" o "citar". El imperativo hebreo (literalmente, "toma para ti mismo") exige participación personal; este acto fue deliberado y selectivo por parte de Moisés. Por otro lado, a menudo el imperativo "toma" (*laqaj*) señala el inicio de una actuación posterior. La imposición de manos responde a ambos sentidos de *laqaj*. Proporciona un medio físico por el cual Moisés participa personalmente en la selección del próximo dirigente de Israel.

El Señor, "Dios de los espíritus de toda carne", ordenó a Moisés poner sus manos sobre Josué, un hombre en el cual había espíritu (Nm 27:16, 18). La historia de Josué revela a un hombre que tenía un cuidadoso y cercano caminar con su Dios. No sólo era Josué un hombre con

un espíritu valeroso e indomable, sino que el Señor le había dado un don especial del Espíritu que lo cambió y lo dotó para el liderazgo. Por lo tanto la imposición de manos se asocia con un hombre valiente y lleno del Espíritu de Jehová.

La imposición de manos había de acompañar a la presentación formal de Josué ante Eleazar y ante la congregación. Esta presentación tenía el propósito de entregarlo oficial o legalmente a la congregación, dando así prioridad forense a la imposición de manos. Jacob Milgrom sugiere que el texto hebreo coloca la imposición de manos después de la presentación formal.[20] Así, la ceremonia de ordenación de Josué parece comenzar con una presentación doble. Como una segunda implicación del "preséntalo ante…", se asocia la imposición de manos con la postura física erguida que comunicaba dos tipos de aceptación: (1) el presentado indicaba aceptación de sus responsabilidades; y (2) la congregación, al permitir que fuera presentado, comunicaba su aceptación de Josué. En tercer lugar, el uso religioso de la expresión "preséntalo ante", reforzado con la asociación de los términos "sacerdote" y "congregación", muestra la imposición de manos como parte de un evento cúltico y pactual. También muestra dónde iba a llevarse a cabo la ceremonia de ordenación de Josué. La presentación ante los sacerdotes y reuniones de la congregación generalmente ocurrían frente a la tienda de la reunión. Por lo tanto la ceremonia de ordenación de Josué probablemente tuvo lugar a la entrada del tabernáculo.

Un análisis de la sintaxis hebrea proporciona dos observaciones adicionales en cuanto a la imposición de manos: (1) es más importante que los otros actos y (2) transcurre antes que otros actos en la ceremonia de la ordenación. El sentido del imperativo del v. 18, "toma", continúa con cada uno de los verbos a los cuales se conecta sintácticamente. Al mismo tiempo se establece una jerarquía: (1) apoyar, (2) presentar ante, (3) comisionar o dar el cargo y (4) entregar. Cada orden depende de la anterior.

La sintaxis hebrea indica también que cada una de las proposiciones sintácticamente conectadas con el imperativo describe circunstancias concomitantes coordinadas entre sí. En este caso, el imponer Moisés sus manos sobre Josué se llevaría a cabo junto con hacer comparecer a Josué, darle el cargo y entregarle algo de la dignidad de Moisés. Sin embargo, aunque todas las actividades pueden ocurrir simultáneamente, la actividad mencionada primero, la imposición de manos, retiene una significación primordial en la jerarquía de las actividades.

En las instrucciones divinas, la imposición de manos se vincula con un cometido, el cual es especificado en los tres pasajes paralelos a Nm 27:22-23: Dt 3:21-28, 31:1-8 y Jos 1:1-9. Primero, Moisés habló palabras de ánimo para fortalecer a Josué y hacerlo decidido en su liderazgo. Segundo, Moisés definió la doble tarea de Josué: conquistar la tierra y distribuirla equitativamente a todas las tribus. Tercero, expresó la seguridad de la ayuda divina: Dios personalmente lo sustentaría. Cuarto, exhortó a Josué a guardar la ley. La imposición de manos estuvo asociada con una comisión expresada verbalmente a través de un ser humano por Dios.

Implementación

En la implementación de las órdenes de Dios (Nm 27:22-23), Moisés presentó a Josué delante de Eleazar y de la congregación, apoyó las manos sobre él y le dio el cargo, pero la narración no menciona haberle dado la dignidad. ¿Por qué no? La respuesta a esta pregunta lleva directamente a la imposición de manos. La orden divina del v. 20 instruía a Moisés que otorgara algo de su dignidad a Josué. El uso de "sobre él" en la orden de colocar dignidad corresponde directamente al uso de "sobre él" en las instrucciones para la imposición de manos del v. 18. Así Moisés estableció un conducto físico para la transferencia de su dignidad, el cual está sintácticamente ligado a la presentación de Josué ante Eleazar y la congregación, tanto como al

cargo dado. La combinación de la imposición de manos con la presentación pública y darle el cargo, efectivamente pasó algo de la dignidad de Moisés a Josué.

La recepción de la imposición de manos, junto con los elementos cruciales de la presentación pública, el comisionamiento y la entrega de parte de la dignidad de Moisés, tenían un efecto intencional. Josué debía recibir algo adicional: la obediencia de la comunidad toda. Sin embargo, el recibir tal reconocimiento no colocaba a Josué en el mismo plano que Moisés. Tampoco lo eximió de la necesidad de buscar continuamente la voluntad de Dios. Debía buscar a Dios compareciendo delante del sumo sacerdote, Eleazar, quien a su vez debía consultar la voluntad de Dios por medio del uso del Urim (Nm 27:21).

Números 27:12-23 concluye colocando la "mano" de Moisés en yuxtaposición con la palabra de Dios, "como Jehová había mandado por mano de Moisés" (RVR 60). Aquí la "mano" de Moisés es tratada como una representación visible de la comunicación y poder de Dios. La "mano" de Moisés permitía a Israel ver la "palabra" de Dios. Por lo tanto el acto de Moisés de apoyar sus manos sobre Josué se tornó en una representación visible de la "palabra" de Jehová, llevando consigo los conceptos de poder, capacidad de crear y ejecutar lo que ella significaba. No es de sorprenderse que, en la lista de acciones que Moisés cumplió en la ordenación de Josué, la imposición de manos tuviera una significación fundamental.

El segundo texto que describe la imposición de manos sobre Josué es Deuteronomio 34:9: "Josué hijo de Nun estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés había puesto sus manos sobre él, y los hijos de Israel lo obedecieron, haciendo como Jehová mandó a Moisés". Nuevamente la imposición de manos recibe especial importancia. Se coloca el pasaje cerca del fin de la sección final de Deuteronomio. La ordenación de Josué fue el último acto de Moisés, el más grande de todos los profetas. En Dt 34:9 la imposición de manos es el gesto que resume y da significado a todo el acontecimiento. El capítulo concluye recordando al lector que Moisés poseía una mano poderosa.

Deuteronomio 34:9 concede una importancia adicional a la imposición de manos al apuntar dos resultados de la imposición de manos de Moisés sobre Josué. Al asumir el liderazgo, Josué se encuentra en una posición de necesidad que jamás experimentó; por lo tanto, en su ordenación, el Señor le dio una efusión especial del espíritu de sabiduría para otorgarle el discernimiento y la capacidad administrativa que esa nueva posición exigía. Este don del Espíritu lo recibió de Dios por medio del toque físico de Moisés. Además, Josué experimentó la obediencia del pueblo como resultado directo del gesto.

Interpretación

¿Qué ocurrió cuando Josué recibió la imposición de manos tal como se presenta en Nm 27:12-23 y Dt 34:9? La respuesta a esta pregunta se organizará en tres secciones: (1) el procedimiento, (2) las implicaciones simbólicas y (3) los efectos tangibles.

El procedimiento. El procedimiento que siguió Moisés era similar al usado por los levitas. Ambas ceremonias tuvieron lugar enfrente de la tienda de la reunión y en presencia de toda la comunidad. Las manos de Moisés se convirtieron en la representación visible de las manos de Dios. Pero al mismo tiempo, Moisés representaba también a la congregación al expresar su apoyo a la elección de Jehová. La presentación ante toda la congregación jugaba el importante papel de informar a todos quién dirigiría a Josué y recordar a Josué quiénes eran los que él guiaría. A Josué se lo presentó también ante el sumo sacerdote, para recordarle que debía trabajar en completa armonía con quien se comunicaba con Dios. Josué tampoco debía olvidar su conexión con Dios. La ceremonia incluía un cometido que constaba de cuatro partes: (1) las

palabras para animar la resolución de Josué; (2) la descripción de la tarea de Josué; (3) la promesa de la asistencia, suficiencia y compañía divina a lo largo del liderazgo de Josué; y (4) la exhortación a que Josué leyera, preservara y guardara cuidadosamente la ley.

El significado. La imposición de manos en la ordenación de Josué conlleva una importante significación simbólica. Por ese medio se identificaba a Josué como dedicado al Señor y como la persona escogida por Dios como futuro líder de Israel. La identificación conducía a la confirmación. El gesto de la imposición de manos era un acto público que confirmaba y ratificaba los dones espirituales que Dios ya le había dado a Josué. El gesto era un acto de convalidación que reconocía la capacidad para el liderazgo concedida por Dios. La imposición de manos confirmaba una dotación interior mediante un reconocimiento externo.

Además indicaba la iniciación en el cargo. El gesto también apartaba a Josué del resto de la congregación y lo distinguía de todos los demás líderes potenciales, para que pudiera dedicarse al servicio del liderazgo sin la complicación de la competencia. Igualmente significaba una investidura oficial de responsabilidad, autoridad y dedicación al liderazgo, y el otorgamiento formal y público de un cargo.

Adicionalmente, la imposición de manos transfería a Josué el poder de actuar en favor del Señor y de la nación. Mientras Números nota que Josué ya poseía el espíritu, Deuteronomio claramente establece que Josué recibió el espíritu de sabiduría porque Moisés puso las manos sobre él. Realmente el espíritu se transfirió a Josué, desde Jehová, el cual lo habilitó a funcionar mejor como líder.

Finalmente, la imposición de manos de ninguna manera establecía una dinastía o cualquier otra circunstancia que pudiera ser interpretada como una "sucesión apostólica". Aunque Moisés había puesto sus manos sobre Josué, la autoridad de Josué se originaba en el Señor quien había actuado mediante Moisés. La autoridad de Josué se basaba en su conexión con Jehová más que con Moisés. Sin embargo, Dios escogió instalar a Josué por medio del contacto físico de las manos de Moisés.

Los resultados. Al tocar a Josué, Moisés lo señaló como el único que había de recibir el efecto simbólico de la imposición de manos. Las manos de Moisés se convirtieron en el conducto por el cual el Señor eligió bendecir a Josué. Dado que el gesto de la imposición de manos se originaba en un mandato del Todopoderoso, tuvo por lo menos dos resultados tangibles: (1) Josué recibió el espíritu de sabiduría para llevar a cabo el liderazgo, y (2) la congregación se comprometió a aceptar el liderazgo de Josué y a obedecerlo.

La imposición de manos era el centro de la esencia y propósito del ritual de la investidura. Permeaba los procedimientos, los significados simbólicos y los resultados tangibles del acto. Si bien los demás elementos de la ordenación eran importantes, la imposición de manos era en verdad la firme marca identificatoria que unía los demás elementos.[21]

El Nuevo Testamento y la imposición de manos

El Nuevo Testamento usa dos frases para la imposición de manos: *epitithein tas jeiras,* que aparece veinte veces, y *epitheseōs tōn jeirōn,* cuatro veces. La mayoría ocurre en el contexto de sanamiento (Mc 6:5; Lc 13:13; Hch 9:12) o bendición (Mt 19:13-15). A veces la imposición de manos se relaciona con la recepción del Espíritu Santo (Hch 8:17-19) o con los dones espirituales (1 Ti 4:14). Para este estudio, los cinco casos más interesantes son los que tratan de un nombramiento.

Cinco textos (Hch 6:6; 13:3; 19:6; 1 Ti 4:14; 5:22; 2 Ti 1:6) hablan de nombramiento o instalación en un puesto, ocasiones que tradicionalmente han sido conectadas con la ordenación,

aunque en el Nuevo Testamento nunca llevan ese nombre. Al comentar estos textos, T. F. Torrance observa que "la imposición de manos con oración es la única ceremonia que la iglesia del Nuevo Testamento toma del Antiguo Testamento para la consagración y ordenación de su ministerio".[22] Cuando Eduard Lohse introduce su estudio de estos textos, comenta que "las manos eran apoyadas sobre el designado para ejercer el cargo para equiparlo con el poder divino".[23]

La imposición de manos registrada en Hch 6:1-6 es la de los "siete", a menudo considerados diáconos, pero nunca llamados así. Hablando de este acontecimiento, Everett Ferguson señala que "los ecos verbales indican que Lucas deliberadamente estaba aludiendo al episodio del Antiguo Testamento" de la ordenación de Josué tal como se vierte en Nm 27:12-23, según la Septuaginta.[24] Lucas sigue la misma secuencia básica en Hechos: una orden de seleccionar a alguien lleno del Espíritu, para designarle una responsabilidad, en ceremonia pública, mediante la imposición de manos. Al igual que Josué, los siete eran bien conocidos por estar llenos del Espíritu (y de sabiduría) ya antes de la imposición de manos.

Una ambigüedad en el texto griego presenta la posibilidad de trazar una comparación entre la imposición de manos sobre los siete y sobre los levitas. En Hch 6:6 no es claro si la congregación o los apóstoles impusieron las manos. Al igual que los levitas, se separó a los siete de la congregación a fin de cumplir una función requerida por la congregación. Considerando esta comparación, la congregación probablemente realizó la imposición de manos. Si no, los apóstoles actuaron como representantes de la congregación. Cualquiera sea el caso, la oración acompañó la imposición de manos. Esta ceremonia autorizó a los siete a actuar como representantes del pueblo en la distribución de alimentos.

La separación y consagración de Pablo y Bernabé (Hch 13:1-3) es aún más semejante al caso de los levitas. En ambas narraciones se hizo la elección en forma divina. Pablo y Bernabé fueron escogidos para la obra a la que Dios los había llamado", como los levitas "a hacer las tareas del Señor". Se apartó a Pablo y Bernabé del resto para dedicarlos a una obra especial para el Señor, así como se apartó a los levitas de los israelitas a fin de realizar un trabajo especial para el Señor en el santuario. La forma y la terminología de ordenación están claramente presentes, indicando de ese modo que ésta fue realmente una experiencia de ordenación. La imposición de manos señalaba el apoyo congregacional tanto como la separación para una tarea misionera específica.

La tercera imposición de manos para iniciar a alguien en su ministerio fue la de Timoteo, referida en 1 Ti 4:14 y 2 Ti 1:6. T. F. Torrance se refiere a esa ordenación como la "más importante instancia de ordenación por imposición de manos en el Nuevo Testamento".[25] Marjorie Warkentin trata la relación de Pablo y Timoteo como análoga a la de Moisés y Josué.[26] Así como Moisés apoyó sus manos sobre Josué, también Pablo lo hizo sobre Timoteo. La presentación pública de Josué permitió tanto la bendición sacerdotal como la congregacional sobre el acto de Moisés. La imposición de manos a Timoteo tenía la aprobación de la iglesia, representada por el concilio de ancianos, sin duda actuando Pablo junto con ellos. Timoteo también tenía la bendición del Señor, un don espiritual especial. Pablo lo amonesta a que no "descuide el don" que había en él, "dado mediante profecía con la imposición de manos", y lo urge a avivar "el fuego del don de Dios" el cual estaba en él por medio de "la imposición de mis manos" (1 Ti 4:14; 2 Ti 1:6). Al igual que Josué, quien recibió el espíritu de sabiduría porque Moisés puso las manos sobre él, Timoteo recibió su don formalmente por medio de la acción de apoyar las manos, lo cual lo autorizaba como maestro y ministro acreditado. Timoteo necesitaba esa autoridad para que su juventud no obstaculizara su trabajo. Dios usó la imposición de manos para impartirle un don espiritual. Lohse nota en este respecto que la imposición de manos "no es

meramente una señal acompañante. También sirve para transmitir el don con el cual Dios equipa al portador de un ministerio".[27]

Se ha sostenido que la imposición de manos sobre los siete era solamente para una tarea específica y no para un ministerio, que sobre Pablo y Bernabé era para un viaje misionero específico y no para un ministerio, y que Timoteo recibió un don específico y no necesariamente un ministerio. Sin embargo, Ferguson mantiene que "la más antigua acción declarada para la instalación de un ministerio dentro de la iglesia es la imposición de manos".[28] De hecho, cada una de las experiencias de imposición de manos resultaron en la instalación de diferentes personas en un cargo en la iglesia: los siete a cargo de la distribución de comida, Pablo y Bernabé como misioneros, y Timoteo en el puesto de maestro y ministro.

¿Se recibía la gracia por medio de la imposición de manos? Timoteo recibió un don especial con (1 Ti 4:14) y por (2 Ti 1:6) la imposición de manos. Ferguson argumenta que el uso de las palabras "con" y "por" comunican la idea de acompañamiento y no medios.[29] En otras palabras, el imponer las manos ocurre al mismo tiempo que la recepción del don, pero no es el medio para recibir el don. Por otro lado, Warkentin observa que "por" se usa con el genitivo de persona, relación que generalmente aparece en el Nuevo Testamento para indicar instrumento o mediación. Ella sugiere que una interpretación honesta de 2 Ti 1:6 "exige que aceptemos que el don de Timoteo fue recibido por medio de las manos de Pablo". Sin embargo, debemos reconocer que en última instancia es la mano de Dios la que equipa a sus siervos.[30]

Conclusión

El simbolismo de la mano juega un papel importante en la interpretación de la imposición de manos en la Biblia. Dios evidentemente ha privilegiado a sus siervos para realizar señales y milagros en nombre de él por medio del contacto físico. Warkentin señala que "cuando las manos son puestas sobre una persona en un entorno eclesiástico, ellas expresan la voluntad de Dios por medio del instrumento humano. La imposición de manos es una manifestación en verdad muy seria de la actividad de Dios".[31] Las manos se tornan en un símbolo de la presencia visible de Dios.

¿Qué enseña la Biblia acerca de la imposición de manos? Sugiero cinco puntos. Primero, es un acto de identificación, establecido en una comunicación tanto horizontal como vertical. Verticalmente, Dios identifica por medio de su representante humano a un individuo lleno del Espíritu, escogido por él mismo. Horizontalmente, una congregación identifica mediante el gesto de las manos a un individuo que reconoce como escogido por Dios.

Segundo, aparta a un individuo de la comunidad para dedicarlo completamente a una tarea específica. Conservando el significado de apoyo atribuido a la frase hebrea, la imposición de manos se convierte en un gesto físico por el cual la congregación y Dios indican un compromiso de asistencia a aquel sobre quien se apoya las manos.

Tercero, la imposición de manos transfiere algo al individuo de parte de Dios así como de la comunidad eclesiástica. A Josué, Dios le transfirió espíritu de sabiduría. A Timoteo, un don especial del Espíritu. A ambos Dios les transfirió autoridad para obrar en su nombre. Por otro lado, la comunidad le daba autoridad para actuar en su favor.

Cuarto, como resultado directo de la transferencia, la imposición de manos indica que un individuo representa a la comunidad. Así como Israel necesitaba de los levitas para cumplir obligaciones religiosas en su favor, la comunidad espiritual necesita individuos para realizar sus obligaciones. Así como Josué sustituyó a Moisés y llenó el vacío de liderazgo creado por su

muerte, también la comunidad espiritual necesita reemplazar a sus líderes. La imposición de manos señala a uno que se convierte en el representante o delegado de la comunidad.

Quinto, identifica a un individuo como quien es designado para un ministerio, en verdad una variedad de ministerios, incluyendo el sacerdocio, la distribución de alimentos, la misión, o la conducción de una nación o iglesia. Por lo tanto, la imposición de manos puede ser para más de un ministerio.

He encontrado en este estudio cinco lineamientos importantes sobre la ceremonia de imposición de manos: (1) La ceremonia debe ser pública, delante de la congregación y delante de Dios para recordarle al individuo ante quiénes es responsable. (2) El lugar público debe elegirse cuidadosamente; tanto los levitas como Josué la recibieron a la puerta del santuario, indicando así la importancia de un lugar dedicado a la adoración de Dios. (3) Las manos deben ser físicamente colocadas sobre el individuo; el que realiza la acción representa tanto a la congregación como a Dios. La congregación debe hallar algún método para indicar su participación en el acto físico, quizá levantando sus manos o por la colocación de la mano sobre la persona en frente, formando una cadena conectada directamente al individuo que recibe la imposición de manos. (4) La comisión dada al candidato debe constar de cuatro partes: palabras de ánimo basadas en la experiencia pasada con Dios, la descripción de la tarea para la cual la persona es destinada, la seguridad de la ayuda divina y una exhortación a guardar la ley de Dios. (5) El acto debe acompañarse con oración.

La imposición de manos conlleva un resultado, que es la obediencia. Josué debía obedecer la voz de Dios en su liderazgo; el pueblo debía obedecerlo a él. El joven Timoteo parecía tener problemas con los creyentes mayores; Pablo le recuerda la autoridad que se le concedió mediante la imposición de manos.

Volviendo a la pregunta de Warkentin, ¿por qué nos parece necesario imponer las manos sobre una persona en público? Sugeriría dos respuestas: Primero, ello declara que el individuo puede actuar en nombre de la comunidad, en una manera como no lo podría hacer si no hubiera recibido el gesto. Segundo, es el medio escogido por Dios para transmitir nuevos dones del Espíritu que capacitan al que lo recibe a realizar mejor sus obligaciones.

Por lo tanto, la imposición de manos es tan necesaria para la realización de ciertas tareas dadas por Dios, como el bautismo lo es para la salvación. El bautismo no provee magia, así como tampoco la imposición de manos, pero ambos son necesarios a fin de cumplir la voluntad de Dios.

A menudo he oído que un llamado al "ministerio" es lo "máximo". La imposición de manos lo confirma. Señala a quien ha sido llenado por el Espíritu y a quien ha sido alistado para este máximo llamado, provee una promesa de apoyo tanto de Dios como de la comunidad de los creyentes y coloca a la persona en una categoría que le otorga una autoridad única. Sin embargo, esta autoridad no es autocrática, sino que lleva a liderar sirviendo a la congregación.

¿Debieran las mujeres recibir la imposición de manos? Definidamente sí. Si se les niega, bien podría estarse rehusando a reconocer el llamado celestial y la apropiada respuesta positiva de un individuo. Como señala Warkentin, debemos "ser cuidadosos, no sea que en un celo desmesurado por la soberanía de Dios eliminemos las características humanas de su revelación y en ese momento nos apartemos de Dios".[31] En Hch 8:12-17 tanto hombres como mujeres recibieron el Espíritu Santo por la imposición de manos después de ser bautizados. Cuando se niega la imposición de manos a una persona, la iglesia pierde la oportunidad de convalidar el trabajo del Espíritu y la colaboración con el Todopoderoso.

Referencias

1. Marjorie Warkentin, *Ordination: A Biblical-Historical View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 179.

2. Foster Roland McCurley, "A Semantic Study of Anatomical Terms in Akkadian, Ugaritic, and Biblical Literature" (tesis doctoral, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1968), 6-7.

3. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven, CT: Yale University Press, 1953-57), 2:159.

4. Aubrey R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1964), 52-64.

5. Keith Mattingly, "The Laying on of Hands on Joshua: An Exegetical Study of Numbers 27:12-23 and Deuteronomy 34: 9" (tesis doctoral, Andrews University, 1997), cap. 2: "Hands and Status in the Ancient Near East".

6. El uso de una mano, 8 veces: Lv 1:4; 3:2,8, 13; 4:4; 4:24, 29, 33; y el uso de dos manos: Lv 16:21. El uso de una o dos manos, 9 veces: Ex 29:10, 19; 29:15; Lv 4:15; 8:14; 8:18, 22; Nm 8:12; 2 Cr 29:23.

7. Tres pasajes se refieren a Moisés imponiendo la(s) mano(s) a Josué (Nm 27:18,23; Dt 34:9); un pasaje se refiere a los hijos de Israel imponiendo las manos sobre los levitas (Nm 8:10); y uno se refiere a la congregación poniendo las manos sobre un blasfemador (Lv 24:14).

8. B. J. Van der Merwe, "The Laying On of Hands in the Old Testament", en *New Light on Some Old Testament Problems: Papers Read at the 5th Meeting Held at the University of South Africa, Pretoria*, ed. A. H. van Zyl (Pretoria, Sudáfrica: Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika, 1962), 36. Los versículos no cúlticos son Sal 37:24 y Am 5:19.

9. Jacob Milgrom, *Numbers: Bemidbar,* The JPS Torah Commentary (Filadelfia: The Jewish Publication Society, 5750/1990), 235: "Los rabinos declaran explícitamente que el acto de *sāmak* debe ser 'con toda la fuerza'".

10. David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Nueva York: Arno, 1973), 224-226.

11. D. P. Wright, "Hands, Laying On of", *Anchor Bible Dictionary* (1992), 3:47. También nótese que *śim* y *shith* no siempre denotan delicadeza; pueden indicar también tomar cosas por la fuerza (1 R 20:6), un arresto (2 R 11:16; 2 Cr 23:15), apremiantes arreglos de disputas (Job 9:33), y el juicio de YHWH sobre las naciones (Ez 39:21). Además, *sāmak* tiene connotaciones diferentes de "presión vigorosa", como ser un recostarse suave contra una pared, o apoyo y sostén, tanto como seguridad y estabilidad.

12. René Péter, "L'imposition des mains dans l'Ancien Testament", *Vetus Testamentum* 27 (1977): 48-55; David P. Wright y J. Milgrom, "*samak", Theologische Wörtbuch Altes Testaments* (1986), 5:884-888; Angel Rodríguez, "Substitution in the Hebrew Cultus and in Cultic-Related Texts" (Tesis doctoral, Andrews University, 1979), 196-198. Roy Gane, profesor de Antiguo Testamento en la Universidad Andrews, argumenta que en el ritual del santuario el sumo sacerdote apoyaba sus manos solamente sobre la víctima propiciatoria, mientras que en los demás sacrificios los oferentes apoyaban una mano. Esto distinguiría entre lo que se coloca sobre Cristo (pecado llevado vicariamente) y lo que se coloca sobre Satanás (su propio pecado). Para mí el cuadro no es tan claro.

13. M. C. Sansom, "Laying of Hands in the Old Testament", *Expository Times* 94 (1983): 325; Martin Noth, *Numbers,* Old Testament Library, traducido por James Martin (Filadelfia: Westminster, 1968), 67-69.

14. J. Sturdy, *Numbers*, Cambridge Bible Commentary (Londres: University Press, 1976), 67; John Joseph Owens, "Numbers", *Broadman Commentary* (Nashville: Broadman, 1970), 2:106; James Philip, *Numbers,* Communicator's Commentary (Waco, TX: Word, 1986), 107-109; R. B. Allen, "Numbers", *Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 2:766-777; F. B. Huey, Jr., *Numbers,* Bible Study Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 34; Arno C. Gaebelein, *Gaebelein's Concise Commentary on the Whole Bible* (Neptune, NJ: Loizeaux, 1985), 135.

15. Timothy R. Ashley, *The Book of Numbers,* New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 170.

16. B. Maarsingh, *Numbers: A Practical Commentary,* trad. J. Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 31-32: De todas las naciones, Dios apartó a Israel; de todos los israelitas, separó a los levitas; de entre los levitas, apartó a los sacerdotes; de todos los sacerdotes, separó al sumo sacerdote. Y encargó a Moisés apartar a los levitas del resto del pueblo. Otra expresión erudita que describe el significado de la imposición de manos sobre los levitas incluye: "solemnemente apartados" (R. Winterbotham, *Numbers,* PC [Grand Rapids: Eerdmans, 1977], 71; Robert Jamieson, A. R. Fausset y David Brown, *A Commentary Critical, Experimental and Practical on the Old and New Testaments* [Grand Rapids: Eerdmans, 1945], 1:533-534; Huey, 34); "dedicado" (Ashley, 170); "completamente dedicado" (Baruch A. Levine, *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary,* Anchor Bible [Nueva York: Doubleday, 1993], 273-274); "ordenado" (Walter Riggans, *Numbers*, Daily Study Bible [Filadelfia: Westminster, 1983], 65); "consagrado" (Paul Galtier, "Imposition des mains", *Dictionnaire de théologie catholique* [1927], 7: 1.304; Jamieson, 533-534).

17. Obligaciones transferidas en conexión con el servicio del tabernáculo: Philip, 107-109; *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 1:852; Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible* (Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, s.f.), 1:595-596; F. C. Cook y T. E. Espin, *The Fourth Book of Moses Called Numbers*, The Holy Bible According to the Authorized Version (Londres: Murray, 1877), 679. Bendición y autoridad transferida: R. K. Harrison, *Numbers, An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker, 1992), 152. Poder o espíritu no transferido: J. K. Parratt, "Laying of Hands in the New Testament: A Reexamination in Light of Hebrew Terminology", *Expository Times* 80 (1969): 212-213.

18. Leonard Elliott Binns, *The Book of Numbers,* Westminster Commentary (London: Methuen & Co, 1927), 50; Gordon J. Wenham, *Numbers,* Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1981), 96-97; Allen, 766-767; Ashley, 170; Sturdy, 67; *Comentario bíblico adventista,* 1:852. Como resultado directo de todo lo que se transfirió, los levitas se convirtieron en los representantes del pueblo (Philip J. Budd, *Numbers,* Word Biblical Commentary [Waco, TX: Word, 1984], 93).

19. La imposición de manos era símbolo de nombramiento para el ministerio (Julius H. Greenstone, *Numbers, with Commentary* [Filadelfia: Jewish Publication Society, 1948], 80-83); Jamieson, 533-534. No era el nombramiento mismo (Parratt, 212-213).

20. Milgrom, *Numbers,* 235.

21. En el Antiguo Testamento se narra el ungimiento de cosas (Gn 28:18) y lugares (Ex 40:9) para santificarlos. Se ungió a Aarón y sus descendientes que fueron sumo sacerdotes con el aceite perfumado (Ex 30: 30-32) para apartarlos para su sagrado oficio. Se menciona la unción de varios reyes: Saúl (1 Sam 15:1), David (1 Sam 16:13); Jehú (1 R 19:16) y Joás (2 Cr 23:11). El ungimiento lo realizaba un profeta o un sacerdote (como en el caso de Joás). Para estas ceremonias especiales, restringidas a reyes y sacerdotes, se emplea el verbo *mashaj*, "ungir", del cual viene el nombre Mesías.

22. T. F. Torrance, "Consecration and Ordination", *Scottish Journal of Theology* 11 (1958): 235; véase también, Nancy Vyhmeister, "Ordination in the New Testament?" *Ministry*, mayo 2002, 24-27.

23. Eduard Lohse, "*Jeir*", *Theological Dictionary of the New Testament*, 9:433.

24. Everett Ferguson, "Laying On of Hands in Acts 6:6 and 13:3", *Restoration Quarterly* 4 (1960): 250. (1) En Hechos 6: 3 se le ordena a los hermanos "buscar" (*episkepsasthe,* un término relativamente raro); en Nm 27:16 Moisés pide a Dios "buscar" (*episkepsasthō)* un hombre para guiar al pueblo. (2) En Hechos 6:3 los hombres deben ser "llenos del Espíritu Santo y de sabiduría"; en Nm 27:18 Josué es un varón "en el cual hay espíritu", y en Dt 34:9 Josué fue lleno con el espíritu de sabiduría. (3) En Hechos 6:3 el encargo es *epi tēs jreias tautēs,"e*ste trabajo"; en Nm 27:16 el encargo es *epi tēs sunagōgēs tautēs,* "sobre la congregación". (4) En Hch 6:6 los hombres "fueron presentados" (e*stēsan*) "delante" (*enōpion*) de los apóstoles; en Nm 27:19 Josué "debe presentarse delante" (*stēseis enanti*) del pueblo. (5) En Hch 6:6 les impusieron las manos (*epethēkan autois tas jeiras*); en Nm 27:18, 23 Moisés puso sus manos sobre él (*epithēs tas jeiras sou ep' auton*).

25. Torrance, 238.

26. Warkentin, 136-142.

27. Lohse, 9:433.

28. Everett Ferguson, “Ordination in the Ancient Church, IV”, *Restoration Quarterly* 5 (1961): 141.

29. Ibíd., 140.

30. Warkentin, 174.

31. Ibíd., 110.

31. Warkentin, 110.

SEGUNDA PARTE:

LA ORDENACION EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO Y EN EL ADVENTISMO

En relativamente pocos siglos, el ministerio de servicio de todos los creyentes del Nuevo Testamento dio lugar a una clara distinción entre el laicado y el clero. Rastrear los orígenes de esta modificación sirve para destacar el caracter antibíblico del privilegio clerical (cap. 4). En el origen del movimiento adventista, se desarrollaron formas de gobierno de iglesia y de liderazgo pastoral según la joven iglesia tuvo necesidad, a menudo imitando otros cuerpos cristianos (cap 5). Para los adventistas del séptimo día no habría estudio teológico completo sin un análisis de los escritos de Elena G. de White sobre el tema; el capítulo 6 explora su comprensión de la ordenación. Cierra esta sección el capítulo 7, en el que se desarrolla y explica una teología de la ordenación que toma en cuenta la Biblia, la historia y E. G. de White.

CAPÍTULO 4

AUTORIDAD CLERICAL Y ORDENACIÓN EN LA IGLESIA CRISTIANA PRIMITIVA

DANIEL A. AUGSBURGER

Estudiar la evolución del concepto de la ordenación resulta especialmente apropiado en un momento cuando los paradigmas institucionales de la iglesia tradicional están siendo atacados. El conocimiento de la historia de la ordenación y del surgimiento del poder eclesiástico puede mostrar si los paradigmas se originan en la iglesia primitiva o reflejan influencias religiosas posteriores y quizás ajenas. En otro nivel, conocer el desarrollo de la idea de la ordenación puede ayudarnos a entender mejor las fuerzas que forman y modifican nuestros rituales. Para los cristianos jóvenes, aburridos de ser espectadores y ansiosos por participar en la iglesia, un estudio del desarrollo de la autoridad de la iglesia y de la ordenación mostrará hasta qué grado participaban los laicos en los primeros siglos en todos los aspectos de la vida de la iglesia.[1]

En el desarrollo de la autoridad clerical encontramos tres etapas importantes. La primera fue un período de gran participación de todos los miembros en el servicio de la iglesia, cuando el bautismo y no tanto la ordenación era la credencial genuina para trabajar en la iglesia. En una segunda etapa, cuando el obispado se tornó monárquico, la ordenación expresaba la legitimidad de su designación, y la confianza en su ortodoxia y moralidad. Con la iglesia imperial y San Agustín sobreviene la tercera etapa, cuando la ordenación adquiere *caracter indelibilis* y sacramental, "una marca indeleble", vinculada para siempre a la persona que ha sido ordenada. Con esta tercera etapa, el clericalismo, con su clara distinción entre ministerio y laicado, triunfó en la iglesia. Se consideró al clero dotado de un don espiritual singular que lo separaba totalmente del laicado, mirado ahora como ignorante y moralmente indigno. En ese punto la ordenación se convierte en un privilegio celosamente guardado que confería inmenso prestigio y autoridad.

El clima anticlerical de la iglesia primitiva

Para la primera generación de cristianos, el clericalismo era impensable porque entraba en conflicto con su visión de la iglesia, su concepto del ministerio y el papel del laicado en las actividades de la iglesia. La iglesia era una institución divina, no humana. Era la iglesia de Jesús y él era la autoridad. El término escogido para describirla, *ekklēsia*, designaba en griego clásico la reunión formal de la gente de una ciudad así como el ejercicio de sus derechos como ciudadanos. Como la usaron los traductores judíos del Antiguo Testamento, *ekklēsia* se refiere a la asamblea del pueblo de Dios delante del Señor, cuando experimentaban la realidad de ser el pueblo escogido.

La adopción del mismo término por la comunidad cristiana revelaba, como dice A. J. Mason, "la audacia de su fe", que en Jesús ha sido elegido un Israel radicalmente nuevo.[2] Ellos

eran la *ekklēsia tou theou,* el verdadero pueblo de Dios. Su comunidad no existía por causa de una relación de parentesco, sino por la unidad en el Espíritu. Una metáfora favorita era el cuerpo, del cual Cristo era la cabeza y en donde cada miembro tenía la misma importancia. La *ekklēsia* era gobernada por el Espíritu (véase Hch 20:28). Con ese concepto de iglesia había poco espacio para líderes dotados de autoridad institucional.

El verdadero sacerdocio cristiano

Los primeros cristianos no sintieron necesidad de sacerdotes humanos. Acariciaban la idea de que su verdadero sumo sacerdote era Jesucristo, quien intercedía por ellos en el cielo y que por lejos era mejor que el sumo sacerdote judío. Policarpo (murió c. 156), por ejemplo, se refiere a Cristo como "el sumo sacerdote eterno y celestial".[3] Clemente de Roma (obispo c. 88-c. 97) llamó a Jesús "el sumo sacerdote que ofrece nuestros dones, el protector y ayudador en nuestras debilidades".[4]

Por lo tanto, no había necesidad de ofrendas sacrificiales. Justino Mártir (murió c. 163) resumió los sentimientos de los primeros cristianos al decir que Dios "no necesitaba de sacrificios sangrientos, libaciones e incienso. Pero lo alabamos con todas nuestras fuerzas por medio de la oración y acción de gracias por todo el fortalecimiento que de él recibimos".[5] Ireneo (c. 115-c. 202) dijo a sus lectores que "Dios no busca sacrificios y holocaustos de ellos, sino fe y obediencia, y justicia por causa de su salvación". Y explicaba: "El sacrificio de Dios es un corazón afligido, el dulce sabor a Dios es un corazón que glorifica a quien lo formó".[6]

Este rechazo de la necesidad de un sacerdocio humano tuvo importantes consecuencias para la actitud hacia la ordenación. Al liberarse del modelo de culto del Antiguo Testamento, los cristianos no se sintieron atraídos por las elaboradas ordenaciones sacerdotales del antiguo pacto. Sin sacerdotes, la ordenación se tornó menos significativa.

El sacerdocio de los creyentes

Siendo que todos los cristianos, judíos o gentiles, podían ofrecer sacrificios espirituales, todos eran sacerdotes. Justino Mártir escribió:

> Habiendo sido encendidos por la palabra de su llamado, somos ahora de la verdadera familia sacerdotal de Dios, como él mismo lo testifica, cuando dice que en cada lugar entre los gentiles se le ofrecen sacrificios puros y agradables. Dios no recibe sacrificios de nadie, excepto por medio de sus sacerdotes.[7]

Ireneo declara: "Todo aquel que es justificado mediante Jesucristo tiene la orden sacerdotal".[8] Al mismo tiempo, el sacerdocio de los creyentes no era un asunto de discusión mayor en el cristianismo primitivo.[9] La doctrina fue enseñada probablemente en su forma más clara en los escritos de los padres de la iglesia alejandrina, quienes derivaban sus enseñanzas de 1 Pedro. "Nos hemos convertido en una ofrenda consagrada a Dios por el amor de Cristo", dice Clemente de Alejandría (c. 160-215)."Somos una generación escogida, el real sacerdocio, la nación santa, el pueblo peculiar, que antes no era un pueblo, pero ahora es el pueblo de Dios".10

La participación laica en las actividades de la iglesia

La participación de los laicos en la iglesia primitiva era notable.[11] No eran espectadores pasivos sino que participaban en la liturgia, respondían al ministro que presidía y cantaban. También traían presentes al altar y tenían parte en la enseñanza de la doctrina ortodoxa. En el comienzo, cuenta Ambrosiastro (última parte del siglo IV), antes que los obispos tomaran para sí

la función magisterial de la iglesia "cada uno enseñaba" la fe que era suya.[12] Las *Constituciones apostólicas* instruían: "Aun si el maestro es un laico, si fuere hábil en la palabra y reverente en los hábitos, permítanle enseñar".[13] De acuerdo con la *Tradición apostólica*, de fines del siglo II o la primera parte del siglo III, se prescribía un proceso de tres años de instrucción religiosa. Terminaba con una imposición de manos, "ya sea que el maestro fuera un eclesiástico o un laico".[14]

Los primeros cristianos no tuvieron objeción a que los laicos bautizaran. Ambrosiastro, autor del primer comentario latino de las epístolas paulinas, declaró que en los primeros tiempos "todos bautizaban".[15] Jerónimo, traductor de la Vulgata, afirmó que en su tiempo (c. 347-420), los laicos a menudo bautizaban en lugares remotos.[16] Sin embargo, como dice Tertuliano (c. 160-c. 212), aunque los creyentes tenían el derecho a bautizar, no se aconsejaba a los laicos "asumir funciones que debieran ser reservadas a los miembros del clero".[17] Si bien los laicos podían bautizar, no hay evidencias de que presidieran la eucaristía.

Tanto la *Tradición apostólica* como Cipriano (c. 200-258) nos dicen cuán importante era el papel del laicado.[18] Hasta Constantino los laicos elegían al clero. También participaban en la disciplina de la iglesia. Policarpo de Esmirna creía que el laicado y sus presbíteros tenían el derecho de disciplinar a un presbítero indigno.[19] Cipriano describió el papel del laicado en términos muy enérgicos; dice que tuvo que persuadirlos, aún más, "arrancarles por la fuerza", la readmisión de separados cismáticos.[20]

Los laicos compartían activamente su fe. Orígenes (c. 185-c. 251) los describe en su obra contra Celso, crítico pagano del cristianismo, yendo de villa en villa para esparcir el evangelio a sus propias expensas. Tanto hombres como mujeres participaban en la testificación.[21]

La ordenación de los laicos era su bautismo. Tertuliano explicó lo que ocurría: "A medida que salíamos del lavacro, éramos ungidos con la santa unción, tal como los sacerdotes eran ungidos con el aceite de los cuernos del altar en la dispensación antigua".[22]

Ausencia de referencias a la ordenación en los primeros tiempos

Se debe tener en cuenta el cuadro precedente del espíritu de la iglesia primitiva para entender la carencia de referencias a la ordenación en aquellos primeros siglos. Así escribe el erudito católico Joseph Lécuyer:

> Los datos concernientes al ritual de ordenación de los ministros es extremadamente escaso en las primeras generaciones de cristianos. En particular está prácticamente ausente la convicción de alguna relación singular entre el ritual —la imposición de manos— y un don especial del Espíritu Santo.[23]

El primer manual cristiano de práctica eclesiástica, la *Didaj*ē, da información con respecto a la vida de la iglesia en Siria a fines del primer siglo. Además de proveer orientación para la conducción del bautismo, de la cena del Señor y la observancia del día del Señor, la *Didaj*ē presta mucha atención al tratamiento de los apóstoles viajeros y profetas. A ellos se les debía dar los primeros frutos de graneros y campos, "porque son vuestros sumo sacerdotes". Se instaba a la congregación local a elegir obispos y diáconos capacitados, "porque el ministerio de ellos para con ustedes es similar al de los profetas y maestros".[24] Obviamente el obispo no era el oficial más prominente y no hay referencia a la ordenación en la *Didaj*ē. Tampoco hay representación de ordenación en el arte cristiano primitivo.[25]

De la misma manera, los alejandrinos tampoco dieron demasiada significación a la ordenación ritual. Por ejemplo, Clemente de Alejandría distinguía dos niveles de jerarquía: uno visible que se manifestaba por la imposición de las manos (*jeirotonia*) y la jerarquía real, o sea la santidad, de quienes seguían en las huellas de los apóstoles al vivir en la perfección de justicia de acuerdo con el evangelio.[26] Orígenes observa la dignidad de las órdenes eclesiásticas, pero afirma que la verdadera dignidad consiste en ser virtuoso.[27]

No hay referencias a la ordenación del clero en los documentos donde sería más natural encontrarlas. Por ejemplo, Clemente de Roma escribió a la iglesia en Corinto, donde algunos laicos se habían rebelado contra su obispo. Clemente los reprende por su falta de preocupación por un orden apropiado en la iglesia, recordándoles que la naturaleza y las escrituras enseñan que el orden es indispensable; y que los apóstoles mismos habían designado obispos y diáconos. En ese punto hubiera parecido apropiado recordar a los corintios la autoridad especial otorgada a aquellos líderes mediante la ordenación, pero nada se dice.

La preocupación por el orden de la iglesia es un tema central en las cartas de Ignacio de Antioquía, escritas a las iglesias del Asia Menor a comienzos del siglo II. La esencia de la iglesia era la unidad, la cual reflejaba la unidad entre el Padre y el Hijo, y entre Cristo y los apóstoles. Sobre la tierra el instrumento de esa unidad era el obispo. En un bien conocido pasaje de su *Carta a los esmirnenses*, Ignacio llega a decir: "Ustedes todos deben seguir al obispo como Jesús siguió al Padre. Sigan también a los presbíteros como si fueran los apóstoles; y respeten a los diáconos como respetarían a la ley de Dios".[28] Aquí bien podría haberse mencionado la ordenación, pero no se lo hace. Hans von Campenhausen declara: "A lo largo de los tres primeros siglos de la iglesia, ni un solo obispo recurre a su consagración para reclamar para el clero una posición privilegiada como sacerdotes en contraste con el laicado".[29]

La idea de una cadena de fieles transmisores de la verdad le interesa a Ireneo, quien estaba conectado con el apóstol Juan por intermedio de Policarpo, el mártir. En su tratado sobre la sucesión apóstolica, Ireneo declara que la tradición desde los apóstoles puede ser descubierta en cada iglesia y que es posible enumerar a los que fueron instituidos obispos por los apóstoles y sus sucesores hasta su propia época. Con todo, no hay la más mínima sugerencia de que el "seguro don de la verdad" se transmitiera por una sucesión ininterrumpida de ordenaciones.[30]

La ordenación al final del segundo siglo

Tertuliano

Tertuliano, quien escribió al final del siglo II, no proporcionó una descripción de la ordenación pero señaló que ya había una clase ministerial, una *ordo/ordine*, término que le agradaba porque expresaba la idea de santidad y majestad del oficio ministerial. En su intento por mantener *ordo* y *plebs* dentro de los límites debidos, Tertuliano se pronunció contra las herejías que no reconocían diferencias entre los catecúmenos y los miembros bautizados, y entre éstos y el clero.

Por sus críticas a la ordenación de los herejes podemos deducir algunas de las características del ritual de su época en el norte de Africa.

> Sus ordenaciones [las de los herejes] son precipitadas, irresponsables e inestables. A veces, nombran novicios, otras veces a hombres ligados a oficios seculares, a veces a quienes se apartaron de nosotros... Así es que un hombre es obispo hoy, otro mañana. El diácono de hoy es el lector de mañana, el que es obispo hoy, mañana es un laico.[31]

Este pasaje sugiere que los nombramientos para los puestos en las iglesias ortodoxas no eran temporarios y que no podían incluirse a los novicios en los rangos ministeriales. Saca a luz la diferencia entre el enfoque carismático de los herejes y las decisiones bien estudiadas de los ortodoxos.

Tertuliano insistió en la monogamia absoluta para la *ordo sacerdotalis*. Si un sacerdote se volvía a casar después de enviudar, perdía su lugar en esa *ordo*.[32] La ordenación podía ser revocada por quebrantar las reglas de la iglesia.[33] No había marca indeleble, un aspecto importante de la ordenación en tiempos posteriores.

La Tradición apostólica

Cerca del comienzo del tercer siglo, aparecen instrucciones detalladas para el servicio de la ordenación en la *Tradición apostólica* de Hipólito (c. 170-236).

En su *Refutación de todas las herejías,* Hipólito afirma que los dones del Espíritu se habían transmitido desde los apóstoles "a hombres de creencia ortodoxa". Declara: "Nosotros somos sus sucesores, y compartimos los mismos dones del sumo sacerdocio y enseñanza; somos contados entre los guardianes de la iglesia, y por esta razón no podemos cerrar nuestros ojos ni callar en cuanto a la enseñanza correcta".[34] Aunque el argumento de la superioridad del ministerio ortodoxo es idéntico al de Ireneo o Tertuliano, el tono de este padre del siglo III es diferente. El énfasis sobre *nosotros*, con las acepciones de sabiduría y autoridad, es bastante diferente del énfasis encontrado anteriormente. Hipólito se compara a sí mismo con el sumo sacerdote de Israel y se incluye entre los guardianes de la iglesia.

Gregory Dix afirma que "se reconoce generalmente que la *Tradición apostólica* de San Hipólito es la fuente de evidencia más iluminadora que se conserva respecto de la vida interna y político-religiosa de la iglesia cristiana primitiva".[35] El rito de ordenación en *Tradición apostólica* muestra que el servicio eucarístico se había convertido en el corazón de la función sacerdotal. La *jeirotonia*, la imposición de manos, se reservaba ahora estrictamente para quienes participaban en el servicio eucarístico. Esto se manifiesta en las instrucciones para la designación de las viudas.

> La viuda sea instituida [*kathistatai*] mediante la palabra solamente y sea así contada entre las viudas [matriculadas]. Pero ella no debe ser ordenada [*jeirotonetai*] porque no ofrece la oblación ni tiene un ministerio [*leitourgia*]… Pero la ordenación [*jeirotonia*] es para el clero [*kleros*] a cargo del ministerio litúrgico.[36]

La *katastasis* permitida a las viudas viene de la tradicional ceremonia grecorromana para investir a un oficial público. No se puede encontrar equivalente pagano de la *jeirotonia*, la imposición de manos, en el mundo clásico. Derivó de la ordenación de los sacerdotes judíos e implicaba la dotación de una gracia especial que habilitaba al sacerdote a realizar su servicio.

El término *leitourgia* en el griego clásico describe el desempeño de un servicio honorífico especial para el estado, tal como, por ejemplo, equipar un navío de guerra o proveer un coro para una actuación teatral en una ceremonia importante. La dimensión de honor era importante para ese término. En el siglo II a.C. la palabra se usaba en el lenguaje popular para el servicio sacerdotal en la adoración de los dioses. En la Septuaginta traduce el hebreo *sharath* para designar la participación en el culto divino, ya fuera como oficiante o como adorador. Mientras que en el Nuevo Testamento el término más común para servir es *diakonia*, en el tiempo de Hipólito *leitourgia* y *munus* eran términos aceptados para el desempeño del culto

cristiano, especialmente la eucaristía. Estas palabras comunican la idea del prestigio de quien puede oficiar en el servicio de la iglesia.[37]

La ordenación del obispo era mucho más elaborada que la de los presbíteros y diáconos, e incluía varios pasos importantes. Primero venía la elección y confirmación del nuevo obispo, quien era escogido por "todo el pueblo". Posteriormente la elección era confirmada "por toda la gente reunida en el día del Señor junto con el presbiterio y aquellos obispos que puedan asistir". Sin embargo, en la oración de ordenación que seguía, el obispo era claramente el que Dios había elegido". Así se interpretaba que la decisión de todo el pueblo era la expresión de la voluntad divina.[38]

Bajo la dirección del Espíritu Santo el obispo era elegido y confirmado por la comunidad toda; era un don de Dios para su pueblo en una ubicación particular. El obispo era el testigo viviente de la tradición ortodoxa, y unía la iglesia con sus raíces, los apóstoles y Cristo. El obispo dedicaba toda su vida a una congregación y su transferencia a otra iglesia era extremadamente rara y generaba mucha crítica.

La selección colectiva del obispo por parte de todos encuentra una expresión ritual en la imposición de manos por los obispos participantes, mientras que la congregación en absoluto silencio oraba "en su corazón por el descenso del Espíritu". Después de estudiar cuidadosamente el tema desde los puntos de vista lingüístico e histórico, Everett Ferguson concluye que

> en el cristianismo primitivo la idea básica acerca de la imposición de las manos no era crear un substituto o transferir autoridad, sino conferir una bendición y peticionar por el favor divino. Por supuesto, la bendición en el pensamiento antiguo era mucho más que un sentimiento favorable; era entendida como un impartir algo bien definido (como en las bendiciones patriarcales del Antiguo Testamento). "La mano" en el uso bíblico era símbolo de poder. La imposición de las manos acompañaba la oración en el uso cristiano. En esencia era una oración dramatizada, y la oración expresaba la gracia que se le pedía a Dios que otorgara. Como un acto de bendición, se consideraba que efectuaba aquello para lo cual la oración había sido pronunciada.[39]

La investidura de la autoridad episcopal se efectuaba mediante otra imposición de manos por parte del obispo que ofrecía la oración de consagración. En ella se delineaban las obligaciones del obispo.

> Padre, tú que conoces los corazones, concede a éste tu siervo a quien tú has escogido para el episcopado, alimentar a tu santo rebaño y servir como tu sumo sacerdote, que pueda ministrar intachablemente de día y de noche, que pueda propiciar incesantemente tu faz y ofrecerte los dones de tu iglesia santa.
>
> Y que por el Espíritu sumo sacerdotal pueda tener autoridad para perdonar pecados de acuerdo con tu mandato, asignar suertes de acuerdo con tu voluntad, deshacer todo lazo de acuerdo con la autoridad que diste a los apóstoles, y que pueda agradarte en mansedumbre y en un corazón puro, ofreciéndote un olor de vida para vida.[40]

Esta oración presenta al obispo como pastor y sacerdote. Como pastor el obispo representaba a Dios en la iglesia, pero como sacerdote representaba al pueblo, propiciando el rostro divino y ofreciendo a Dios los dones de la congregación. La insistencia sobre las obligaciones sacerdotales del pastor es significativa. El documento no contiene referencias a las responsabilidades administrativas o al ministerio docente del obispo. La ordenación se centraba en sus funciones litúrgicas, especialmente la ofrenda de la eucaristía y su autoridad penitencial.

En tiempos de Hipólito se creía que el obispo estaba relacionado con los apóstoles, no por una sucesión de personas que enseñaban la verdad, sino por la transmisión del don de un

Espíritu principesco. La oración de ordenación imploraba a Dios: "derrama copiosamente ese poder el cual es de ti, del Espíritu principesco el cual tú enviaste a tu amado hijo Jesucristo, el cual él concedió a sus santos apóstoles que establecieron la iglesia".[41]

Estas funciones del obispo según la *Tradición apostólica,* reflejaban los profundos cambios que se habían dado dentro del cristianismo: la metamorfosis de la eucaristía en un sacrificio ofrecido por el obispo y la transformación del *episkopos* (supervisor) en sacerdote. La eucaristía tomó una nueva significación; no era más una cena, sino que se convirtió en un sacrificio ofrecido a Dios.[42]

Por supuesto, esta transformación del líder congregacional en sacerdote contradecía lo que era la jactancia de los primeros cristianos: que se habían separado del sistema sacrificial judío, que su sumo sacerdote Jesús era por lejos superior al sumo sacerdote judío, y que sus sacrificios espirituales de oración y buenas obras eran mucho mejores que las ofrendas carnales de los judíos. Sin embargo, con el tiempo llegarían a establecer relaciones entre sus ministros y los sacerdotes israelitas. Así como el sumo sacerdote era la cabeza de la institución religiosa, ahora el obispo como sacerdote era la cabeza de la iglesia local.[43]

La oración de ordenación reflejaba la importancia de las obligaciones disciplinarias del obispo. En el comienzo, cuando regía un rigorismo total, había solamente una oportunidad de arrepentimiento después del bautismo. Posteriormente, a medida que se desarrolló el sistema penitencial, el obispo necesitó autoridad especial para asignar las penitencias y determinar cuando la penitencia se había completado y el pecado podía ser perdonado. La sucesión apostólica se convirtió en la transmisión, descendiendo de una generación de obispos a otra, del poder que Jesús había dado a Pedro de atar y desatar. El poder de las llaves del reino adquirió ahora plena importancia y dio a los obispos inmenso prestigio.

El lenguaje reflejó este cambio. En el vocabulario de la era apostólica no había término específico para designar a quienes tenían derechos sagrados.[44] Recién en el siglo tercero comenzó a usarse la palabra *clerus* en contraste con *plebs*, el pueblo, como neologismo tomado del griego *klēros*, con una clara connotación levítica.[45] También en el mismo período el término *sacerdos* (sacerdote), reservado en los primeros tiempos a Cristo, comenzó a aplicarse al clero.

La *Tradición apostólica* también contiene instrucciones para la ordenación de presbíteros y diáconos. En la ordenación de un presbítero, el obispo cumplía el papel principal al imponer las manos, pero los demás presbíteros también las imponían. Se usaba la primera parte de la oración de ordenación para obispos, pero la segunda, que describe las responsabilidades del obispo,era reemplazada por una petición del "espíritu de gracia y consejo", a fin de que el presbítero pudiera "participar en las actividades del presbiterio y gobernar al pueblo con corazón puro".[46]

El párrafo siguiente se refiere a la designación de presbíteros. Ellos debían ser "consejeros asociados", que compartían el "espíritu de grandeza" común a todo el clero. La *Tradición apostólica* aclara que los presbíteros no podían impartir las órdenes sacerdotales. Sus manos se imponían sobre un nuevo presbítero, no para recibirlo dentro del clero sino meramente para bendecir, mientras que el obispo ordenaba.[47]

En la ordenación del diácono, solamente el obispo apoyaba las manos sobre él. La *Tradición* justifica la diferencia declarando que el diácono no era ordenado para el sacerdocio sino para servir al obispo. Su función era la de informar al obispo sobre los miembros que estaban enfermos, para que pudiera visitarlos; era el custodio de la propiedad de la iglesia y debía informar lo que tenía que atenderse. La oración de ordenación requería para él "el espíritu de gracia y veracidad y diligencia".[48] Este énfasis sobre diferentes espíritus otorgados al obispo,

los presbíteros y los diáconos muestra que la ordenación se hacía según la función más que por la recepción de una gracia única.

Se da un tratamiento especial a los confesores, los cristianos que se mantenían fieles cuando perseguidos y torturados. La sección 10 de la *Tradición apostólica* establece que no hay necesidad de imponer las manos sobre una persona que ha estado en prisión por el nombre de Jesús, "porque tiene el oficio del presbiterio por su confesión. Pero si es designado obispo, deben imponérseles las manos".[49] No necesitaba imponerse las manos sobre una persona que demostraba el espíritu de sanidad;[50] el don espiritual evidente hacía innecesaria la ordenación. De este modo podemos concluir que un importante aspecto de la ordenación era la legitimación de la autoridad del obispo.

La posición de la mujer en el culto

Se podría esperar que los cristianos hubieran tratado a la mujer en forma muy diferente a sus contemporáneos. En varias ocasiones Jesús había demostrado las capacidades espirituales de la mujer y, bajo inspiración, los apóstoles pronunciaron principios que debían haber revolucionado las relaciones entre hombres y mujeres. Sin embargo, en la práctica los primeros cristianos hallaron difícil hacer que los excelsos ideales de su fe superaran el poder enceguecedor de su cultura. Compartían los estereotipos negativos y los prejuicios de sus vecinos judíos y paganos, los cuales frecuentemente reforzaban con referencias bíblicas erróneamente aplicadas.[51] Fuera de notables excepciones, creían que las mujeres eran seres inferiores, sensuales e incapaces de resistir la tentación. Tertuliano se puso elocuente sobre la culpa de la mujer: "Tú eres la puerta de entrada del diablo, la violadora del árbol; la primera desertora de la ley de Dios. Eres la que engañó a quien el diablo no era suficientemente poderoso para asaltar".[52] Ireneo argumenta que Eva no fue hecha a imagen de Dios sino a la imagen del hombre. Ella fue la causa de la muerte.[53]

Celso, a quien Ireneo le dirige su defensa del cristianismo, no podría haber encontrado cosa más despreciativa que decir que era una religión de mujeres. De acuerdo con Celso, María Magdalena, una mujer histérica que dijo que vio a Jesús después de su resurrección, era la verdadera fundadora de esa fe.[54]

Los paganos eran especialmente hostiles hacia las mujeres que habían abandonado la religión pública estatal y actuaban en cultos privados. Se creía que los cultos religiosos privados eran letrinas de inmoralidad. En su *Asno Dorado*, Lucio Apuleo, escritor latino norafricano de principios del siglo II, describió a una mujer, que la mayoría de los críticos piensan que era cristiana, revelando lo que los paganos sentían hacia ellas. Esta descripción es puesta en la boca de un asno:

> El panadero que me compró era... un hombre muy modesto y bueno, pero su esposa era la más malvada de todas las mujeres y él sufría afrentas extremas a su cama y su casa de modo que yo mismo, por Hércules, a menudo en secreto sentía lástima por él. No había un solo vicio que le faltara a esta mujer, sino que todos los crímenes fluían juntos en su corazón al igual que en una inmunda letrina: cruel, perversa, loca por los hombres, borracha, terca, obstinada, codiciosa de miserables raterías, derrochona en suntuosas expensas, enemiga de la fe y la castidad, también menospreciaba a los dioses y en lugar de una cierta religión [tradicional] afirmaba adorar a un dios a quien llamaba "Unico". En su casa practicaba ritos y ceremonias frívolos y embaucaba a todos los hombres y a su miserable marido, bebiendo vinos puros temprano en la mañana y dando su cuerpo a continua prostitución.[55]

Se vio al cristianismo como una religión de mujeres porque en las iglesias en las casas, las mujeres en cuyos hogares se reunía la nueva congregación asumían buena parte del liderazgo

de esas comunidades. Esto era normal dado que la casa era el dominio de la esposa en la sociedad grecorromana, pero entraba en conflicto con la firme convicción de que las esposas debían compartir la religión de sus esposos. Con tales prejuicios hacia la mujer no es sorprendente que, para respetar lo que se creía ser la voluntad de Dios y la naturaleza, y a fin de no escandalizar a los vecinos paganos, la iglesia eliminara a la mujer de dirigir la *leitourgía*. Obviamente la ordenación no podía siquiera considerarse.

Cipriano y la ordenación

La mitad del tercer siglo fue difícil para la iglesia. En la primera parte del siglo varios emperadores se habían mostrado favorables al cristianismo. Eso resultó en un rápido crecimiento de la iglesia y la afluencia de miembros que no tenían el compromiso leal hacia Cristo de las generaciones previas de cristianos. Pero el clima cambió. En abril del 247, el imperio celebró sus mil años. Ese acontecimiento generó mucho nacionalismo y xenofobia, en particular contra las creencias foráneas que competían con la religión tradicional. A los cristianos que, como era de esperarse, se habían abstenido de los festivales patrióticos paganos, se los trató con hostilidad.

Un año más tarde comenzaron las invasiones de los godos, generando así una gran necesidad de soldados. Como los cristianos no servían en el ejército, se convirtieron en un agobio adicional en la lucha. Después de su victoria contra los godos, el emperador Decio (249-251) publicó un edicto que obligaba a todos a sacrificar a los dioses del imperio y obtener un *libellus* o certificado de sacrificio consumado. Como los cristianos se negaron a cumplir, Decio lanzó una persecución sistemática.

Valerio, sucesor de Decio, fue aún más severo. Prohibió a los cristianos reunirse para celebrar el culto y especificó que el clero sería ejecutado. Algunos obispos huyeron; otros cedieron a las demandas gubernamentales. Algunos, tratando de calmar sus conciencias y salvar sus vidas, compraron certificados falsos de oficiales que se dejaron comprar. A todos los que se rindieron de alguna manera se los llamó *lapsi.*

Después de las persecuciones, multitud de *lapsi* retornaron a la iglesia, rogando ser readmitidos. El problema era especialmente grave con los obispos, cuya apostasía generó cuestionamientos con respecto a la validez de su ordenación previa. También surgió discusión en torno de la validez de bautismos y ordenaciones que realizaron después de retornar a la iglesia, pero antes de ser oficialmente reconciliados.

En este difícil contexto, el escrito de Cipriano sobre la ordenación se preocupó principalmente por la validez de las ordenaciones. Su perspectiva era jurídica. Como dice Lécuyer, pensaba en términos de derechos y legitimidad.[56] La actitud de Cipriano se estampa en expresiones tales como: "Decimos que los herejes y cismáticos no tienen en ninguna parte ni la autoridad ni el derecho de bautizar".[57] Para Cipriano la ordenación era la expresión visible de la aprobación del obispo por la iglesia. Por esa razón la participación de toda la iglesia, incluyendo a los miembros laicos, era indispensable en el servicio de ordenación como una garantía de legitimidad. En su *Carta 67* narra cómo se conducían las elecciones:

> Por esta razón debéis diligentemente observar y guardar la práctica transmitida por tradición divina y observancia apostólica, la cual se mantiene también entre nosotros y casi en todas las provincias; que para la debida celebración de la ordenación, todos los obispos vecinos de la misma provincia deben reunirse con la gente para la cual se ordena al prelado. Y el obispo debe ser elegido en presencia del pueblo, quienes más han conocido totalmente la vida de cada uno con respecto a su conducta habitual.[58]

Los sacerdotes que habían recibido la ordenación y después habían apostatado podían, si se arrepentían, ser readmitidos solamente como laicos. No podían ejercer más su ministerio.[59] Si bien la ordenación era muy importante, es bien claro que para Cipriano no confería un carácter indeleble en el que la recibía , pues podía perderla.

La ordenación en el Concilio de Nicea

En el Concilio de Nicea (325), la ordenación fue un tema candente porque la asamblea tenía que tratar con varias herejías, la más conocida de las cuales era el arrianismo. Dado que los arrianos reordenaban a obispos ortodoxos y rebautizaban a miembros de iglesia que se les unían, el problema del rebautismo y de la validez de la ordenación adquirió carácter grave.

El concilio tomó la posición de que un obispo que retornaba a la iglesia debía ser reordenado. La ordenación de los cismáticos era válida, pero la ordenación ortodoxa tenía prioridad. De ese modo, un obispo arriano reconciliado no podía reclamar su posición en una iglesia donde ya había un obispo ortodoxo; tenía que satisfacerse con ser un sacerdote.

Los cánones 15 y 16 prohibían a un miembro del clero mudarse de una iglesia a otra. De hecho, un clérigo que rechazase retornar a su propia iglesia debía ser excomulgado. Si un obispo ordenaba a alguno en la diócesis de otro obispo sin la autorización del último, la ordenación no era válida.

Los cánones 1, 2, 10 y 17 vierten luz sobre el concepto que los conciliares tenían de la ordenación. Todos ellos tratan del destino de los clérigos depuestos por vileza moral. Un clérigo que era usurero perdía su posición. Los eunucos voluntarios y los pecadores crasos eran excluidos de por vida del servicio en la iglesia. Nuevamente no hallamos indicio de alguna marca indeleble dejada por la ordenación.[60]

El concepto dinámico de la ordenación

El Concilio de Nicea no acalló las controversias acerca de la naturaleza de Cristo. Para empeorar la situación, por causa de la participación imperial en los debates, lo que era herejía un día, se convertía en doctrina aceptable al siguiente. Así hubo obispos que eran destituidos y proscriptos. El más famoso de ellos fue Atanasio (c. 296-373), cuya carrera fue una sucesión de destituciones y retornos al trono episcopal. Por supuesto, esto dio una nueva urgencia a los temas del bautismo administrado por herejes y a la validez de la ordenación. Así es como en el siglo IV se tornó bastante común una comprensión dinámica de la ordenación: la ordenación le otorgaba al clero un poder espiritual distinto de la acción normal del Espíritu Santo.

Los padres capadocios

Los padres capadocios consideraron el problema de la validez de los bautismos heréticos y la ordenación. Todos ellos confirmaron que la ordenación confiere una capacidad espiritual que transforma a la persona.

Gregorio Niseno (335?-394?), hermano menor del famoso Basilio de Nisa, presentó una declaración clara sobre el poder dinámico de la ordenación. En su sermón *El día de las luces* o *Acerca del bautismo de Cristo,* Gregorio señaló que el agua bautismal —que es igual que cualquier otra agua— y las piedras con que se construye el altar —que son iguales a cualquier otra piedra—, se tornan diferentes porque se les ha dado un uso sagrado. Esto era especialmente verdad con el pan y el vino de la eucaristía, que no eran diferentes de cualquier otro pan y vino, pero que eran agentes poderosos una vez que Dios los había santificado. Escribió entonces:

> Es el mismo poder de la Palabra que hace al sacerdote augusto y venerable, apartado de la gente común por su nueva bendición. Hasta ayer, era uno entre los demás; y ahora de repente es un líder, un presidente, un doctor de la piedad, un iniciador de los misterios ocultos. Esto sucede sin cambio alguno en su apariencia o en su cuerpo. De acuerdo con las apariencias externas permanece lo que era, pero su alma invisible ha sido transformada por virtud y gracia invisibles en un individuo eminente.[61]

La ordenación en Antioquía

Hacia el final del cuarto siglo, Antioquía también tuvo que enfrentar un cisma complejo que generó los mismos cuestionamientos sobre la validez del bautismo y la ordenación. Las homilías de Juan Crisóstomo (c. 350-407), elocuente orador, contienen interesantes puntos de vista sobre la ordenación. En la *Homilía sobre el Pentecostés* distingue sagazmente entre el espíritu humano y el agente divino que actúa en el ministro ordenado:

> Si no hubiese Espíritu Santo no habría ni pastores ni doctores en la iglesia, porque ellos se convierten en lo que son por el poder del Espíritu... Cuando contestas [al dicho del pastor "la paz sea con vosotros"] por "y con tu Espíritu", traes a tu memoria el hecho que quien está visiblemente presente no produce nada, que los dones que están presentes no son el resultado de la naturaleza humana, sino que es la gracia del Espíritu que viene y lo cubre todo con sus alas, la que logra el sacrificio místico.[62]

Este "sacrificio místico" ocurre en la ordenación cuando la gracia de la ordenación es añadida a la del bautismo. Al hablar de Esteban, descrito como una persona llena de fe y del Espíritu Santo, Juan Crisóstomo dice: "Antes [de la imposición de las manos] no realizaba milagros... por lo que sabemos que la gracia regular no es suficiente, sino que también debes tener la *jeirotonia* para que se incremente el Espíritu. El Espíritu que tenía él antes, lo había recibido en su bautismo".[63]

En su discusión de 2 Ti 1:6-7, Crisóstomo enfatizó que el fuego encendido al momento de la ordenación podría extinguirse (1 Ts 5:19): "Está en nosotros que este carisma pueda extinguirse o arder brillantemente... Por pereza o negligencia se apaga. Por vigilancia y atención revive".[64] Así es que la ordenación no provee un carácter indeleble al clero.

En las *Constituciones apostólicas*, una liturgia siria de ordenación de alrededor del 380, se atribuyen distintos aspectos del ritual a diferentes apóstoles. Pedro dio las normas para la *jeirotonía* del obispo; las correspondientes al presbítero las dio el apóstol Juan. Las *Constituciones* enfatizan que la ceremonia se remonta a Moisés, fue administrada a Jesús mismo y usada por el Señor con sus discípulos. Los diversos documentos también coinciden en proclamar que la ordenación involucra mucho más que la asignación a una función. Confiere un carisma, un don especial del Espíritu.

Un rasgo característico de la ordenación de los obispos en las *Constituciones apostólicas* es que mientras el obispo que preside, asistido por otros dos obispos, ofrece la oración de ordenación, el resto de los obispos y presbíteros oran silenciosamente, en tanto que los diáconos sostienen abiertos los divinos Evangelios sobre la cabeza de quien es ordenado. Severiano de Gabala (murió c. 408) ofrece una explicación de lo que sucedía. Los apóstoles ya habían recibido la primera ordenación por medio de Jesús, pero la ordenación en el día de Pentecostés los transformó en sumo sacerdotes. Ese ritual de ordenación debía también recordar al obispo que era ordenado, que aun después de la ordenación debía someterse a una autoridad superior.[65]

La ordenación en Egipto

Por causa de que los obispos de Egipto, especialmente Cirilo de Alejandría (murió 444), estaban tan involucrados en la lucha contra Nestorio y Crisóstomo, se vieron obligados a considerar los temas generados por la ordenación. Por medio de su interpretación tipológica de las escrituras, Cirilo encuentra en el sacerdocio mosaico una tipología del ministerio cristiano. Comentando sobre la ordenación de Aarón y sus hijos en Lev 8:6, Cirilo dice:

> Pero nuestro Señor Jesucristo transformó las figuras de la ley en el poder de la verdad y [ahora] es por sí mismo que él consagra a los sacerdotes de los altares divinos. Porque él mismo es la víctima que opera la consagración, haciéndolos participantes de su propia naturaleza por la comunicación del Espíritu, y por la reforma de alguna manera de la naturaleza del hombre en el poder y la gloria que están más allá del hombre.[66]

Se subraya el don de un poder espiritual especial: "Es un don abundante del carisma espiritual el que se da a quienes deben conducir al pueblo".[67] Para Cirilo de Alejandría el don otorgado en la ordenación distingue marcadamente al clero del laicado. Sin embargo, esta dotación espiritual puede perderse, especialmente cuando se cae en herejía. Ambos puntos de vista pueden verse en su réplica a Ático, patriarca de Constantinopla (406-425), quien había restaurado a Crisóstomo en su episcopado para agradar a la gente.

> ¿Cómo puedes nombrar a un laico entre los obispos o entre los obispos legítimos a quien no lo es?... Es absolutamente impropio derribar de arriba abajo las leyes de la iglesia al colocar a una persona laica entre aquellos que pertenecen al ministerio y colocarlo en el mismo nivel de honor... a él, que ha sido depuesto de su episcopado.[68]

Tenemos oraciones de ordenación de Egipto en un *Sacramentario* escrito por un amigo de Atanasio, Serapio, obispo de Thmuis, en el delta del Nilo, cerca del 339. El título es significativo: *La imposición de manos e instalación de los diáconos, o los presbíteros o los obispos.* En el Egipto del siglo IV, por causa de que la imposición de manos era identificada con el don sacramental, la *installatio*, o el otorgamiento formal de autoridad en una iglesia, cobró mucha importancia. La oración muestra claramente la dimensión dinámica de la consagración:

> Tú, quien de generación en generación ordenas (j*eirotone*ō) santos obispos, oh Dios de la verdad, haz, te rogamos, a este hombre un obispo celoso, un obispo santo que pertenece a la sucesión de los santos apóstoles, y dale la gracia divina y el espíritu que otorgaste a todos tus verdaderos siervos, y profetas y patriarcas; hazlo digno de conducir tu rebaño y permítele perseverar sin reproche y sin daño en el episcopado.[69]

La referencia al lugar del obispo en la sucesión de los apóstoles es significativa. Esta sucesión no está ya compuesta de gente que fervientemente combatió por la verdad contra las herejías, sino de personas que han sido obispos. Por medio de la comunicación al individuo de la gracia y el espíritu de Dios, la singular dotación espiritual de los obispos, la ordenación lo hace digno de su lugar en esa sucesión.

La ordenación como "carácter indeleble"

Las ideas de Agustín de Hipona (354-430) respecto de la ordenación se expresan en el contexto de la agria controversia con los donatistas. En el año 312 Ceciliano, obispo de Cartago, fue acusado de haber sido ordenado por un obispo que durante la persecución de Diocleciano

había sido un *traditor*, uno que rindió los escritos sagrados a los perseguidores. Aunque sus oponentes no pudieron probar sus cargos, ruidosamente lo rechazaron porque creían que un obispo que había cedido durante la persecución había perdido su ordenación. La controversia se caldeó en Africa del Norte y eventualmente llevó al terrorismo. En un concilio en Roma en 313, se condenó a Donato, líder del cisma.

Obviamente influído por Cipriano, a quien cita a menudo, Agustín estaba preocupado con los aspectos legales del bautismo y la ordenación. Su tesis era que un sacramento nunca perdía su valor. En su libro *Acerca del bautismo*, escrito alrededor del 400, establece su posición claramente:

> Y así como la persona bautizada, si se aparta de la unidad de la iglesia, no pierde el sacramento del bautismo, así también el que es ordenado, si se aparta de la unidad de la iglesia, no pierde el sacramento de conferir el bautismo. Porque ninguno de los dos sacramentos puede ser afectado.[70]

En su *Respuesta a Parmenio*, escrita unos pocos años más tarde, repite las mismas ideas aún más enérgicamente:

> No se puede dar razón alguna de por qué quien no puede perder su bautismo pueda perder el derecho a darlo. De hecho, ambos son sacramentos y ambos son dados al hombre por una consagración especial [*consecratione*], ya sea cuando es bautizado o cuando es ordenado [*ordinatur*]. Esa es la razón por la cual está prohibido en la Iglesia Católica repetir los dos sacramentos. En realidad, si a veces aun los obispos que han retornado del donatismo, después de corregir su error de haber apoyado un cisma, se los recibió para nutrir la paz, aun cuando se creyó importante que ellos ejercieran las mismas funciones que habían realizado, no se los reordenó. Al igual que el bautismo, la ordenación permanece intacta en ellos. La falta está en la separación, que la unidad de paz ha corregido, no en los sacramentos los cuales permanecen como son dondequiera se los encuentre. Y cuando la iglesia crea oportuno que sus obispos, ingresando a la unidad católica, no realicen sus tareas, los sacramentos de la ordenación de todos modos no se les quitan, sino que permanecen en ellos.[71]

Agustín usa varias ilustraciones de la naturaleza indeleble del bautismo y la ordenación. Asimila al bautismo con la marca que se imprimía en la frente de un soldado romano[72] o la marca del dueño sobre la oveja.[73] En la *Respuesta a Parmenio* habla de una "señal regia [del rey]" y la marca (*caracter*) del ejército en el cuerpo del soldado, término que con el tiempo se incluyó en la fórmula teológica *caracter indelibilis*.[74]

La idea de Agustín sobre la permanencia del sacramento de la ordenación debe verse a la luz de su comprensión de la iglesia. Era sagrada por causa de la santidad de Cristo, en la cual participa. Por lo tanto, sus sacramentos nunca pueden contaminarse.

Conclusión

Aunque este estudio dista de ser exhaustivo, pone de manifiesto puntos importantes. Las primeras generaciones de cristianos no sabían nada de una distinción espiritual esencial entre el clero y el laicado. Los laicos participaban en todas las actividades de la iglesia y las funciones de presbíteros u obispos eran dirigir el culto y guardar el orden en la iglesia. En los primeros tiempos de culto en los hogares, la dama de la casa tenía una parte prominente en el liderazgo de la iglesia que se reunía en su casa. Al parecer se les imponía las manos a los dirigentes, pero pareciera que se daba poca atención a la ordenación, aun cuando las polémicas sobre la sucesión

apostólica hubiesen justificado un llamamiento a la ordenación de los ministros. No existe vocabulario para expresar la diferencia entre laicado y clero.

Desde el comienzo del tercer siglo, se hizo una distinción clara entre los oficiales de la iglesia que ofrecían la eucaristía y quienes no lo hacían. Los obispos y los presbíteros se convirtieron en sacerdotes: y los que realizaban la función sacrificial necesitaban la ordenación.

La participación del laicado en la elección y ordenación del clero prácticamente desapareció para el siglo IV. En las *Constituciones apostólicas* se repite meramente su anuencia tres veces. En el posterior *Testamento de Nuestro Señor,* el laicado solamente profería la palabra "digno" tres veces. Aunque la participación permaneció por más tiempo en el occidente que en el oriente (a Agustín y Ambrosio se los elevó al episcopado por aclamación del pueblo), allí también se perdió. El triunfo del clericalismo redujo al laicado a la no participación. Se convirtieron en espectadores. La maquinaria reemplazó al Espíritu.

En los primeros siglos se consideraba que la ordenación otorgaba una bendición espiritual especial, pero que ese don podía perderse. No permanecía con la persona ordenada prescindiendo de su conducta. Posteriormente Agustín convirtió la ordenación en un sacramento, un don irrevocable que dejaba una marca indeleble sobre el que lo recibía.

La exaltación de la ordenación acompañó a cambios radicales en la iglesia después de la conversión de Constantino. Los obispos ahora tuvieron inmenso prestigio.

A mediados del cuarto siglo se identificó públicamente al clero con vestimentas distintivas; a fines del siglo la tonsura, heredada de los monjes egipcios, se tornó en recordativo exterior de la imposición de las manos sobre los pastores. La silla de enseñanza de los obispos en la catedral se convirtió en un verdadero trono. Se usó el más exaltado lenguaje para los sacerdotes. Según Crisóstomo, a los sacerdotes se les confiaba la mayordomía de las cosas en los cielos, y recibían una autoridad que "Dios no se la había dado ni a los ángeles ni arcángeles". Narsai, director de la escuela nestoriana en Edesa (437-457), comparaba la experiencia de los sacerdotes que ofrecían la eucarístia con la de Isaías cuando tuvo su visión del templo celestial. Narsai considera que los sacerdotes son objeto de reverencia hasta para los serafines, y los describe así: "¡Oh seres corporales, que llevan fuego y no se queman! ¡Oh mortal, que siendo mortal distribuye vida! ¡Quién te ha permitido, miserable polvo, apoderarte del fuego, y quién te ha hecho distribuir vida, hijo de indigentes!"[75]

A mediados del siglo IV los obispos se adueñaron del poder para predicar y de la autoridad para juzgar a los cristianos. Finalmente, después de agrios conflictos, se liberó al clero de todo control secular. El clericalismo había triunfado.

¿Qué puede aprender la iglesia de la historia? La ordenación puede fácilmente tornarse en expresión del clericalismo, que siempre ha empobrecido a la iglesia. Cuanto más se distingue entre el clero y el pueblo, tanto menos la gente cuida del bienestar de la iglesia. En tanto los miembros de la iglesia hablen acerca de la iglesia como de "ellos" en vez de "nosotros", colocan todo el peso del cumplimiento de las tareas sobre los pastores. La iglesia puede tener buena salud solamente cuando todos, laicos y clero, sienten que son parte de un mismo cuerpo. La calificación esencial para la tarea es la recepción del Espíritu Santo, no la ordenación.

En los primeros siglos de la iglesia cristiana la ordenación estaba unida a la misión de la persona y no a su persona misma. La ordenación adventista, que es mundialmente válida, podría reflejar un concepto agustiniano de la ordenación. Si la ordenación es la expresión de la confianza de la iglesia en una persona elegida para una misión o tarea, puede ser otorgada a todos aquellos a quienes la iglesia confía una misión. La ordenación no se limita solamente a los que ocupan el púlpito.

En su sentido cristiano primitivo, la ordenación no puede considerarse como un símbolo de poder. En cambio, es el signo de habilitación espiritual y reconocimiento por el cuerpo de la iglesia. Cualquier otro concepto no se basa ni en el Nuevo Testamento ni en la iglesia cristiana primitiva.

Referencias

1. “Ordenar” y “ordenación” son palabras derivadas del latín *ordinare* y *ordinatio*. La raíz de estas dos palabras es *ordo/ordine*. En el lenguaje popular, *ordo* correspondía al comercio del tejido. Designaba el orden del hilo en una trama. De ese modo la misma raíz converge en la noción de arreglo ordenado. El término adquirió un sentido corporativo, “el agrupamiento ordenado de gente”. El senado se llamó *ordo amplissimus*. En religión, se refería al colegio de los sacerdotes de un templo. En los escritos cristianos se refería a los miembros del ministerio y a menudo se lo contrastaba con *plebs*, “la gente común” y *laicos*, “la gente laica”. *Ordo, ordinare y ordinatio* primero aparecen en Tertuliano. Como él fue el primer escritor latino cristiano, es difícil saber si él introdujo las palabras en el lenguaje de la iglesia o si ya estaban en uso. Pierre van Beneden ha recogido y estudiado cuidadosamente cada uso de estos términos en la literatura cristiana hasta el 313 (*Aux Origines d’une terminologie sacramentelle: Ordinare, Ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313,* Spicilegium Sacrum Lovaniense: Etudes et documents 38 [Lovaina: Spicilegium Sacrum Lovaniense], 1974).En el Nuevo Testamento no hay ninguna palabra griega equivalente a “ordenación”. Ver el capítulo 2 de este libro y Nancy Vyhmeister, "Ordination in the New Testament?" *Ministry*, mayo 2002, 24-27.

2. A. J. Mason, “Concept of the Church in Early Times”, en *Church, Ministry, and Organization in the Early Church Era,* Studies in Early Christianity 13, ed. Everett Ferguson (Nueva York: Garland, 1993), 7.

3. Policarpo, *Martirio de Policarpo,* 14.3.

4.Clemente, *1 Clemente,* 36.1.

5.Justino Mártir, *Primera apología,* 13.

6.Justino Mártir, *Contra las herejías,* 4.17.2, 4.

7. Justino Mártir, *Diálogo con Trifón,* 116.

8. Ireneo, *Contra las herejías,* 4.8.3.

9. James L. Garrett Jr., “The Pre-Cyprianic Doctrine of the Priesthood of All Christians”, en *Church, Ministry, and Organization,* 235. Véase también I. Ryan, “Patristic Teaching on the Priesthood of the Believers”*, The Irish Theological Quarterly* 29 (1962): 25-51.

10. Clemente, *Exhortación a los paganos,* 4; véase también Orígenes, *Homilía sobre Levitico,* 9.3.

11. Véase George H. Williams, “The Role of the Laymen in the Ancient Church”, en *Church, Ministry and Organization,* 271-304.

12. Ambrosiastro, *Comentario sobre Efesios,* 4.12.13. En la lista de los dones en Ef 4, se incluye a los “doctores”. Estos eran probablemente los que conducían la enseñanza prebautismal. De acuerdo con los manuales de ordenación, no eran ordenados; tenemos buenas razones para creer que eran laicos. Véase A. Turck, “Aux Origines du catéchuménat”, en *Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church,* Studies in Early Christianity 11, ed. Everett Ferguson (Nueva York: Garland, 1993), 266-287.

13. *Constituciones apostólicas,* 8.31. Las fuentes para este documento pueden remontarse a las primeras décadas del siglo III.

14. *Tradición apostólica,* 17.

15. Ambrosiastro, *Comentario sobre Efesios,* 4.11.

16. Jerónimo, *Diálogo contra Lucifer,* 9.

17. Tertuliano, *Acerca del bautismo,* 17.

18. Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, traducido por J. A. Baker (Stanford, CA: Stanford University Press, 1969), 273-275.

19. Policarpo, *Martirio de Policarpo,* 44.

20. Cipriano, *Cartas,* 59.15.

21. Orígenes, *Contra Celso,* 3.9.

22. Tertuliano, *Acerca del bautismo,* 7.

23. Joseph Lécuyer, *Le Sacrement de l'ordination: Recherche historique et théologique,* Théologie historique, 65 (París: Beauchesne, 1893), 21.

24. *Didajē*, 13, 15.

25. L. De Bruyne, "L'Imposition des mains dans l'art chrétien ancien", *Rivista di archeologia cristiana* 20 (1943): 119.

26. Clemente, *Stromata,* 6; 13.106-107.

27. Citado en Lécuyer, 34-35.

28. Ignacio, *A los Esmirnenses,* 8.1, 2.

29. Hans von Campenhausen, *Tradition and Life in the Church: Essays in Church History,* trad. A. V. Littledale (Filadelfia: Fortress, 1968), 222.

30. Ireneo, *Contra las herejías,* 3.3.1; 4.26.2.

31. Tertuliano, *Prescripciones contra herejes,* 41.

32. Tertuliano, *Exhortación a la castidad,* 7.2.

33. Véase una recopilación de rituales de ordenación de la iglesia primitiva en Paul F. Bradshaw, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West* (Nueva York: Pueblo, 1990).

34. Hipólito, en el prefacio de *Refutación*.

35. Gregory Dix, ed., *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (Londres: S P C K, 1937), 1:11. El original griego de la *Tradición apostólica* se ha perdido, pero se encuentra el texto en un códice latino en Verona. Muchas de sus disposiciones se han incluido en documentos posteriores. El *Orden eclesiástico egipcio* proporciona el mejor texto de la *Tradición apostólica*.

36. *Tradición apostólica,* 11.4, 5.
37. Gregory Dix, ed., *Le ministère dans l'église ancienne,* trad. A. Jaermann y R. Paquier (Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1955), 26-29.

38. En *Constituciones apostólicas,* 8.4.2, obra del siglo IV, se preguntaba al pueblo tres veces si el candidato era digno de ser obispo.

39. Everett Ferguson, “Laying On of Hands: Its Significance in Ordination”, en *Church, Ministry and Organization,* 148. Había seis o siete imposiciones de manos durante un bautismo. Cipriano escribió: “El bautizado obtiene el Espíritu Santo por nuestras oraciones y por la imposición de las manos” (*Carta* 72.9). La imposición de manos era el paso final de la reconciliación de los penitentes, donde reemplazaba al rebautismo.

40. *Tradición apostólica,* 3.4, 5.

41. Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition.* Vol. 1, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 170.

42. Eventualmente la idea del sacrificio la definió más claramente Cipriano quien, de acuerdo con J. N. D. Kelly fue el primero que expuso claramente el concepto (*Early Christian Doctrine*, 2ª ed. [Nueva York: Harper and Row, 1960], 215); cf. Pelikan, 169.

43. Willy Rordorf, “La théologie du ministère dans l’église ancienne”, en *Church, Ministry, and Organization in the Early Church Era*, 97.

44. A. Michel, “Ordre, ordination”, *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París: Letouzey et Ané, 1923-1972).

45. “Order and Ordination”, *Sacramentum Mundi,* 4: 305-306.

46. *Tradición apostólica,* 8.2.

47. Ibíd., 9.3, 4, 7, 8.

48. Ibíd., 9.2, 3, 11.

49. Ibíd., 10.1.

50. Ibíd., 10.15.

51. J. Kevin Coyle, “The Fathers on Women and Women’s Ordination”, en *Women in Early Christianity,* Studies in Early Christianity, vol. 14 (Nueva York: Garland, 1993), 117-167.

52. Tertuliano, *El atavío de las mujeres,* 1.1.2.

53. Ireneo, *Contra las herejías,* 3.23.2; 3.22.4.

54. Orígenes, *Contra Celso,* 2.55; 3.55; Margaret Y. MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 49-126. Véase también Ross S. Kraemer, *Her Share of the Blessing: Women’s Religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World* (Oxford: Oxford University. Press, 1992).

55. Lucio Apuleo, *Metamorfosis,* 9.14. Véase también MacDonald, 67-73; Marcel Simon, “Apulée et le Christianisme”, en *Mélanges d'histoire des religions*, ed. Antoine Guillamont y E. M. Laperrousaz (París: Presses Universitaires de France, 1974), 299-305.

56. Lécuyer, 44.

57. Cipriano, *Cartas,* 69.1.

58. Cipriano, *Cartas,* 67.5.

59. Cipriano, *Cartas,* 72.2.1.

60. Véase Charles Joseph Hefele, *A History of the Christian Councils* (Edinburgh: T & T Clark, 1894), 1:375-435.

61. Gregorio de Nisa, *Discurso sobre el día de las luces.*

62. Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Pentecostés,* 14.

63. Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Hechos,* 15.1.

64. Juan Crisóstomo, *Homilía sobre 2 Timoteo 1:6, 7.*

65. Lécuyer, 99-101.

66. Cirilo, *Comentario sobre Juan,* 12.20.

67. Cirilo, *Fragmentos sobre Lucas,* 12.41.

68. Cirilo, *Carta 787 a Atico.*

69. Oración nº 28, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* vol. 2, ed. F. X. Funk (Padeborn: Ferdinand Schoeningh, 1905), 188.

70. Agustín, *Acerca del bautismo,* 1.3.1.

71. Agustín, *Respuesta a Parmenio,* 2.13, 28.

72. Ibíd., 1.6.4-5.

73. Ibíd., 23; un poco más tarde usa la frase "estampa del monarca" (10.10).

74. Agustín, *Acerca del sacerdocio,* 3.5. 182-189.

75. *The Liturgical Homilies of Narsai,* ed. R. H. Connolly, *Texts and Studies*, vol. 8, nº 1 (Cambridge: University. Press, 1909), 7, 67.

CAPÍTULO 5

LOS PRIMEROS ADVENTISTAS DEL SEPTIMO DIA Y LA ORDENACIÓN (1844 – 1863)

GEORGE R. KNIGHT

El Adventismo del Séptimo día se originó en un clima antiorganizacional. A lo largo de 1843 y 1844 se disciplinaba cada vez más a los creyentes milleritas y se los desfraternizaba de sus distintas denominaciones, mayormente por causa de su creencia en una segunda venida de Jesús premilenaria y por su agitación pública del tema. Cuanto más cercano el vaticinado fin del mundo, tanto más serio se convirtió el problema tanto para las iglesias como para los milleritas.

En el verano de 1843 el tema se había enconado a tal extremo, que Charles Fitch publicó un folleto indicando que "cualquiera que se opusiera al REINO PERSONAL [es decir, la segunda venida] de Jesucristo sobre este mundo sentado en el trono de David, es ANTICRISTO", o Babilonia. Fitch argüía que las denominaciones, tanto protestantes como católicas, habían apostatado de la verdad por su violenta oposición a lo que los milleritas consideraban como doctrina bíblica cardinal. Así se habían convertido en una Babilonia de confusión entre el cristianismo y el error. Muchos milleritas vieron esto como el fruto no sólo de la insistencia de las denominaciones en adherirse a sus credos inflexibles, sino también de la maquinaria de la iglesia, la cual había sido usada para perseguir al pueblo de Dios que creía en la Biblia.[1]

La crisis babilónica

El resultado final del problema con las denominaciones fue que gran número de milleritas se aferraron más cerradamente a que ellos no tenían otro credo que la Biblia. Otro resultado fue la aversión por parte de muchos a cualquier forma de organización eclesiástica. Fue así como Fitch logró que muchos lo siguieran cuando llamó a sus hermanos y hermanas adventistas a salir de Babilonia, o de las iglesias organizadas.[2]

En febrero de 1844, George Storrs llevó la lógica implícita en el argumento de Fitch un gran paso adelante. "Cuídense —escribió a sus hermanos en la fe— de no intentar hacer otra iglesia. Ninguna iglesia se puede organizar por invención humana porque se convierte en Babilonia en el *momento cuando es organizada"*.[3]

El llamamiento de Storrs fructificó ampliamente entre los creyentes que habían sufrido el chasco. De hecho, de las diferentes denominaciones que comenzaron a desarrollarse a partir de la crisis millerita a fines de 1844, ninguna fue capaz de crear una organización formal antes de fines de la década de 1850 o comienzos de la de 1860. Los impulsos antiorganizacionales estaban en el corazón de su experiencia y se impusieron en la práctica.[4]

Desafortunadamente, esto dejó a los creyentes sin defensa contra las creencias divergentes y las diferentes formas de fanatismo que recorrieron los grupos de adventistas en los años de la década de 1840 y 1850. Cualquiera que deseara predicar tenía más o menos las puertas abiertas en cualquier grupo que se considerara adventista. No había controles sobre la ortodoxia y ni siquiera sobre la moralidad en amplios sectores del adventismo, cuando debieron enfrentar la crisis de un ministerio autodesignado. Por supuesto, algunos ministros responsables deseaban crear normas apropiadas, pero sus opositores simplemente acusaban a sus hermanos de tratar de quitarles la libertad dada por Dios, actuando como si pertenecieran a Babilonia. Y tal acusación encontró un suelo fértil en el millerismo posterior al chasco, desorganizado y desorientado.[5]

Los problemas que encaraba el adventismo en general también afectaban a la rama sabatista del movimiento. Para fines de 1853, los líderes sabatistas decidieron elevar el asunto a un nivel de más alta visibilidad entre sus adherentes. Como resultado, en diciembre, al mismo tiempo que observaba que Dios había guiado a su pueblo fuera de Babilonia y "de la confusión y esclavitud de las creencias hechas por el hombre", Jaime White también trataba de llamar la atención de los sabatistas al "orden del evangelio", es decir la organización de la iglesia, como se presenta en las Escrituras.

> Es un hecho lamentable que muchos de nuestros hermanos adventistas, que escaparon oportunamente de la opresión en las diferentes iglesias que como cuerpo rechazan la doctrina adventista, han estado desde entonces en una Babilonia más perfecta que nunca antes. Demasiado han pasado por alto el orden del evangelio.
>
> El pueblo adventista decidió tomar la Biblia como su guía en doctrina y en obligaciones. Si se hubiese seguido esa guía estrictamente, y cumplido los principios del evangelio en cuanto a orden y disciplina, se hubiera ahorrado mucha confusión. Muchos, en su celo por salir de Babilonia, participaron de un espíritu arrebatado, desordenado, y pronto se encontraron en una perfecta Babel de confusión… Dios no ha llamado a ninguna de estas personas a salir de la confusión de las iglesias, con el propósito de quedar sin disciplina… Suponer que la iglesia de Cristo está libre de restricciones y disciplina, es un loco fanatismo.[6]

Elena de White pensaba lo mismo que su esposo. Más tarde, en 1853, escribió un artículo basado mayormente en una visión que había recibido en septiembre de 1852. Señaló: "El Señor ha mostrado que se ha temido y descuidado demasiado el orden del evangelio. Se debe evitar el formalismo, pero al mismo tiempo no se debe descuidar el orden". Hay orden en los cielos, y la iglesia en la tierra tuvo orden tanto durante el ministerio de Cristo como después de su ascensión. Y en "estos últimos días... en realidad hay más necesidad de orden que nunca antes", dado que el conflicto entre Cristo y Satanás se intensificará. Ella sostenía que es el propósito de Satanás mantener el orden fuera de la iglesia.[7]

En ese punto de su presentación, Elena de White hace una transición crucial al presentar el daño hecho por ministros no calificados que son "enviados precipitadamente al el campo, hombres sin sabiduría, carentes de criterio". Ella expresó su preocupación por esos hombres, "cuyas vidas no son santas, que no son idóneos para enseñar la verdad presente, que ingresan al campo de trabajo sin ser reconocidos por la iglesia… y el resultado es confusión y desunión". Señala que, desafortunadamente, "estos hombres, que no han sido llamados por Dios, son generalmente los que están más seguros de su llamado". Tales "mensajeros autoenviados son una maldición para la causa".[8]

"Vi —continúa Elena de White— que la iglesia debía sentir su responsabilidad, y debiera mirar cuidadosa y atentamente las vidas, aptitudes y trayectoria general de quienes profesan ser maestros", para ver si Dios los ha llamado al ministerio de la predicación. Así como su esposo,

ella apeló a la iglesia a "refugiarse en la palabra de Dios, y tomar firme posición sobre el orden del evangelio que se ha pasado por alto y descuidado".[9]

Luego conduce a sus lectores a los días de los apóstoles, cuando la iglesia también estaba en peligro de ser engañada por falsos maestros. La solución de Dios, observó ella, fue la designación de ministros mediante la imposición de las manos. Esos líderes podían entonces bautizar y administrar los ritos de la Cena del Señor.[10]

Elena de White, como podía esperarse, propugnó que los adventistas sabatistas siguieran el ejemplo apostólico establecido en la Biblia. "Hermanos de experiencia... con oración ferviente, y con la sanción del Espíritu de Dios, debieran imponer las manos sobre quienes han demostrado a pleno haber recibido la comisión de Dios, y apartarlos para que se dediquen enteramente al trabajo".[11]

Autoridad para la ordenación

Como se señaló arriba, la preocupación de Elena de White por la necesidad de ordenar ministros estaba arraigada en las enseñanzas del Nuevo Testamento. Esa postura fue presentada coherentemente por Jaime White, J. B. Frisbie y otros de los primeros escritores sabatistas sobre la ordenación.

Un artículo de Jaime White del 20 de diciembre de 1853 es bastante representativo del tratamiento sabatista, tanto en su lógica como en el uso de la Escritura. Señala que Jesús "'ordenó doce... para enviarlos a predicar'. Marcos 3:14". Los comisionó para que predicaran y bautizaran creyentes en su nombre (Mt 28:19-20). Luego, basando su razonamiento en Ef 4:11-16, señala que los ministerios de predicación y evangelismo serían parte de la iglesia hasta el final de los tiempos.[12]

Otros escritores sabatistas, tales como J. B. Frisbie, demostraron a partir de Hechos y de las epístolas pastorales que la imposición de manos se practicó en el período de la iglesia primitiva. No sólo, señala él, se escogió a un discípulo en reemplazo de Judas Iscariote (Hch 1:20-26), sino que también Saulo y Bernabé fueron apartados mediante la imposición de las manos por parte de la iglesia para el trabajo del ministerio (Hch 13:1-4). En manera similar, Pablo y otros líderes cristianos primitivos separaron obreros idóneos para el trabajo de la iglesia por medio de la imposición de las manos. Para Frisbie, la ordenación "era el acto de separación por medio del cual la gracia se impartía para hacer el trabajo y oficio de un obispo".[13]

En resumen, los líderes sabatistas por la mitad de la década de 1850 no tenían dudas acerca de la validez bíblica de la ordenación. Aun quienes se oponían a J. White en la organización de una estructura formal de iglesia, tales como R. F. Cottrell, tenían clara la base bíblica y la necesidad de la ordenación.[14] La literatura sabatista no indica otra fuente que no sea la Biblia para justificar el desarrollo de la postura sobre la ordenación. Por otro lado, los líderes sabatistas evidentemente conocían lo que se hacía en cuanto a ordenación en las demás iglesias. Después de todo J. White y los demás habían sido ordenados en diferentes denominaciones antes de su salida de "Babilonia".

Más allá del precedente bíblico y la enseñanza sobre el tema de la ordenación, White propone tres objetivos que podrían lograrse por la ordenación. Primero, los que salen al "frío mundo" a predicar el mensaje adventista debieran "saber que tienen la aprobación y la simpatía de los hermanos ministros y de la iglesia". Segundo, la ordenación tendría un impacto unificante sobre la iglesia que haría avanzar su mensaje, dado que "donde no hay unidad de acción, hay menos interés duradero y se logra mucho menos".[15]

Estos dos primeros objetivos que habrían de cumplirse mediante la ordenación, eran importantes para J. White, pero le dio la mayor parte del espacio a su tercer punto: "cerrar una puerta contra Satanás". "En ninguna otra cosa el evangelio ha sufrido tanto —escribió—, como bajo la influencia de los falsos maestros. Ciertamente podemos decir, por la experiencia de varios años, que la causa de la verdad presente ha sufrido más por los que han asumido la tarea de enseñar, a quienes Dios nunca envió, que en ninguna otra cosa".[16]

White sostenía que la ordenación para el ministerio era una necesidad imperiosa del momento. "Permitamos a quienes Dios llama a enseñar y bautizar, ser ordenados de acuerdo con la Palabra, y conocidos como aquellos en quienes el cuerpo de la iglesia tiene confianza. De esta manera el mayor motivo de males que ha existido entre nosotros como pueblo, será removido".[17]

La ordenación en los primeros tiempos

Es obvio que los adventistas sabatistas avanzaron durante varios años sin ningún medio de ordenar nuevos obreros. Pero eso no significa que carecían de pastores ordenados. Por el contrario, varios hombres habían sido ordenados al ministerio del evangelio antes de ser adventistas. Jaime White había sido ordenado en la Conexión Cristiana. Pareciera que Frederick Wheeler y John Byington fueron ordenados como pastores metodistas, y A. S. Hutchins fue ordenado en la iglesia Bautista del Libre Albedrío.[18] Indudablemente había otros, pero el problema era que la incipiente denominación no tenía un mecanismo para certificar nuevos ministros.

En la primera década del movimiento sabatista los ministros que habían sido ordenados en otras denominaciones trasladaron su ordenación al adventismo. Así es como leemos en 1856 que la Cena del Señor se "administraba regularmente entre los adventistas, por los ministros ordenados de las distintas denominaciones que componían las filas adventistas". Pero eso cambiaría en 1862, cuando se votó oficialmente en la recientemente establecida Asociación de los Adventistas del Séptimo Día de Michigan que "los ministros de otras denominaciones que abracen la verdad presente, habían de dar evidencia de ser llamados a predicar el mensaje [adventista], y ser ordenados entre nosotros, antes de oficiar en la Santa Cena".[19]

Entretanto, al principio de la década de 1850, los sabatistas habían comenzado a ordenar a obreros de la iglesia. Es imposible determinar el comienzo exacto de la práctica o incluso quien fue el primero en ser ordenado. J. N. Loughborough sostiene que su ordenación, recibida de manos de Jaime White y M. E. Cornell, fue "el primer servicio de esta clase entre los adventistas del séptimo día", pero no hay pruebas contemporáneas. Loughborough no se unió a la iglesia sino a fines de 1852 y aparentemente no se lo ordenó hasta 1854, a la edad de veintidós años.[20]

El primer registro que se conoce de una ordenación de los adventistas sabatistas fue la de Washington Morse en julio de 1851. Durante un servicio en donde seis candidatos fueron bautizados, la *Review and Herald* informa que "nuestro querido hermano Morse fue apartado por la imposición de las manos, para la administración de la Santa Cena en la casa de Dios. El Espíritu Santo testificó mediante el don de lenguas, y solemnes manifestaciones de la presencia y poder de Dios. El lugar estaba solemne, aunque glorioso". Sin embargo, en 1888, haciendo memoria, Morse data su ordenación al "ministerio" en el verano de 1853.[21]

Algunos han especulado que la ordenación de 1851 puede haberle permitido a Morse funcionar solamente en la administración de la cena del Señor como precursor de lo que llegó a conocerse como anciano de iglesia local, mientras que la ordenación posterior fue para el ministerio total del evangelio. Sin embargo, esa conclusión no parece correcta por lo menos por dos razones. Primero, hay otros problemas de fechas en el artículo de Morse de 1888. Eso es

bastante comprensible, dado que se trata de recuerdos de sucesos que habían tenido lugar hacía más de 35 años. Segundo, Morse recalca en el artículo de 1888 que después de su ordenación al ministerio había "recibido las evidencias más inequívocas de la aprobación de Dios". Esta observación ciertamente concuerda con el informe de la ordenación de Morse de 1851, según el cual "el Espíritu Santo testificó por el don de lenguas, y manifestaciones solemnes de la presencia y poder de Dios".[22]

Así la ordenación de Morse de 1851 probablemente representa la primera ordenación al ministerio evangélico por los adventistas sabatistas de la cual haya registro. Pero aun si es correcta la posterior reminiscencia de Morse de que el evento tuvo lugar en el verano de 1853, la suya todavía sería la primera ordenación de la cual se tiene registros contemporáneos.

La ordenación al ministerio no se convirtió en una práctica general entre los sabatistas hasta el otoño de 1853. Al comienzo de ese año los líderes adoptaron un plan por el cual los predicadores sabatistas aprobados recibían una tarjeta "recomendándolos a la congregación del pueblo del Señor por todas partes, simplemente declarando que eran aprobados en el trabajo del ministerio del evangelio". Las tarjetas eran fechadas y firmadas por dos ministros conocidos como líderes del movimiento adventista sabatista. La que se le dio a Loughborough en enero de 1853 fue firmada por Jaime White y José Bates.[23] Por supuesto, el propósito de las tarjetas era hacer más difícil que los charlatanes medraran entre los creyentes dispersos.

Métodos de ordenación

Como se señaló en la sección anterior, la ordenación de los pastores no encontró un lugar significativo en las filas sabatistas hasta el otoño de 1853. En ese punto comenzamos a encontrar mención frecuente de tales programas. Parecen haber sido más bien sencillos y directos. Sus componentes pueden estudiarse en los informes de la *Review*. En el número del 20 de septiembre leemos: "'Pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros', apartar al hermano Lawrence para el trabajo del ministerio evangélico, para administrar las ordenanzas de la iglesia de Cristo [la Santa Cena], mediante la imposición de manos. La iglesia estuvo de total acuerdo en este asunto. Esperamos que nuestro querido hermano, pueda dedicarse totalmente al estudio y a la predicación de la palabra".[24]

Dos meses más tarde Jaime White informó que a J. N. Andrews, A. S. Hutchins y C. W. Sperry se los separó "para el trabajo del ministerio (para que pudieran sentirse libres de administrar las ordenanzas de la iglesia de Dios) por la oración y la imposición de manos". Durante el servicio, el "Espíritu Santo cayó sobre nosotros. Allí inclinados delante de Dios, lloramos y nos regocijamos juntos". El mismo artículo dice que E. P. Butler, Elon Everts y Josiah Hart también fueron ordenados. "Mientras estábamos ocupados en este deber muy solemne, la presencia del Señor se manifestó de verdad. Nunca presenciamos un momento más precioso y conmovedor. La misma atmósfera a nuestro alrededor parecía tan agradable como el cielo. ¡Cuán animador para el cristiano es *saber* que sus más honestos esfuerzos por cumplir sus obligaciones son reconocidos y bendecidos por el cielo!"[25]

La forma de ordenación no varió en ese primer período. Así leemos en 1861 que "al cierre de esta reunión, se ordenó al hermano D. T. Bourdeau mediante la oración y la imposición de las manos de los hermanos predicadores presentes. El Espíritu Santo descendió suave y poderosamente sobre nosotros, aprobando manifiestamente este importante y solemne paso".[26]

Los elementos claves del servicio de ordenación en estos informes y muchos otros mencionados por la *Review* eran la oración y la imposición de manos por los demás pastores. Por lo

tanto, no había nada diferente en el programa de ordenación de los adventistas sabatistas. Estaban bastante en armonía con las prácticas de las iglesias evangélicas de su tiempo.

Un punto que probablemente resalta en las mentes de quienes hoy leen acerca de estos programas de ordenación es la mención casi universal de la presencia del Espíritu Santo. Dicha presencia se sintió en diferentes formas, desde el don de lenguas en la ordenación de Morse hasta el dulce "derretimiento" experimentado en la ordenación de E. P. Butler, pero casi siempre era mencionada específicamente. Esa experiencia también se la compartía con otras denominaciones. El dulce "derretimiento" era una frase especialmente usada por los metodistas en sus encuentros con la presencia de Dios. Otra práctica de los sabatistas compartida con los metodistas era el período de noviciado ministerial antes que se ordenara a una persona.[27]

En 1853 también se vio la primera ordenación de diáconos informada por los sabatistas. En diciembre se apartó a dos hombres "mediante la oración y la imposición de las manos" como oficiales locales de las iglesias en Fairhaven y Dartmouth, Massachusetts. La razón dada para su selección fue que los ministros tenían que viajar y en consecuencia no había nadie que administrara la Cena del Señor. Las congregaciones respectivas creían que tal acción estaba en armonía con el "orden del evangelio".[28]

Por lo tanto, para fines de 1853 los sabatistas tenían dos niveles de ordenación: los predicadores itinerantes que realizaban la tarea de evangelistas y administraban la Santa Cena cuandoquiera estaban presentes, y los diáconos que parecen haber sido los únicos oficiales de la iglesia local en ese primer período. Pareciera que cada iglesia tenía un diácono ordenado por los pastores. Los sabatistas no tenían pastores de iglesia como los conocemos hoy. Más bien, los predicadores eran ancianos itinerantes, más semejantes a los pastores de los circuitos metodistas, con la excepción que no había circuitos ni coordinación de la labor de los pastores en este período de la historia sabatista adventista. En ausencia del pastor, lo cual ocurría con gran frecuencia, el diácono estaba a cargo de la congregación local, combinando las funciones tanto del anciano como la del diácono. La ordenación de los diáconos fue confirmada repetidamente por el Espíritu Santo, tal como la de los ministros.[29]

La clarificación de roles entre los sabatistas ordenados

Por enero de 1855 se levantaron cuestionamientos sobre una segunda categoría de oficiales ordenados por las iglesias locales. Así John Byington expresa sus dudas al editor de la *Review* si tanto "ancianos como diáconos deben ser designados en cada iglesia" con suficiente número de miembros para usar sus talentos. Jaime White le contestó haciendo referencia a Hch 14:21-23, donde se relata que los "apóstoles que predicaban el evangelio, retornaron y exhortaron y confirmaron los ánimos de los discípulos y ordenaron ancianos en cada iglesia".[30]

Dos semanas antes, J. B. Frisbie había señalado que había "dos clases de ancianos predicadores en las iglesias" cuando Pablo le había escrito a Timoteo. La clase que incluía a Pablo, Silas, Timoteo y Tito "tenían el cuidado de todas las iglesias como ancianos itinerantes o evangélicos... Otra clase, la de los ancianos locales... tenían el cuidado pastoral y la vigilancia de una iglesia". Este modo de ver dos niveles en la dirección de la iglesia se convirtió en la posición aceptada entre los adventistas sabatistas.[31]

Pocos meses después de esas discusiones comenzamos a hallar un aumento en las menciones de ordenación de ancianos. Así leemos en la *Review* del 27 de diciembre de 1855 que "se propuso tomar en consideración lo adecuado de establecer un mayor orden en las iglesias del centro de Nueva York. Entonces se escogió a los hermanos Hiram Edson y David Arnold, y

luego se los apartó por medio de la oración y la imposición de las manos, para que actuasen como ancianos en la iglesia".[32]

En su artículo de enero de 1855, Frisbie expone la manera de ver las obligaciones de los ancianos y de los diáconos que habría de ser aceptada por los sabatistas. "Los puestos de anciano y diácono —escribió—, son diferentes el uno del otro. Uno tiene que cuidar de lo espiritual, el otro de los asuntos temporales de la iglesia".[33]

Al año siguiente Frisbie levantó el tema de la posición de diaconisa. Citó en el proceso el *Comentario de Adam Clarke* que señalaba que estos diáconos femeninos eran también "*ordenadas* para su oficio, por la imposición de las manos del obispo".[34] En este asunto los sabatistas no acataron las presentaciones de Frisbie sobre el orden de la iglesia.

Un último asunto que se debía resolver tenía que ver con la división de la responsabilidad en el dominio espiritual entre el pastor o anciano itinerante y el anciano local. Pareciera que a fines de la década de 1850, en muchos casos sus obligaciones se superponían. Así Elena de White no sólo habló de "los ancianos locales y de los itinerantes", sino que mencionó que los ancianos locales tenían la responsabilidad en ausencia de los ministros (itinerantes) "de administrar el bautismo si fuera necesario, o atender a las ordenanzas de la casa del Señor". Ambos grupos de ancianos habían sido "designados por la iglesia y por el Señor para cuidar de la iglesia, para reprobar, exhortar y reprochar lo desarreglado y confortar al vacilante". La forma de arreglar la superposición de obligaciones de los ancianos locales e itinerantes, como lo entendía Elena de White, fue la que se aceptó oficialmente en la asamblea organizadora de la Asociación de Michigan en octubre de 1861.[35] Ancianos y diáconos eran a menudo ordenados en el mismo servicio. Especialmente esto fue cierto cuando se establecieron nuevas iglesias.[36]

La ordenación y la organización de la denominación

El 5 y 6 de octubre de 1861 las iglesias de Michigan se unieron y formaron la Asociación de Michigan de los Adventistas del Séptimo Día. Para entonces el proceso y significado de la ordenación había sido bastante bien elaborado por la joven iglesia. Las asambleas organizadoras confirmaron y no inventaron sobre el tema. La función más importante de la organización formal sobre la ordenación fue la de declarar como posición oficial muchos acuerdos tomados previamente. En aquella reunión se tomaron algunas decisiones significativas con respecto a la ordenación: (1) Los pastores reconocidos por la asociación tenían el deber de ordenar oficiales locales para las iglesias. (2) Los que tenían un rango más elevado (en la secuencia de pastor, anciano, diácono) podían realizar las funciones de oficiales de rango inferior, pero los de rango inferior no podían realizar las funciones de los oficiales de rango superior a menos que se los ordenara para un rango superior. (3) Las iglesias locales asumirían la responsabilidad de otorgar cartas de recomendación a los ministros itinerantes que pertenecían a sus congregaciones, para que "las iglesias en distintos lugares no se vieran obligadas a aceptar a falsos hermanos en su medio, a los cuales no conocían".[37]

La asamblea organizadora también votó que se les otorgara a los pastores tanto certificados de ordenación como credenciales firmadas por los oficiales de la asociación. Tales credenciales, habrían de renovarse anualmente. Aparentemente el tema de los falsos predicadores que se infiltraban en las iglesias era todavía un verdadero problema para las congregaciones sabatistas.[38]

En los meses posteriores a la organización, Jaime White no trepidó en exaltar los beneficios de la organización y credencialización ante quienes aún resistían la organización. Tenemos una asociación establecida —proclamaba en la *Review* de septiembre de 1862— desde la cual nuestros predicadores reciben credenciales que deben ser renovadas anualmente, y ante la

cual son responsables. Esto salva a nuestros hermanos de los impostores, y de ser divididos por los predicadores que se han llamado a sí mismos, que mascan tabaco y que odian los dones".[39]

La asamblea anual de 1862 de la Asociación de Michigan adoptó varias resoluciones que afectarían el trabajo de los ministros ordenados. Primero, dio un paso gigantesco cuando decidió que la asociación designaría el campo de trabajo de los ministros. Anteriormente, cada ministro iba donde creía que podía ser necesario. Como resultado que algunas iglesias eran permanentemente olvidadas mientras otras tenían a veces exceso de liderazgo. Segundo, en las asambleas anuales los ministros informarían de sus tareas durante cada una de las semanas del año. Y tercero, los pastores ordenados que entraran a la fe adventista provenientes de otras denominaciones, ya no realizarían automáticamente funciones ministeriales en las congregaciones adventistas. Tales pastores tendrían que "demostrar haber sido llamados a predicar el mensaje, y ser ordenados entre nosotros". Esa postura fue un cambio radical de la que habían sostenido desde el comienzo los sabatistas.[40]

El 21 de mayo de 1863, la Asociación de Michigan y otras seis asociaciones estatales se organizaron como Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día. Esta extensión de estructura organizacional no realizó cambio alguno en cuanto a la ordenación o al papel de los pastores. Lo que se había desarrollado a lo largo de las décadas previas y había sido institucionalizado por la Asociación de Michigan, se convirtió en el modelo de todas las asociaciones afiliadas a la Asociación General.[41]

Observaciones finales

Entre 1844 y 1863, el grupo que más tarde llegó a ser la Iglesia Adventista del Séptimo Día progresó de una posición radicalmente antiorganizacional a otra de organización por asociación, que pudiera guiar la creciente obra de la iglesia. En primer plano de la necesidad de organizar estaba la necesidad de certificar a los ministros que eran fieles al mensaje sabatista. Esa necesidad se satisfizo tanto por medio de la ordenación como mediante la emisión de certificados de ordenación.

El pensamiento sabatista sobre la ordenación fue más bien pragmático y ecléctico que construido sobre una teología razonada de la ordenación. Sin embargo, los líderes del movimiento se preocuparon por justificar sus prácticas a partir de la Biblia. El propósito de la ordenación era servir a la misión de la iglesia. El enfoque pragmático de los sabatistas era generalmente satisfactorio para sus propósitos, pero dejó algunas ambigüedades en el adventismo, tales como el uso más bien confuso (al menos en algunos países) del término "anciano" (*elder*) tanto para los pastores como para los oficiales locales. Por otro lado, los adventistas sabatistas parecieran haber estado en armonía con las prácticas de ordenación de las demás iglesias evangélicas de sus días.

Los sabatistas deben haber tenido alguna idea subyacente de sucesión apostólica, dado que los que realizaban las ordenaciones iniciales eran quienes ya habían sido ordenados en otras denominaciones protestantes. Otro punto de interés es que en 1861, la recién organizada Iglesia Adventista del Séptimo Día tenía tres formas de otorgamiento de credencial a sus pastores: (1) una carta de recomendación de la congregación a la cual pertenecían, (2) credenciales de su asociación local, y (3) un certificado de ordenación. Ese triple sistema sería finalmente reemplazado por el sistema de reconocimiento doble practicado hoy: certificados de ordenación más las credenciales de las asociaciones.

Para 1863 la Iglesia Adventista del Séptimo Día tenía sus ideas y su práctica de la ordenación firmemente establecidas. Con excepción de los ancianos itinerantes que se

convirtieron en pastores fijos en los comienzos del siglo XX, no ha cambiado mucho la manera como los ministros son elegidos y se les otorga las credenciales o son designados para sus campos de labor. En breve, el sistema de ordenación establecido a fines de la década de 1850 y comienzos de la siguiente, parece haber que funcionado satisfactoriamente para la misión de la iglesia. De esa manera, hasta recientemente, no hubo movimientos pro cambios o cuestionamientos de la forma como las cosas se estaban haciendo. Dicho de otra forma, la ordenación fue algo que los adventistas hicieron, no algo a lo cual dedicaron mucho razonamiento especulativo. Todo eso cambiaría en las décadas de 1970 y 1980, cuando las mujeres comenzaron a ocupar puestos pastorales para los cuales los varones eran ordenados. Ese estímulo ha forzado a la Iglesia Adventista a dar una nueva mirada a una vieja práctica.

Referencias

1. Charles Fitch, "Come Out of Her, My People" (Rochester, NY: J. V. Himes, 1843), 9-11,16, citado en George R. Knight, ed., *1844 and the Rise of Sabbatarian Adventism* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1994), 87-99; George R. Knight, *Millennial Fever and the End of the World: A Study of Millerite Adventism* (Boise, ID: Pacific Press, 1993), 141-158.

2. David Tallmadge Arthur, "'Come out of Babylon': A Study of Millerite Separatism and Denominationalism, 1840-1865" (tesis doctoral, University of Rochester, 1970).

3. George Storrs, "Come out of Her My People", *Midnight Cry*, 15 de febrero de 1844, 238.

4. Clyde E. Hewitt, *Midnight and Morning: An Account of the Adventist Awakening and the Founding of the Advent Christian Denomination,1831-1860* (Charlotte, NC: Venture, 1983), 264-287; Knight, *Millenial Fever*, 245-342; Arthur, "'Come out of Babylon'".

5. Véase J. N. Loughborough, *The Church: Its Organization, Order and Discipline* (Washington, DC: Review and Herald, 1906), 85-90, 101.

6. [James White], "Gospel Order", *RH*, 6 de diciembre de 1853, 173. Cf. [James White], "Church Order", *RH,* 23 de enero de 1855, 164. Una descripción detallada de la contribución de White al desarrollo organizacional de los Adventistas del Séptimo Día, véase Andrew G. Mustard, *James White and SDA Organization: Historical Development, 1844-1881* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987).

7. Ellen G. White, *Supplement to the Experience and Views of Ellen G. White* (Rochester, NY: James White, 1854), 15; Arthur L. White, *Ellen G. White: The Early Years, 1827-1862* (Washington, DC: Review and Herald, 1985), 286.

8. E. G. White, *Supplement,* 15-18; J. White, "Church Order", *RH*, 23 de enero de 1855, 164.

9. E. G. White, *Supplement,* 18, 19.

10. Ibíd., 19.

11. Ibíd.

12. [James White], "Gospel Order", *RH,* 20 de diciembre de 1853, 188.

13. J. B. Frisbie, "Church Order", *RH*, 19 de junio de 1856, 62-63; 26 de junio de 1856, 70-71.

14. R. F. Cotttrell, "What Are the Duties of Church Officers?" *RH*, 2 de octubre de 1856, 173.

15. [James White], "Gospel Order", *RH,* 20 de diciembre de 1853, 189.

16. Ibíd. Cf. [James White], "Eastern Tour", *RH*, 15 de noviembre de 1853, 149.

17. [James White], "Gospel Order", *RH*, 20 de diciembre de 1853, 189.

18. James White, *Life Incidents* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Assn., 1868), 104; Arthur Whitefield Spalding, *Origins and History of Seventh-day Adventists* (Washington, DC: Review and Herald, 1961), 1:295.

19. [James White], "The Rise and Progress of Adventism", *RH,* 29 de mayo de 1856, 43; Joseph Bates y Uriah Smith, "Business Proceedings of the Michigan State Conference", *RH,* 14 de octubre de 1862, 157.

20. J. N. Loughborough, *Miracles in My Life: Autobiography of Adventist Pioneer J. N. Loughborough,* ed. Adriel Chilson (Payson, AZ: Leaves-of-Autumn Books, 1987), 39; *Seventh-day Adventist Encyclopedia,* 2a ed. rev. (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996), 1: 960-961.

21. F. M. Shimper, "Dear Bro. White", *RH*, 19 de agosto de 1851, 15; Washington Morse, "Items of Advent Experience During the Past Fifty Years, No. 4", *RH,* 16 de octubre de 1888, 643.

22. *SDA Encyclopedia*, 2:254; Morse, 643; Schimper, 15.

23. Loughborough, *The Church*, 101.

24. James White, "EasternTour", *RH*, 20 de septiembre de 1853, 85.

25. [James White], "Eastern Tour", *RH*, 15 de noviembre de 1853, 148.

26. A. S. Hutchins, "Report of Meetings", *RH*, 25 de junio de 1861, 40.

27. Shimper, 15; [James White], "Eastern Tour", *RH*, 15 de noviembre de 1853, 148; Matthew Simpson, ed., *Cyclopaedia of Methodism* (Philadelphia: Everts and Stewart, 1876), 682.

28. H. S. Gurney, "From Bro. Gurney", *RH*, 27 de diciembre de 1853, 199.

29. Por ejemplo, véase ibíd.; y S. B. Whitney, "From Bro. Whitney", *RH*, 20 de mayo de 1862, 199.

30. [James White], "Church Order", *RH,* 23 de enero de 1855, 164.

31. J. B. Frisbie, "Church Order", *RH*, 9 de enero de 1855, 155; R. F. Cottrell, "What Are the Duties of Church Officers?" *RH*, 2 de octubre de 1856, 173.

32. J. N. Loughborough, "Oswego Conference", *RH*, 27 de diciembre de 1855, 101. Algunos han cuestionado si este pasaje se refería a la ordenación al ancianato local o al pastorado. (Véase *SDA Encyclopedia*, 1:494.) Varias razones indican que se refiere a la primera. En principio, el año es correcto. El año cuando se discutió por primera vez el tema de los ancianos locales fue 1855. Antes de esto no encontramos a nadie ordenado como anciano, y ninguna discusión sobre el tema. Pero desde 1855 en adelante se encuentran discusiones acerca de las diferencias en las tareas de los ancianos y diáconos y ancianos y pastores. Además de eso, encontramos informes regulares de la ordenación de ancianos locales. En segundo lugar, invariablemente, tanto antes como después de 1855, se hace referencia a los que habían sido ordenados como ordenados al "ministerio" o al "ministerio evangélico", no como ancianos. En tercer lugar, el contexto del pasaje se presta para la interpretación del anciano local.

33. J. B. Frisbie, "Church Order", *RH*, 9 de enero de 1855, 155. Cf. J. B. Frisbie, "Deacons", *RH*, 31 de julio de 1856, 102; R. F. Cottrell, "What Are the Duties of Church Officers?" *RH,* 2 de octubre de 1856, 173.

34. J. B. Frisbie, "Deacons", *RH*, 31 de julio de 1856, 102.

35. E. G. White a los hermanos Scott, 6 de julio de 1863; E. G. White al hermano B., sin fecha (B-20-1859); E. G. White, MS 1, 1859; J. N. Loughborough y otros, "Conference Address", *RH*, 15 de octubre de 1861, 157.

36. Por ejemplo véase R. F. Cottrell, "A Short Tour Among the Saints", *RH*, 25 de noviembre de 1858, 4; Wm. S. Ingraham, "From Bro. Ingraham", *RH*, 27 de octubre de 1859, 184; Jn. Bostwick, "Conference in Lynxville, Wis.", *RH,* 19 de junio de 1860, 37; James White, "Western Tour", *RH*, 6 de noviembre de 1860, 196.

37. J. N. Loughborough y otros, "Conference Address", *RH*, 15 de octubre de 1861, 156-157.

38. Joseph Bates y Uriah Smith, "Doings of the Battle Creek Conference, Oct. 5 & 6, 1861", *RH*, 8 de octubre de 1861, 148.

39. James White, "Organization", *RH,* 30 de septiembre de 1862, 140.

40. Joseph Bates y Uriah Smith, "Business Proceedings of the Michigan State Conference", *RH*, 14 de octubre de 1862, 157.

41. "Report of General Conference of Seventh-day Adventists", *RH*, 26 de mayo de 1863, 204-206.

CAPÍTULO 6

LA ORDENACIÓN EN LOS ESCRITOS DE ELENA G. DE WHITE

J. H. DENIS FORTIN

Bajo la protección de los árboles en la ladera de un cerro, no muy lejos del Mar de Galilea, Jesús reunió en privado a sus doce apóstoles. Deseaba enseñarles en el santuario de la naturaleza, lejos de la confusión y del ruido. En este marco de belleza natural se dio el primer paso en la organización de la iglesia.[1] "Cuando Jesús hubo dado su instrucción a los discípulos —escribe Elena de White— congregó al pequeño grupo a su derredor, 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".[2]

La sencillez de ese primer servicio de ordenación fue asombrosa, dado su impacto sobre el futuro de la proclamación evangélica. No hay un templo costoso, ni ritos deslumbrantes, ni asiste ningún invitado destacado. El orden de la ceremonia es directo y sin adornos.

Aunque la ceremonia de ordenación, tal como se realiza en la Iglesia Adventista del Séptimo Día, ha conservado algo de la sencillez de ese primer servicio, el tema de la ordenación se ha tornado mucho más complejo. Durante unos cuantos años la Iglesia Adventista del Séptimo Día ha discutido la posibilidad de ordenar a mujeres al ministerio evangélico. En el transcurso de numerosas conversaciones y debates, me ha parecido que gran parte de la confusión en nuestras discusiones surge de la vaga comprensión de lo que es la ordenación. De allí la necesidad de elaborar una teología adventista de la ordenación.

Como parte de nuestra construcción de una teología tal, tenemos que dirigirnos a los escritos de Elena G. de White. Ya que afirmamos el papel profético y la autoridad doctrinal de Elena White, creemos que su comprensión de lo que significa la ordenación nos puede ayudar a aclarar nuestra teología. Con este fin formulamos algunas preguntas: ¿Cómo define Elena de White la ordenación? ¿Qué dice ella acerca de los requisitos para la ordenación? ¿Cuál es el contexto teológico dentro del cual ella trata la ordenación? ¿Está conectada con la autoridad de la iglesia? Y, ¿quién decide quién debe ser ordenado?

Mi propósito en este capítulo es estudiar los escritos de Elena G. de White sobre el tema de la ordenación para llegar a algunas conclusiones en cuanto a lo que significaba la ordenación para ella. Ya que la ordenación ha sido tradicionalmente parte de la doctrina de la iglesia, consideraremos sus pensamientos sobre la ordenación en el contexto de su comprensión global de lo que es la iglesia y cómo funciona.

La iglesia como representante de Dios en la tierra

Una de las ideas teológicas básicas de Elena G. de White acerca de la iglesia es que ella representa a Dios en la tierra.[3] Dentro del contexto del tema del gran conflicto, los cristianos y la iglesia son instrumentos utilizados por Dios para testificar ante el universo que él es un Dios de amor, misericordia y justicia.[4] "Dios ha hecho de su iglesia en la tierra un canal de luz, y por su medio comunica sus propósitos y su voluntad".[5] En ese contexto, sus comentarios dan énfasis a las funciones prácticas de la iglesia, su papel y propósito, más que a sus aspectos ontológicos.

Aunque los pastores ordenados, como siervos de Dios y de la iglesia, deben actuar como representantes de Dios en la tierra,[6] no son los únicos. Cada cristiano tiene un papel que jugar dentro del gran conflicto y es un representante de Cristo.[7]

El sacerdocio de todos los creyentes

En el Antiguo Testamento sólo ciertos hombres ordenados para el sacerdocio podían ministrar dentro del santuario terrenal;[8] sin embargo, Elena de White creía que ahora a nadie se le impide servir a Dios, aunque no sea sacerdote o pastor ordenado. En sus escritos ella indicó que todos los cristianos, sin importar su profesión, son siervos de Dios. A pesar de que en sus escritos publicados ella nunca los llama "sacerdotes", afirmaba claramente el concepto protestante del sacerdocio de todos los creyentes.

Dos pasajes de las Escrituras son preeminentes en su comprensión de este concepto. El primero es 1 P 2:9: "Pero 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".[9] El segundo es Jn 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 pidáis al Padre en mi nombre, él os lo dé". Muchas veces ella se refirió a esos pasajes o los citó en parte para apoyar el servicio cristiano dedicado y para insistir en que todos los cristianos son llamados o comisionados por Dios para servirle.[10]

Este concepto del sacerdocio de todos los creyentes es fundamental para su comprensión del servicio cristiano y de la ordenación. A lo largo de su ministerio, Elena de White repetidamente apeló a los miembros de iglesia a consagrarse de corazón al servicio cristiano. Ella sostenía que es un error fatal creer que sólo los pastores ordenados son obreros para Dios y en depender sólo de ellos para cumplir la misión de la iglesia.[11] Ella declaró que: "Todos los que han recibido a Cristo son ordenados para trabajar por la salvación de sus semejantes".[12] "Los dirigentes de la iglesia de Dios —agrega— han de comprender que la comisión del Salvador corresponde 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 manos".[13] De ese modo, cada cristiano es un ministro para Dios.[14]

Por lo tanto, cada cristiano está ordenado por Cristo. Ella preguntó enfáticamente: "¿Has probado los poderes del mundo futuro? ¿Has estado comiendo la carne y bebiendo la sangre del Hijo de Dios? Entonces, *aunque no hayas sido ordenado por la imposición de manos de ministros, Cristo ha impuesto sus manos sobre ti* y ha dicho: 'Tú eres Mi testigo'".[15] Por eso, dijo ella, "Muchas almas serán salvadas por el trabajo de hombres que acudieron a Jesús por su ordenación y órdenes".[16]

Por lo tanto, la ordenación de la iglesia no es requisito previo para servir a Dios, porque es el Espíritu Santo el que da capacidad para el servicio a los cristianos que están dispuestos a servir con fe.[17] La humildad y la mansedumbre son rasgos de carácter que Dios busca en sus

siervos a fin de capacitarlos para el ministerio; éstos son más necesarios que la elocuencia o la educación.[18] De hecho, como en el caso de Pablo y Bernabé, la ordenación de lo alto precede a la ordenación por la iglesia.[19]

Creo que así es también cómo entendía ella su propio llamado al ministerio. Aunque la Iglesia Adventista del Séptimo Día nunca le concedió la ordenación ministerial, ella creía que Dios mismo la había ordenado al ministerio profético. En sus últimos años, al recordar 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 realicé mis primeras labores por la causa de la verdad presente".[20]

De estos pasajes podemos sacar algunas conclusiones iniciales con respecto a las ideas fundamentales de Elena de White sobre la ordenación. En primer lugar, el concepto de Elena de White sobre el sacerdocio de todos los creyentes es el requisito fundamental para el servicio cristiano; cada cristiano es intrínsecamente un sacerdote para Dios. En segundo lugar, en un sentido espiritual, cada cristiano es ordenado por Dios a este sacerdocio. En tercer lugar, la ordenación de la iglesia no es un requisito para servir a Dios.

El significado de "ordenar" en los escritos de Elena G.de White

Antes de seguir más adelante en el tratamiento del tema, debemos explorar qué quería decir Elena de White con el verbo "ordenar". En sus escritos publicados, ese verbo aparece unas mil veces en sus diferentes formas. Aunque se puede referir al rito cristiano de nombrar a un cargo eclesiástico por medio de la ceremonia de la imposición de manos, "ordenar" no siempre se refiere a esta ceremonia. El significado básico de la palabra es "poner en orden u organizar". El verbo también puede significar "mandar o decretar". Estas diferentes connotaciones del verbo aparecen en los escritos de Elena de White.

Cuando ella se refiere a Jn 15:16, como se citó anteriormente, para apoyar un servicio cristiano dedicado de parte de todos los creyentes, el verbo "ordenar" no parece referirse a la ceremonia de imposición de manos, sino al contrario tiene el significado de dictado o mandato. Dios decreta o manda que los cristianos deben llevar mucho fruto.

Al comienzo del capítulo "Un ministerio consagrado", en *Los hechos de los apóstoles*, Elena de White afirma que la "gran Cabeza de la iglesia dirige su obra mediante hombres ordenados por Dios para que actúen como sus representantes".[21] Aunque en ese capítulo es claro que ella se refiere a la obra y la influencia del pastor ordenado, en ninguna parte del capítulo habla específicamente de la ordenación, sólo usa aquí el verbo "ordenar" para referirse al nombramiento de algunas personas por parte de Dios como sus instrumentos. El uso que ella hace del verbo puede incluir también la ordenación espiritual ya mencionada. Su intención puede ser la de enfatizar que en última instancia la ordenación de un ministro no es de los hombres sino que proviene de Dios mismo. Las mismas connotaciones están presentes en su declaración sobre su propio llamado al ministerio profético: "el Señor me ordenó como su mensajera". Aquí el verbo "ordenó" tiene un significado primario de "nombró para el cargo", pero también sugiere un significado secundario: Dios mismo la ordenó o le impuso las manos. De sus comentarios con respecto al concepto del sacerdocio de todos los creyentes, saco como conclusión que, subyacente al uso que hace Elena de White del verbo "ordenar", está la idea de que Dios es el que ordena o nombra a una persona a ser su siervo y, por consiguiente, también es Dios quien impone sus manos espiritualmente sobre este siervo.[22]

Dadas estas diferentes connotaciones, he limitado mi estudio de sus escritos sobre la ordenación a referencias donde ella usó el verbo claramente en el contexto de una ceremonia de imposición de manos, de una ordenación espiritual por Dios, o de la obra de un pastor ordenado.

La organización eclesiástica y la ordenación

Se puede formular la pregunta: Si todos los cristianos son sacerdotes y ministros de Dios, ordenados por Dios para servirle, ¿por qué la iglesia ordena a oficiales? Una mirada a cómo Elena G. de White percibió el desarrollo de la organización de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, o el "orden evangélico", como se lo llamaba entonces, proveerá algunas respuestas a esa importante pregunta e iluminará la interpretación de lo que dijo ella sobre la ordenación. Dentro del contexto de la iglesia, la ordenación está estrechamente relacionada con la organización de la iglesia. Para ella, la ordenación de diáconos y ancianos en el Nuevo Testamento y la ordenación de pastores en el Movimiento Adventista inicial fueron soluciones, provistas bajo la conducción del Espíritu Santo, para serios momentos de crisis. Aun cuando las estructuras eclesiásticas primitivas y elementales (o la falta de las mismas) de ambos movimientos no hacían provisión para nuevos ministerios ordenados, ella creía que estas estructuras eran adaptables y permitían la creación de nuevos ministerios (como en el caso de los siete de Hechos 6). Por lo tanto, las ordenaciones al ministerio de la iglesia del Nuevo Testamento y del Movimiento Adventista inicial demuestran los principios organizacionales de armonía, orden y adaptabilidad.

Armonía y orden

Enseguida después del chasco millerita, el pequeño rebaño de adventistas sabatistas enfrentó muchos puntos de vista divergentes que amenazaron su supervivencia. En una visión relatada en su *Supplement to "Experience and Views"* de 1854, Elena de White preguntó a un ángel cómo se podría lograr la armonía dentro de las filas de este nuevo grupo inexperto y cómo se podría rechazar al enemigo con sus errores. El ángel indicó que la solución estaba en la Palabra de Dios y el orden evangélico. Estos traerían a la iglesia a la unidad de la fe y protegerían a los miembros de los falsos maestros. Pero, ¿cómo harían esto los adventistas primitivos si carecían de toda organización eclesiástica? La Escritura tenía la respuesta: debían seguir el ejemplo de la iglesia cristiana primitiva.[23]

> Vi que en el tiempo de los apóstoles la iglesia estaba en peligro de ser engañada y explotada por los falsos maestros. Por lo tanto los hermanos eligieron a hombres que habían dado buenas pruebas de que eran capaces de gobernar bien en su propia casa y preservar el orden en sus propias familias, y que fuesen capaces de iluminar a los que estaban en tinieblas.[24]

De esta manera, tal como la iglesia primitiva y los apóstoles habían elegido a hombres idóneos para servir como líderes y les impusieron las manos, así debía proceder la incipiente Iglesia Adventista. La solución para las enseñanzas falsas y la anarquía era la ordenación de hombres capaces que supervisarían y cuidarían el interés del pueblo.[25] Basándose en la experiencia de la iglesia primitiva, y en medio de la desorganización y la falta de estructura, ella indicó a los hermanos que Dios deseaba que su pueblo siguiera el modelo del Nuevo Testamento de ordenar a sus primeros ministros. Los adventistas debían elegir hombres e "imponer las manos y ponerlos aparte para que se dediquen por completo a su obra. Este acto 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".[26] Entonces se preservaría la armonía y el orden en el Movimiento Adventista por medio de la ordenación de ministros.

Adaptabilidad

También basándose en este modelo bíblico para la ordenación de los oficiales de iglesia, Elena de White enunció con claridad la necesidad de que la estructura de la iglesia fuera adaptable y que estuviera al servicio de sus miembros.

En *Los hechos de los apóstoles* ella menciona que hubo un momento de crisis en la iglesia del Nuevo Testamento, cuando surgió la murmuración entre los cristianos de origen griego al ver que sus viudas eran desatendidas en la distribución diaria de alimentos (véase Hch 6:1-6). Como el rápido crecimiento de la feligresía trajo cargas cada vez más pesadas sobre los que estaban a cargo,

> Ningún hombre, ni grupo de hombres, podría continuar llevando solo esas responsabilidades, sin poner en peligro la futura prosperidad de la iglesia. Había necesidad de una distribución adicional de las responsabilidades que habían sido llevadas tan fielmente por unos pocos durante los primeros días de la iglesia. Los apóstoles debían dar ahora un paso importante en el *perfeccionamiento del orden evangélico* en la iglesia, poniendo sobre otros algunas de las cargas llevadas hasta ahora por ellos.[27]

Este "perfeccionamiento del orden evangélico" fue llevado a cabo cuando "los apóstoles... inspirados por el Espíritu Santo, expusieron un plan para la mejor organización de todas las fuerzas vivas de la iglesia".[28] Ellos juntaron a todos los discípulos, explicaron la situación, y luego sugirieron que se eligieran siete hombres para dirigir la distribución diaria de alimento. Esta propuesta agradó a toda la asamblea. Eligieron a los siete y los presentaron a los apóstoles, quienes a su vez los ordenaron a su nuevo ministerio.[29]

Acerca de este servicio, Elena de White entiende que

> La organización de la iglesia de Jerusalén debía servir de modelo para la organización de las iglesias que se fundaran en muchos otros puntos donde los mensajeros de la verdad trabajasen para ganar conversos al evangelio... Más adelante en la historia de la iglesia primitiva, una vez constituidos en iglesias muchos grupos de creyentes en diversas partes del mundo, *se perfeccionó aún más la organización* a fin de mantener el orden y la acción concertada.[30]

Su descripción de los eventos indica que se hacían cambios en la estructura de organización de la iglesia (como la institución de un nuevo ministerio ordenado), cuando los líderes se daban cuenta de nuevas necesidades. En cierto sentido, eso significaba el "perfeccionamiento" de la estructura que los apóstoles habían heredado de Jesús; también significaba que la estructura de la iglesia primitiva no había alcanzado una rigidez estática. La organización primitiva podía "perfeccionarse" si, por medio de la dirección del Espíritu Santo, los miembros y los líderes pensaban que necesitaba una modificación. Esta comprensión de la adaptabilidad o el "perfeccionamiento" ulterior de la estructura de la iglesia, es una clave importante para entender cómo veían los primeros adventistas el desarrollo de su propio modelo de gobierno de la iglesia.

Durante el período de 1854-1860, mientras ocurrían discusiones y controversias con respecto al establecimiento de nuestro primer sistema de organización de iglesia y aun con respecto a la elección de un nombre para ella, Jaime White concluyó que "no debemos temer al sistema que no esté en contra de la Biblia, y que está aprobado por el sentido común".[31] Puede

parecer difícil entender este comentario de parte de un líder de un movimiento que se identificaba solamente con la Escritura. Aun así, Andrew Mustard argumenta en su tesis doctoral que James White "se había apartado, quizás inconscientemente, de la idea de que los únicos principios válidos de organización eran los indicados específicamente en la Biblia, hacia el punto de vista menos restringido de que cualquier método de organización era aceptable si era efectivo, con tal que no se opusiera específicamente a la Escritura".[32] De ese modo algunos de nuestros pioneros llegaron a la conclusión, sobre la base del ejemplo del Nuevo Testamento, de que la organización de la iglesia está al servicio del pueblo de Dios en la tierra y no viceversa.[33]

Como consecuencia, con la comprensión teológica de que las estructuras de la iglesia deben reflejar orden y armonía y deben ser adaptables a nuevas necesidades, los adventistas del séptimo día han sido capaces, a través de los años, de establecer nuevos ministerios y de avanzar sólidamente y unidos en la tarea de esparcir el evangelio.[34] También podemos concluir, a partir de la comprensión de Elena de White de estos dos principios de organización, que la iglesia puede determinar, bajo la dirección del Espíritu Santo, cuáles ministerios son beneficiosos y quién debe desempeñarse como oficial en la iglesia. Así, como veremos, la ordenación de oficiales de iglesia se convierte en una función de la iglesia.

Ministerios específicos dentro de la Iglesia

Un ministerio funcional

Siendo que, según Elena G. de White, el Señor mismo instituyó el ministerio ordenado, primero con la ordenación de los doce apóstoles y más tarde al guiar a la iglesia primitiva a ordenar a diáconos y ancianos,[35] podemos suponer que aunque todos los cristianos son sacerdotes y ministros al servicio de Dios, algunos son elegidos en especial por Dios para cumplir funciones específicas dentro de la iglesia.[36] Como hemos visto, el ministerio ordenado de la Iglesia Adventista del Séptimo Día tiene un propósito ordenado por Dios.[37] Por esta razón Elena de White advirtió que los individuos ordenados para ministrar en la iglesia debían ser elegidos cuidadosamente.

Una palabra de advertencia

Elena de White creía firmemente que se debe hacer una investigación cabal antes de ordenar a una persona al ministerio, siguiendo cuidadosamente el mandato de Pablo a Timoteo: "No impongas con ligereza las manos a ninguno" (1 Ti 5:22).

> Quienes están a punto de entrar a la sagrada obra de enseñar la verdad de la Biblia al mundo deben ser examinados cuidadosamente por personas fieles y experimentadas.
>
> Luego de que éstos hayan tenido algo de experiencia, todavía hay otra obra que hacer por ellos. Deben ser presentados delante del Señor con ferviente oración para que él indique por medio de su Espíritu Santo si son aceptables para él. El apóstol dice: "No impongas con ligereza las manos a ninguno" [1 Ti 5:22]. En los días de los apóstoles los ministros de Dios no se atrevían a fiarse de su propio juicio al elegir o aceptar a hombres para tomar la solemne y sagrada posición de vocero de Dios. Ellos elegían los hombres que su juicio aceptaba, y luego los ponían delante del Señor para ver si él los aceptaría para que salieran como sus representantes. No menos que esto debería hacerse ahora.[38]

A lo largo de su ministerio, Elena de White hizo oír repetidas veces esta advertencia con respecto a la ordenación de nuevos ministros o pastores.[39] Su mayor preocupación era elevar "la

norma más alto de lo que lo hemos hecho hasta ahora al momento de elegir y ordenar a hombres para la obra sagrada de Dios".[40] La prisa en ordenar ancianos o pastores provoca serios problemas a la iglesia cuando las personas elegidas "no son aptos de ninguna manera para la obra responsable; hombres que necesitan ser convertidos, elevados, ennoblecidos y refinados antes de que puedan servir a la causa de Dios en algún cargo".[41]

Cualidades necesarias para el ministerio

Por lo tanto, las cualidades requeridas para ser ordenado son tanto espirituales como prácticas. Elena de White creía que los que tienen responsabilidades en la iglesia deben ser instruidos para la tarea.[42] Deben ser personas a las que Dios pueda enseñar y honrar con sabiduría y discernimiento, como lo hizo con Daniel. "Deben ser personas con raciocinio, hombres que lleven el sello de Dios y que progresen continuamente en santidad, en dignidad moral y en un discernimiento de su obra. Deben ser hombres de oración".[43] Los ministros y ancianos ordenados necesitan discernimiento espiritual,[44] deben desconfiar de sí mismos y trabajar con humildad.[45]

Además de estas condiciones espirituales, Elena de White consideraba a las condiciones prácticas como de igual importancia. Los ministros deben vivir la verdad que predican en el púlpito.[46] Al respecto, exhortó a que se hiciera una minuciosa investigación de la conducta del futuro pastor antes de su ordenación.

> Hay pastores que dicen que enseñan la verdad, cuyos caminos son una ofensa a Dios. Predican, pero no practican los principios de la verdad. Se debe ejercer un gran cuidado al ordenar a hombres al ministerio. Debería hacerse una investigación cabal de su experiencia. ¿Conocen la verdad y practican sus enseñanzas? ¿Tienen un carácter de buena reputación? ¿Se complacen en la frivolidad y en trivialidades, en chistes y bromas? ¿Revelan el Espíritu de Dios al orar? ¿Es santa su conversación, es intachable su conducta? Se tienen que contestar todas estas preguntas antes de imponer las manos sobre cualquier hombre para dedicarlo a la obra del ministerio.[47]

Ella también comentó sobre la práctica de la reforma pro salud como un requisito previo para el ministerio. "Ningún hombre debe ser apartado como maestro del pueblo, mientras su propia enseñanza o ejemplo contradice el testimonio que Dios ha dado a sus siervos para que lleven con respecto a la dieta; porque esto provocará confusión".[48]

Ordenación y autoridad

Si, como Elena G. de White sostenía, la Iglesia Adventista del Séptimo Día en un principio ordenaba a los pastores para protegerse de errores doctrinales, ¿tienen los pastores alguna autoridad dentro de la iglesia? Si es así, ¿de dónde proviene esta autoridad, y de qué manera se relaciona con la ordenación?

La autoridad eclesiástica

La Iglesia Católica Romana y otras iglesias episcopales creen que

> la autoridad de los apóstoles ha sido transmitida a través de la historia a los obispos de hoy por medio de la imposición de manos en la ceremonia de ordenación. De acuerdo con esta teoría, que se conoce como la teoría de la sucesión apostólica, los obispos modernos tienen la autoridad que los apóstoles tenían, autoridad que los apóstoles habían recibido a su vez de Cristo.[49]

Este punto de vista de la sucesión apostólica asocia estrechamente la ordenación con la autoridad. No hay autoridad eclesiástica sin ordenación. Además, la ordenación dentro de la sucesión apostólica confiere al receptor un poder sacramental para llevar a cabo los ritos y ceremonias de la iglesia. Sin la ordenación apropiada, el ministro no puede llevar a cabo con eficacia los sacramentos de la iglesia.

La comprensión de Elena de White del propósito de la ordenación difiere grandemente del modelo episcopal; sus comentarios más claros se encuentran en conexión con la ordenación de Pablo y Bernabé.[50] Dios había bendecido ampliamente el ministerio de los dos en Antioquía, aun cuando "ni uno ni otro había sido ordenado todavía formalmente para el ministerio evangélico".[51] Pero ellos habían alcanzado un momento en su ministerio en el cual Dios deseó confiarles la tarea de llevar el mensaje del evangelio a los gentiles. Para este propósito, y para hacer frente a los desafíos de la obra, "necesitarían todos los beneficios que pudieran obtenerse por medio de la iglesia".[52]

Aquí el concepto de Elena White sobre la ordenación sugiere una estrecha relación entre Dios y su iglesia. Como ya hemos visto, primero Dios encomienda y ordena a todos los cristianos al ministerio; luego, bajo la dirección del Espíritu Santo, la iglesia reconoce la obra de Dios por medio de la imposición de manos sobre algunos individuos escogidos. "Las circunstancias relacionadas con la separación de Pablo y Bernabé por el Espíritu Santo para una determinada clase de servicio, muestran claramente que el Señor obra por medio de instrumentos designados por él en su iglesia organizada".[53] Antes de ser enviados como misioneros, Pablo y Bernabé fueron dedicados a Dios por la iglesia de Antioquía, que en este caso se convirtió en el instrumento divino para la designación formal de los apóstoles a su misión encomendada por Dios.

De acuerdo con la descripción que Elena de White hace de este evento, la ordenación de Pablo y Bernabé cumplió con cinco propósitos correlacionados. Primero, la iglesia les confirió la autoridad completa para enseñar la verdad, realizar bautismos y organizar iglesias.[54] Segundo, previendo las dificultades y la oposición que les aguardaba, Dios quiso que la obra de ellos estuviera por encima de todo desafío, y para ello recibiera la sanción de la iglesia.[55] Tercero, la ordenación de ellos fue un reconocimiento público de que habían sido elegidos por el Espíritu Santo para una obra especial por los gentiles.[56] Cuarto, "la ceremonia de imposición de manos no añadió ninguna gracia nueva ni alguna capacidad virtual"; era la acción de la iglesia de poner su sello de aprobación sobre la obra de Dios.[57] Y quinto, las manos se impusieron sobre los apóstoles para pedir a "Dios que les concediera su bendición".[58] Así vemos que la definición de Elena de White de la ordenación es completamente pragmática: es un reconocimiento público de la designación divina y una "forma reconocida de nombramiento para un cargo designado".[59]

Volvamos a nuestra pregunta introductoria: ¿Cuál es la relación entre la ordenación y la autoridad? Para Elena de White la iglesia otorga autoridad al ministro ordenado para predicar el evangelio, y para actuar en su nombre en la organización de iglesias. Los comentarios de ella sugieren que sólo la iglesia puede autorizar a un individuo a llevar a cabo sus ritos. Por lo tanto, la iglesia concede autoridad a algunos individuos escogidos por medio de la ceremonia de la ordenación. Aquí encontramos que la imposición de manos es una ceremonia que debe servir para los propósitos de la iglesia. También es la iglesia, bajo la conducción del Espíritu Santo, la que en última instancia decide a quién se le dará autoridad por medio de la ordenación.

La autoridad divina

Nuestra comprensión de la relación entre la autoridad y la ordenación sería incompleta si sólo consideráramos la autoridad de la iglesia conferida a un ministro al momento de la ordenación. Elena de White presentó otro aspecto de la autoridad que es compartida por todos los cristianos, y en particular por los pastores ordenados. Como cristiano, un ministro ordenado posee no sólo la autoridad eclesiástica para realizar los ritos de la iglesia, sino también la autoridad *divina* para predicar el evangelio y servir como embajador de Dios. Esta autoridad divina está fundamentalmente relacionada con el sacerdocio de todos los creyentes y no con la ordenación.

Al hablar de los pastores ordenados como embajadores de Cristo en la tierra, afirma que desde "la ascensión de Cristo hasta hoy, los hombres ordenados por Dios, *que reciben su autoridad de él*, han llegado a ser maestros de la fe... Así la posición de los que trabajan con la palabra y la doctrina se torna muy importante".[60] Agrega: "El ha ordenado que debe haber una sucesión de hombres que *reciban autoridad de los primeros maestros de la fe* para que se pre-dique continuamente a Cristo y a él crucificado. El Gran Maestro ha delegado poder a sus siervos".[61]

Aunque a primera vista la frase "una sucesión de hombres que reciban autoridad de los primeros maestros de la fe" puede parecer que valida la idea de la sucesión apostólica, Elena de White no dijo que los ministros ordenados reciben su autoridad directamente de Pedro, por medio de una sucesión directa de ceremonias de imposición de manos. Antes bien, ella afirmó que la autoridad de los siervos de Dios se *recibe* de Dios y de los primeros maestros de la fe. Esta recepción de autoridad está basada en la fidelidad a la Palabra de Dios y a la verdad.

Sus comentarios en *El Deseado de todas las gentes* con respecto a la sucesión apostólica son explícitos.

> La descendencia de Abrahán no se probaba por el nombre y el linaje, sino por la semejanza del carácter. La sucesión apostólica tampoco descansa en la transmisión de la autoridad eclesiástica, sino en la relación espiritual. Una vida movida por el espíritu de los apóstoles, el creer y enseñar las verdades que ellos enseñaron: ésta es la verdadera evidencia de la sucesión apostólica. Es lo que constituye a los hombres sucesores de los primeros maestros del Evangelio.[62]

Mientras un siervo de Dios (no sólo un pastor ordenado) sea fiel a Dios y a su palabra, esta persona tiene la autoridad divina para "trabajar con la palabra y la doctrina". Esto se relaciona con lo que hemos visto respecto del sacerdocio de todos los creyentes. Esto es lo que la iglesia reconoce cuando ordena a una persona al ministerio. Por lo tanto, la autoridad de un ministro ordenado proviene de Dios y es concedida por la iglesia. El primero da autoridad para enseñar la verdad; la segunda, para actuar en nombre de la iglesia.

La diversidad de ministerios ordenados

Dentro de la perspectiva teológica que he trazado hasta aquí —que se funda en el sacerdocio de todos los creyentes y ve la estructura de la iglesia como adaptable a nuevas necesidades—, podemos entender por qué Elena G. de White permitió que la iglesia decidiera si alguna persona, aparte de los pastores, debía ser ordenada o separada mediante la imposición de las manos para otros ministerios. Ella creía firmemente que el ministerio ordenado por sí solo no era suficiente para cumplir el mandato de Dios. Creía que Dios llama a cristianos de todas las profesiones a dedicar sus vidas a su servicio.[63] Ya que la iglesia puede añadir nuevos tipos de

ministerios para satisfacer las necesidades de la gente, ella apoyó, por ejemplo, la ordenación de médicos misioneros y de mujeres en el ministerio.

Elena de White consideraba a la obra de la profesión médica como un medio efectivo para proclamar el evangelio y, por esta razón, creía que los médicos misioneros debían ser ordenados al servicio de Dios.

> 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.[64]

En este pasaje Elena de White trazó un paralelismo entre la separación del médico misionero y la del ministro del evangelio. Ella entendía que apartar en sagrada ceremonia a un médico misionero era un tipo de ordenación con la cual la iglesia reconocía las bendiciones de Dios sobre el individuo escogido y que servía como medio de fortalecer la dedicación del obrero en su servicio para Dios.

Elena de White también apoyó a las mujeres como obreras en el ministerio evangélico. En 1898, cuando estaba en Australia, ella recordó cómo Dios le había impresionado con la injusticia que se había cometido contra algunas mujeres, esposas de pastores ordenados. Esas mujeres habían sido muy activas en el ministerio evangélico, visitando familias y dando estudios bíblicos, y sin embargo no habían recibido el merecido reconocimiento ni compensación económica alguna. Ella entendía que esas mujeres eran "reconocidas por Dios como tan necesarias para la obra del ministerio como sus esposos".[65] Y, por lo tanto, de acuerdo con el sacerdocio de todos los creyentes, ella aprobaba que las mujeres trabajaran en el ministerio evangélico.[66]

En un contexto similar, ella apoyó que las mujeres en el ministerio evangélico también fueran apartadas u ordenadas.

> Las mujeres que están dispuestas a consagrar parte de su tiempo al servicio del Señor deben ser designadas para visitar a los enfermos, cuidar a los jóvenes y ministrar las necesidades de los pobres. Deben ser separadas para esta obra por medio de la oración y la imposición de manos. En algunos casos ellas necesitarán el consejo de los oficiales de iglesia o del ministro; pero si son mujeres devotas, que mantienen una conexión vital con Dios, serán un poder para bien en la iglesia. *Este es otro medio para fortalecer y edificar la iglesia. Tenemos que diversificar* [branch out] *más nuestros métodos de trabajo*.[67]

La razón básica de Elena G. de White para apoyar la ordenación de mujeres y de médicos misioneros concuerda con lo que ya hemos visto sobre la adaptabilidad de las estructuras de la iglesia para satisfacer nuevas necesidades. Bajo la conducción de Dios, la iglesia puede y debe diversificar sus métodos de trabajo, separando por medio de la ordenación a cristianos que sirvan en ministerios diferentes. Creo que lo más importante que Elena de White sugirió aquí es que Dios está guiando a la iglesia en esa dirección; que es la voluntad de Dios que la iglesia se diversifique, para ser fortalecida y edificada.

Conclusión

El concepto de Elena G. de White sobre la ordenación se entiende mejor como parte de sus ideas acerca del propósito de Dios para la iglesia y del sacerdocio de todos los creyentes.

Ella apoyaba el concepto de que todos los cristianos son ministros de Dios, ordenados por Dios (Jn 15:16) al sacerdocio de todos los creyentes (1 P 2:9) para mostrar al mundo la misericordia y el amor de Dios. Sin embargo, en la iglesia organizada algunos cristianos son designados para diferentes tipos de ministerios formales como los de pastores ordenados o administradores de iglesia. La ordenación de la iglesia, lejos de ser un sacramento que añade gracia o virtud, es un medio de reconocimiento público de la voluntad divina y del llamado de un individuo. Puesto que el pastor ordenado es el principal representante de Dios y de su iglesia, la ordenación al ministerio en la Iglesia Adventista del Séptimo Día es un asunto serio y sus ministros deben ser elegidos cuidadosamente de acuerdo con condiciones espirituales y prácticas.

Además, la comprensión teológica de Elena de White de la ordenación está relacionada con la manera cómo entendía la organización de la iglesia y como percibía la función de la iglesia como representante de Dios en la tierra. En los comienzos del desarrollo de la organización de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, ella aconsejó a los creyentes que siguieran el ejemplo de la iglesia del Nuevo Testamento y que sacaran de ahí los principios necesarios para establecer el orden evangélico apropiado. En ese contexto, la ordenación al ministerio era necesaria para mantener el orden y la armonía en la iglesia y demostraba la adaptabilidad de las estructuras de la iglesia para satisfacer las necesidades del pueblo. Así, para realizar mejor esta misión, Elena de White creyó que la iglesia necesitaba multiplicar sus métodos de evangelismo, permitiendo a cada cristiano tener una parte en la divulgación del evangelio. Bajo la conducción del Espíritu Santo, donde la iglesia lo viera necesario, debían establecerse ministerios y las personas debían ser ordenadas mediante imposición de las manos a estos ministerios. Es así como, para Elena de White, la ordenación es un medio usado por la iglesia para reconocer la voluntad de Dios para su iglesia y para cristianos individuales, tanto mujeres como hombres.

Referencias

1. Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes*, 257-258.

2. Ibíd., 263.

3. Ibíd., 258.

4. Elena G. de White, *Joyas de los testimonios*, 2:366.

5. Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles*, 134. Dos capítulos, en particular, presentan claramente su comprensión del propósito de la iglesia: “El propósito de Dios en la iglesia”, White, *Joyas de los testimonios*, 2:364-368, y “El propósito de Dios para su iglesia”, White, *Los hechos de los apóstoles*, 9-14.

6. Un buen ejemplo de esto es el capítulo: “Un ministerio consagrado”, en White, *Los hechos de los apóstoles*, 296-306.

7. El siguiente pasaje en “Preparación para la venida del Señor”, *RH*, 24 de noviembre de 1904, refleja sus pensamientos sobre esto: “Hermanos y hermanas, ¿cuánto trabajo han realizado para Dios durante el año pasado? ¿Piensan ustedes que sólo aquellos hombres que han sido ordenados como ministros evangélicos deben trabajar por la edificación de la humanidad? ¡No, no! Dios espera que cada uno que lleva el nombre de Cristo se ocupe en su obra. Puede ser que no se les hayan impuesto las manos de la ordenación, sin embargo son mensajeros de Dios. Si han probado la gracia del Señor, si conocen su poder salvador, no pueden dejar de contarle esto a otros, así como no pueden impedir que el viento sople. Tendrán una palabra en sazón para el que está cansado. Guiarán los pies de los

extraviados de vuelta al redil. Sus esfuerzos para ayudar a otros serán incansables, porque el Espíritu del Señor está obrando en ustedes".

8. Véase los comentarios de Elena G. de White sobre la rebelión de Coré, *Patriarcas y profetas*, 421.

9. Tres siglos antes de Elena de White, Martín Lutero apoyó en 1 P 2:9 su convicción de que cada cristiano es un sacerdote para Dios. En un tratado de 1520, en el cual invitaba a los príncipes alemanes a reformar la iglesia, escribió: "El hecho es que nuestro bautismo nos consagra a todos sin excepción, y nos hace a todos sacerdotes" (*An Appeal to the Ruling Class of German Nationality as to the Amelioration of the State of Christendom*, en *Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger [Nueva York: Doubleday, 1962], 408).

10. En relación a 1 P 2:9, véase Elena G. de White, *Testimonios para los ministros*, 238, 294; White, *Testimonies for the Church*, 2:169. Para Juan 15:16 véase White, *Testimonios para los ministros*, 215, 219.

11. Ellen G. White, "The Great Commission: A Call to Service", *RH*, 24 de marzo de 1910.

12. Ellen G. White, "Our Work", *Signs of the Times*, 25 de agosto de 1898.

13. White, *Los hechos de los apóstoles*, 92.

14. Ellen G. White, "A Preparation for the Coming of the Lord", *RH*, 24 de noviembre de 1904.

15. White, *Testimonies for the Church*, 6:444 (la cursiva fue agregada).

16. Ellen G. White, "Words to Our Workers", *RH*, 21 de abril de 1903.

17. White, *Los hechos de los apóstoles*, 33.

18. Elena G. White, Carta 10, 1899, a J. H. Kellogg, 14 de enero de 1899 (*Manuscript Releases*, 2:32-33).

19. Con respecto a estos dos apóstoles, Elena de White afirmó: "Dios había bendecido abundantemente las labores de Pablo y Bernabé durante el año que permanecieron con los creyentes en Antioquía. Pero ni uno ni otro había sido ordenado todavía *formalmente* para el ministerio evangélico... Tanto Pablo como Bernabé habían recibido ya su comisión de Dios mismo" (*Los hechos de los apóstoles*, 132-133, la cursiva fue agregada). En mi opinión, que ella use el adverbio "formalmente" indica que Dios ya los había ordenado al ministerio.

20. Elena G. White, Carta 138, 1909, citada en Arthur L. White, *Ellen G. White: The Later Elmshaven Years, 1905-1915*, 211 (la cursiva fue agregada).

21. White, *Los hechos de los apóstoles*, 296.

22. Véanse las referencias 15 y 16.

23. White, *Primeros escritos*, 100-101.

24. Ibíd., 100.

25. Ibíd., 101.

26. White, *Primeros escritos*, 101. Según Elena de White, las organizaciones eclesiásticas también deben seguir el principio bíblico de que "Dios no es Dios de confusión, sino de paz" (1 Co 14:33). Este principio fue la base de la ordenación de los siete (Hch 6) a un nuevo ministerio en la iglesia del Nuevo Testamento. Con referencia a la ordenación de estos siete, ella sostuvo que "el orden establecido en la primera iglesia cristiana, la habilitó para seguir firmemente adelante como un ejército disciplinado, revestido de la armadura de Dios. Los grupos de fieles, aunque esparcidos en un dilatado territorio, eran todos miembros de un solo cuerpo" (*Los hechos de los apóstoles*, 80). La unidad a nivel mundial y la armonía al actuar son consecuencias naturales y necesarias de una estructura eclesiástica

bíblica. Dios "quiere que en nuestros días se aplique orden y sistema en la dirección de la iglesia, tal como en la antigüedad. Desea que se impulse su obra con perfección y exactitud, de manera que pueda aplicarle el sello de su aprobación" (Ibíd.).

27. White, *Los hechos de los apóstoles*, 74 (la cursiva fue agregada).

28. Ibíd.

29. Aquí encontramos un cambio en la estructura de la iglesia primitiva que se repite en otras partes del Nuevo Testamento. En primer lugar, la iglesia encuentra una necesidad que podría provocar una crisis; en segundo lugar, la iglesia se reúne para encontrar una solución; en tercer lugar, el Espíritu Santo guía a los creyentes hacia la mejor solución posible en ese momento; y en cuarto lugar, los apóstoles o la iglesia aprueban la decisión.

30. White, *Los hechos de los apóstoles*, 76 (la cursiva fue agregada).

31. James White, "A Complaint", *RH*, 16 de junio de 1859, 28; citado en Andrew Mustard, *James White and SDA Organizations: Historical Development, 1844-1881* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987), 131.

32. Mustard, 131. Sobre la relación entre el desarrollo de la eclesiología del Nuevo Testamento y la organización eclesiástica adventista del séptimo día, véase Raoul Dederen, "A Theology of Ordination", *Ministry*, Febrero 1978, 24K-24P.

33. El *perfeccionamiento del orden evangélico* era un principio recurrente en el desarrollo de la estructura de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Mustard ha documentado este desarrollo en su disertación (134, 171-172, 221-222, 231-232).

34. La implementación en la década de 1860 de la "benevolencia sistemática", que luego llegó a ser el sistema del diezmo, y la reorganización de la estructura de la Asociación General en 1901 y 1903 ilustran cómo hemos "perfeccionado" nuestra propia organización eclesiástica a través de los años. Esto está reflejado también en la institución de varias credenciales y licencias emitidas para los obreros de la iglesia, tales como ministros comisionados, ministros comisionados de la enseñanza, misioneros y colportores evangélicos.

35. Si bien el Nuevo Testamento no emplea el término "ordenación", el concepto es similar. Véase White, *El Deseado de todas las gentes*, 257; White, *Los hechos de los apóstoles*, 132-133.

36. Creo que esto está en armonía con las listas de dones espirituales de 1 Co 12 y Ef 4, que mencionan ministerios diferentes dentro de la iglesia. Para Pablo algunos de esos ministerios claramente tienen un rango superior o mayor importancia en la iglesia organizada. Lutero también entendió la obra del ministerio eclesiástico bajo la misma luz: "Cada uno que ha sido bautizado puede declarar que ya ha sido consagrado como sacerdote, obispo, o papa, aun si no es apropiado que una persona ejerza el cargo de forma arbitraria. Debido a que somos todos sacerdotes de igual categoría, ninguno debe adelantarse por la fuerza y, sin el consentimiento y elección del resto, atreverse a hacer algo para lo que todos tenemos igual autoridad. Sólo por el consentimiento y mandato de la comunidad debiera cualquier persona individual reclamar para sí lo que pertenece de igual manera a todos... Se desprende que la posición de un sacerdote entre los cristianos es meramente la de alguien que ejerce un cargo" (*An Appeal to the Ruling Class*, en *Martin Luther*, 409).

37. Elena de White tenía en gran estima el ministerio ordenado de la iglesia. Ella creía que el ministerio era "divinamente señalado" (*Testimonios para los ministros*, 49), "un cargo sagrado y exaltado" (*Testimonies for the Church*, 2:615). Además, afirmó que lo "más elevado de toda obra es el ministerio en sus diferentes líneas... no hay obra más bendecida por Dios que la del ministro del evangelio" (*Testimonies for the Church*, 6:411).

38. White, *Testimonies for the Church*, 4:406.

39. Observó que "la historia ulterior de Judas les iba a enseñar [a los discípulos] el peligro que hay en decidir la idoneidad de los hombres para la obra de Dios basándose en alguna consideración mundanal" (White, *El Deseado de todas las gentes*, 260-261). "Sería conveniente que todos nuestros ministros presten atención a estas palabras [Tit

1:5-7] y no metan apresuradamente a personas en cargos sin debida consideración y mucha oración para que Dios designe por medio de su Espíritu Santo a quienes él aceptará" (White, *Testimonies for the Church*, 5:617).

40. Ellen G. White, "Danger in Rejecting Light", *RH*, 21 de octubre de 1890.

41. White, *Testimonies for the Church*, 5:617-618.

42. Ibíd., 549.

43. Ibíd.

44. Ellen G. White, "Be Gentle unto All Men", *RH*, 14 de mayo de 1895.

45. White, *Testimonies for the Church*, 4:407.

46. White, *Testimonies for the Church*, 5:530.

47. White, "Danger in Rejecting Light", *RH*, 21 de octubre de 1890.

48. Elena G. White, Carta 23, 1896 (*Manuscript Releases*, 7:338). Elena de White basó su vigoroso consejo en que los pastores hablan a la gente en lugar de Cristo y por lo tanto deberían vivir de acuerdo con la reforma pro salud. Al igual que a los sacerdotes de Israel se les requería que hicieran preparativos ceremoniales especiales antes de ir a la presencia de Dios, ella creía que los ministros tienen que recordar "que el poderoso Dios de Israel es todavía un Dios de limpieza" (*Consejos sobre salud*, 81).

49. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1983-1985), 1.071.

50. Su concepto de la ordenación no es sacramental ni episcopal. Cuando escribe sobre la ordenación de Pablo y Bernabé, ella dice: "Con el correr del tiempo se desvirtuó en gran medida el rito de la ordenación por imposición de manos, atribuyéndosele, sin fundamento, una importancia que nunca tuvo; se afirmó que sobre los que recibían la ordenación descendía inmediatamente un poder que los calificaba para toda tarea ministerial. Pero en el relato de la dedicación de esos apóstoles no hay indicios de que hubieran recibido facultad alguna por el mero hecho de que se les hubieran impuesto las manos. Se menciona simplemente su ordenación y la relación que ésta tenía con su futura obra" (White, *Los hechos de los apóstoles*, 134).

51. White, *Los hechos de los apóstoles*, 132.

52. Ibíd.

53. Ibíd., 134.

54. *Redemption: or the Teachings of Paul, and His Mission to the Gentiles* (Battle Creek: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1878), 5. En *Primeros escritos*, Elena de White indicó que en la iglesia primitiva la ordenación también confería la autoridad para celebrar la Cena del Señor (101).

55. *Redemption*, 6.

56. Ibíd.

57. Ibíd., 7.

58. Ibíd.

59. Ibíd., 6-7.

60. White, *Testimonies for the Church*, 4:393 (la cursiva fue agregada).

61. Ibíd., 4:529 (la cursiva fue agregada).

62. White, *El Deseado de todas las gentes*, 432.

63. Ellen G. White, *Medical Ministry*, 248-249.

64. Elena G. de White, *El evangelismo*, 397-398.

65. Ellen G. White, MS 43a, 1898 (*Manuscript Releases*, 5:323).

66. Ibíd. (*Manuscript Releases*, 5:325).

67. Ellen G. White, "The Duty of the Minister and the People", *RH*, 9 de julio de 1895 (la cursiva fue agregada).

CAPÍTULO 7

TEOLOGÍA DE LA ORDENACIÓN

RUSSELL L. STAPLES

Este ensayo examina la manera como la Iglesia Adventista del Séptimo Día entiende la ordenación al ministerio. Su propósito es descubrir y explicar algunas de las principales cuestiones que afectan la idea adventista de la iglesia y su ministerio.

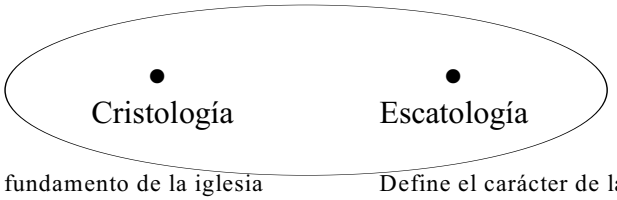
La confluencia de un amplio espectro de factores está llevando a una reevaluación de la naturaleza del ministerio. Entre ellos están las finanzas de la iglesia y la posibilidad de ministerios bivocacionales, la responsabilidad ministerial, la tensión entre la designación de pastores por la asociación y el llamamiento de pastores por las congregaciones, la renovación de la iglesia, temas relacionados con el crecimiento y la declinación de la iglesia, el aumento de familias monoparentales en las congregaciones urbanas y la progresiva transición de comunidades monoculturales a multiculturales.

Ningún tema ha servido tanto para centrar la atención en asuntos relacionados con el ministerio en la Iglesia Adventista como el lugar de la mujer en el ministerio y su posible ordenación. Es justo decir que, prescindiendo de los resultados, la discusión que esta cuestión ha generado ha servido para obligar a la iglesia a enfrentar y aclarar muchos temas importantes relacionados con la iglesia y su ministerio.

La iglesia cristiana surgió gracias a los actos de Dios en Jesucristo. Es una comunidad de gracia y del Espíritu, pero su misión está sobre la tierra, y funciona en muchos aspectos como una comunidad que satisface necesidades humanas. Si bien muchas de las inquietudes que dan origen a la convicción que la mujer debiera ser ordenada están basadas en cuestiones y necesidades sociodemográficas válidas, las soluciones deberían buscarse en última instancia en el significado teológico de la iglesia y su misión.

La visión paulina de la iglesia

Hay muchas imágenes de la iglesia en el Nuevo Testamento. Incluyen la sal de la tierra, una carta de Cristo, ramas de la vid, la novia de Cristo, embajadores, una raza escogida, un templo santo, el cuerpo de Cristo, una nueva creación, ciudadanos del cielo, la casa de Dios y un cuerpo espiritual. Una lectura global de las epístolas de Pablo revela una concepción de la iglesia que recoge estas imágenes alrededor de dos puntos focales dominantes: la cristología y la escatología.[1] Desde ese punto de vista, se concibe a la iglesia como una elipse con dos focos. Es tanto el "cuerpo de Cristo", la imagen más comúnmente usada por Pablo (1 Co 12:12, 27; Col 1:18; Ef 1:22-23; 4:12, 16), como también una comunidad escatológica (Flp 3:20-21, "ciudadanos del cielo") con una misión que realizar (2 Co 5:17-6:1, "embajadores de Cristo"). Esta relación puede visualizarse como sigue:



Lo que la iglesia es, su esencia, se basa en la cristología. Es el cuerpo del cual Cristo es la cabeza (Col 1:18). Su función y el horizonte de su tarea entre las naciones y en el tiempo está basados en su identidad escatológica (Mt 28:18-20). La interrelación entre estos dos focos ha determinado en gran parte la manera de entender la iglesia. Cuatro modelos importantes han surgido en la historia de la iglesia: la superposición de los dos focos, el énfasis sobre el cuerpo de Cristo con desmedro de la escatología, el énfasis sobre la escatología con desmedro del ser de la iglesia, y un énfasis equilibrado sobre la iglesia como comunidad de fe divinamente instituida con una misión escatológicamente definida. El concepto del ministerio y de la ordenación ha sido típicamente diferente en cada caso.

1. Superposición de los focos

Cuando se superponen los dos focos, como en el catolicismo medieval, la idea de la iglesia como *Christus prolongatus* (una extensión de la encarnación) absorbió la escatología. La iglesia se identificó tan íntimamente con el reino que se desplazó la concepción escatológica. Esto dio como resultado la concepción de la iglesia como la intermediaria entre Dios y los seres humanos, y a los sacerdotes como ejecutores de los sacramentos que confieren la gracia divina. La ordenación llegó a entenderse como el otorgamiento sacramental de una gracia indeleble.

2. Énfasis en el foco cristológico

Ha habido comunidades de fe con un elevado concepto de la iglesia como cuerpo místico de Cristo. En ellas se observa una fe personal profunda y la celebración devota y gozosa de los sacramentos sin ningún sentido de misión. Vista así, la escatología se reduce a un sentido de salvación personal prácticamente divorciado del amplio alcance de la preocupación de Dios por todas las naciones de la tierra. Tal como la iglesia es respetada como el cuerpo de Cristo instituido por el poder de Dios, así también la ordenación es concebida como una gracia que desciende de Dios y no meramente como el ser apartado para una vocación religiosa que realiza la comunidad de fe.

3. Enfasis en el foco escatológico

La escatología define a la iglesia como comunidad de fe que busca llevar a cabo los principios del reino en esta vida presente, mientras trabaja para apresurar el día de la venida de Cristo. Es posible que el compromiso escatológico preocupe tanto a la iglesia que se pierda de vista la esencia de su existencia como cuerpo de Cristo. La iglesia puede considerarse primariamente como una institución que se organiza o intenta acrecentar la eficiencia en la proclamación de las buenas nuevas. De este modo, el ministerio es considerado en términos pragmáticos y la ordenación como un apartamiento para una vocación de servicio. Hay muy poca diferencia entre el clero y los miembros laicos a no ser por la vocación y el oficio ministerial.

4. Ambos focos en equilibrio

La cristología y la escatología necesitan mantenerse juntas como focos gemelos para evitar

el desequilibrio. Para Pablo, el misionero, el énfasis está en la iglesia como comunidad provisoria de fe que lleva un testimonio fiel al mundo. Pero también subraya el fundamento cristológico de la iglesia, incluso hasta el grado de llamar "Cristo" a la iglesia (1 Co 12:12). La unidad orgánica de los miembros en Cristo se enfatiza vez tras vez en sus cartas. Su delineación de las "obras de la carne" y del "fruto del Espíritu" (Gl 5:19-20, 22) se concentra precisamente en aquellos vicios y virtudes que desbaratan esta unidad o que la perfeccionan.

En este enfoque se confirman la naturaleza esencial de la iglesia como una comunidad de fe divinamente constituida y su responsabilidad de proclamar el reino venidero. Hay equilibrio entre lo que la iglesia es y lo que hace. Los pastores no son simplemente agentes humanos elegidos por su capacidad personal y la ordenación es más que un acto corporativo de una comunidad social.

El ministerio en el Nuevo Testamento: Sin sacerdote

En 1 P 2:9-10 se describe a la iglesia como "sacerdocio real". Sin embargo, aunque se confirma así el sacerdocio de toda la comunidad de fe, no se designa a ningún tipo de oficial eclesiástico como sacerdote en el Nuevo Testamento. El autor de Hebreos, en referencia al "mejor sacrificio" de Cristo, el cual se ofreció "una vez para siempre" (Heb 10:10-14), aclara que el sacerdocio del Antiguo Testamento ha sido completado y finalizado. Cristo, el nuevo sacerdote (Heb 7:15, 17), ha asumido su cargo y ahora hay "un solo mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo" (1 Ti 2:5).

Esto significa que mientras persista la continuidad en los propósitos de Dios para Israel y la iglesia, los sacerdotes del Antiguo Testamento y los ministros de la iglesia cristiana juegan papeles muy diferentes. Ni la iglesia, ni sacerdote o pastor alguno ocupa la posición de mediador entre Dios y los seres humanos. Cristo es el único sacerdote y mediador, y todo el que cree tiene "acceso [a Dios] con confianza por medio de la fe en él" (Ef 3:12). Esta es la base de la doctrina protestante del sacerdocio de los creyentes. Todos los cristianos son sacerdotes en el sentido que tienen acceso directo a Dios.

Habiendo establecido que en ningún lugar del Nuevo Testamento los ministros son llamados sacerdotes, ni descritos como tales, consideramos el ministerio en la iglesia del Nuevo Testamento. Está claro que, además de la variedad de dones dados por Dios mediante el Espíritu Santo (1 Co 12:4-13; Ef 4:11-14), la iglesia tenía un ministerio "apartado", que era llamado, comisionado y consagrado. Sin embargo, a partir de los registros del Nuevo Testamento es difícil, si no imposible, encontrar un orden fijo de organización de la iglesia, o un patrón estructurado de relaciones en el ministerio.[2] Newton Flew describe tanto la vitalidad de la iglesia del Nuevo Testamento como la fluidez de su estructura bajo la conducción del Espíritu Santo:

> En el mundo grecorromano no hay nada comparable a esta comunidad, consciente de una misión universal, gobernada e impelida por una vida interior, conducida por el activo Espíritu divino a fin de desarrollar estos ministerios para la expresión de su mensaje a la humanidad. Todos los ministerios se basan en el principio del ministerio universal de todos los creyentes.[3]

La ordenación en el Nuevo Testamento

La palabra "ordenación", a la que estamos tan acostumbrados, no deriva de ninguna palabra griega usada en el Nuevo Testamento, sino del vocablo latino posterior *ordinare,* que significa arreglar, ordenar o regular. Se usa para traducir muchas palabras distintas del hebreo y griego, que tienen una gama muy amplia de significado, incluyendo actos divinos y humanos de selección, determinación, establecimiento y puesta en orden tanto en contextos religiosos como seculares. En la versión tradicional inglesa King James, Cristo "ordena" a los doce discípulos (Mr 3:14), aun cuando en el griego Cristo los "hace" sus discípulos. En la misma versión inglesa, Pablo le manda

a Tito "ordenar" ancianos (Tit 1:5), mientras que según el griego debe "establecerlos". Las versiones españolas usan traducciones más precisas y no el anacronismo "ordenar" que no era del vocabulario neotestamentario. El término "ordenar" da la errónea impresión de ordenanzas fijas, mientras que las diversas palabras griegas y sus traducciones en las versiones modernas revelan mejor la fluidez y amplitud de la práctica de la iglesia del Nuevo Testamento al llamar a dirigentes, seleccionarlos y designarlos en cada lugar.[5]

La imposición de manos[6]

Las manos son un símbolo de poder y la imposición de manos es común en el Antiguo Testamento en diversos contextos. Las manos eran impuestas en las bendiciones, en el sanamiento de los enfermos y en la instalación en un cargo. Moisés dio a Josué su cometido mediante la imposición de manos delante de la congregación reunida (Nm 27:18-23). Generalmente se considera este acto como modelo de la práctica rabínica.

Hay frecuentes referencias en el Nuevo Testamento a la imposición de manos en conexión con la curación de enfermos (por ejemplo: Jesús, Lc 4:40; Pedro, Hch 3:7; Ananías, Hch 9:17-18; Pablo, Hch 28:7-8). Era común la imposición de manos en el bautismo y en dos casos registrados se lo relaciona con el derramamiento del Espíritu Santo (Pedro, Juan y los samaritanos, Hch 8:16-17; y Pablo en Efeso, Hch 19:1-6). Estos pueden ser ejemplos atípicos. En el primer caso significa la unión de los samaritanos con la iglesia de Jerusalén, y en el segundo la de los efesios con la comunidad cristiana general. La cuestión en todo esto es si la imposición de manos es indispensable en el otorgamiento de una bendición o don o gracia, o si es un símbolo que acompaña la gracia otorgada en respuesta a una oración, que además representa la unidad inherente del cuerpo de Cristo. La importancia de esta cuestión es mayor cuando se considera la importancia de la imposición de manos en la ordenación al ministerio.

La imposición de manos ha sido parte intrínseca de la designación para una posición en la iglesia desde los días de los apóstoles. En cuatro pasajes del Nuevo Testamento, la imposición de manos está conectada directamente con la designación para un puesto eclesiástico, el acto de comisionar para una misión especial y la separación para el ministerio:

1. Hechos 6:1-6. La elección de "los siete" por la congregación de Jerusalén y su designación para el oficio por medio de la oración y de la imposición de manos.

2. Hechos 13:1-3, 14:26. El acto de comisionar a Bernabé y Pablo, promovido directamente por el Espíritu Santo, para el trabajo misionero al cual Dios los había llamado, con ayuno y oración y la imposición de manos.

3. Los pasajes más discutidos e influyentes relacionados con la imposición de manos en la ordenación son los contenidos en la amonestación de Pablo a Timoteo con respecto al cultivo del "don" (*jarisma)* que había en él "por la imposición de las manos" (*epitheseōs tōn jeirōn)* (1 Ti 4:14; 2 Ti 1:6).[7]

4. 1 Timoteo 5:22. "No impongas con ligereza las manos a ninguno", es una amonestación a Timoteo a ejercer cautela en la designación de los oficiales de la iglesia o bien una advertencia sobre el peligro de rehabilitar livianamente a pecadores arrepentidos, a fin de no participar en la responsabilidad de sus delitos. Este pasaje añade poco a nuestra comprensión del significado de la imposición de manos, excepto que cualquier interpretación implica la seriedad del oficio de un anciano y provee evidencia adicional de la universalidad de la práctica.

En el cristianismo medieval, la ordenación, con la imposición de manos y la oración, se entendió como el otorgamiento sacramental de una gracia que provocaba un cambio indeleble para toda la vida y autorizaba al ordenado a celebrar los sacramentos. El desarrollo de esta idea de la

ordenación se apoyó en desarrollos teológicos complementarios, particularmente la exaltación de las doctrinas de la iglesia y de los sacramentos, pero la base bíblica era el "don... por medio de... la imposición de las manos" de 1 Ti 4:14 y 2 Ti 1:6.

Entonces, el asunto básico que nos confronta es el significado del "don" (*jarisma*) otorgado por imposición de manos en la ordenación al ministerio en la iglesia primitiva. Pareciera no existir consenso respecto a esto entre los eruditos del Nuevo Testamento. E. Lohse habla por quienes lo interpretan como don, aunque no sacramento, que equipa para el servicio. El contenido del don está determinado por el llamamiento de Dios y la misión designada.

> Cuando las voces proféticas señalaron a Timoteo como el oficial elegido (1 Ti 1:18; 4:14), el carisma otorgado divinamente que necesitaba para desempeñar su oficio le fue dado por la imposición de manos. Por lo tanto la *epithēsis tōn jeirōn* no se la presenta meramente como un signo acompañante. Sirve también para traspasar el don con el cual Dios equipa al portador del cargo… La voluntad divina de llamar y enviar determina el contenido de la ordenación por medio del cual el portador del cargo es públicamente autorizado ante la congregación, equipado con el carisma del oficio, e instituido en el cargo de la proclamación de la Palabra.[8]

Por otro lado, Everett Ferguson subraya que es la oración de bendición la habilitante, antes que el concepto de un don especial.

> La idea básica en la ordenación de principios del cristianismo era… otorgar una bendición y peticionar por el favor divino… La imposición de manos acompañaba la oración en el uso cristiano. Era esencialmente una fórmula de oración, y la oración delineaba la gracia que se le pedía a Dios que otorgara. Como un acto de bendición, se consideraba que actuaba por aquello que fue pronunciado al orar.
>
> La idea de bendición o gracia divina, especialmente en el caso de una señal eficaz, es el significado que mejor explica toda la diversidad de ocasiones cuando se empleó el rito en la antigua iglesia… Si hay alguna concepción unificada es en términos de una bendición. La clase de bendición variaría de acuerdo con la ocasión donde se la usara.[9]

Ferguson apoya esta posición refiriéndose a estudios de antiguos escritores extrabíblicos.

> Cuando los teológos reflexionan sobre el significado teológico de la ordenación, ponen el énfasis sobre la oración e interpretan el rito en términos de una bendición. Esto se puede ver ya en el comentario de Hipólito sobre el papel de los presbíteros al ordenar a otros presbíteros. Se interpreta su imposición de manos como una bendición o un acto de "sellamiento" de lo que el obispo había hecho.
>
> Gregorio Niseno es el que más lejos va de todos los escritores anteriores a Agustín, al atribuir a la ordenación el poder de realizar un cambio sacramental en una persona; pero atribuye este cambio a la bendición.[10]

Con el crecimiento de la iglesia y el paso del tiempo, los cambios, tanto en la doctrina como en la práctica, se dirigieron hacia la ampliación del cargo del clero y la magnificación del don otorgado por la imposición de las manos. Finalmente se elevó la ordenación a la posición de sacramento. Sin embargo, los protestantes generalmente han sostenido que la imposición de manos involucra un elemento espiritual de bendición, de habilitación de gracia, difícil de definir, el cual prepara para el ministerio. Esto es muy diferente de la comprensión sacramental de la ordenación.

Mayor significación tiene para nosotros la cuestión de cómo la Iglesia Adventista ha entendido la función de la imposición de las manos. El comentario más extenso de Elena de White sobre el tema se relaciona con el acto de comisionar a Bernabé y Pablo en Antioquía (Hch 13:1-3).

Ella escribe:

> Tanto Pablo como Bernabé habían recibido ya su comisión de Dios mismo, y la ceremonia de la imposición de las manos no le añadió nueva gracia o cualidad virtual. Era una forma reconocida de designación para un cargo señalado, y un reconocimiento de la autoridad de uno para ese cargo. Por ella se colocaba el sello de la iglesia sobre la obra de Dios…
>
> 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. Pero en el relato del apartamiento de esos dos apóstoles no hay indicación de que ninguna virtud les fue impartida por el mero acto de imponerles las manos. Se menciona simplemente su ordenación y la relación que ésta tenía con su futura obra.[11]

La pregunta que surge es si el acto de comisionar a Bernabé y Pablo para su misión de evangelización es un paralelo exacto de la ordenación de Timoteo. No parece ser el caso. Los pasajes en Timoteo referentes al "don… por medio... de la imposición de las manos", sobre el cual se basa el punto de vista sacramental de la ordenación, no son tratados explícitamente en los escritos publicados de Elena de White. Sin embargo, el *Comentario bíblico adventista del séptimo día* declara inequívocamente: "El don que tenía Timoteo para dirigir la iglesia no le fue conferido en el momento de su ordenación. Ningún poder especial fluyó a través de las manos del 'presbiterio'. En el servicio de ordenación se reconocieron las capacidades de Timoteo y su consagración, y en esa forma se expresó la aprobación de la iglesia para su nombramiento como dirigente de ella".[12] Esta interpretación presupone un llamado divino y el otorgamiento de dones para el ministerio, previos a la imposición de manos en la ordenación. Puede también reflejar la preocupación de alejarse cuanto sea posible del concepto sacramental de la ordenación.

El concepto de la ordenación no puede separarse del concepto de llamamiento. El ministerio cristiano en su esencia misma es un envío por parte de Cristo. Ninguna persona ejerce el derecho respecto a la ordenación o a la práctica del ministerio. Aun una lectura somera del Nuevo Testamento aclara ampliamente esto. Primero que todo existe el "llamado interno", pero incluso cuando una persona ha experimentado el llamado de Dios, la iglesia tiene la responsabilidad de juzgar lo mejor que puede si el llamado es genuino, si el candidato o la candidata da muestras de los frutos del Espíritu en su vida, y si tiene los dones apropiados para el ministerio al cual fue llamado o llamada. Esta función de la iglesia se ha convertido en el "llamado externo". La comprensión, tanto del llamado interno como del externo, se ha mantenido a lo largo de la historia de la iglesia y es firmemente confirmada por casi todas las iglesias protestantes.

Resumiendo, en general la iglesia protestante ha tendido a conectar la ordenación —la oración y la imposición de las manos— con una bendición especial o incluso el otorgamiento de un don. La Iglesia Adventista ha tendido a dar primordial importancia al llamado directo de Dios y se inclina ligeramente a considerar que la ordenación es una separación para una vocación de servicio ministerial.

La ordenación en la reforma

Los reformadores hicieron de la corrección del triple orden jerárquico del ministerio en la iglesia su preocupación central. Rechazaron firmemente los enfoques medievales de la ordenación y del sacerdocio y, en cambio, confirmaron el sacerdocio de los creyentes. Creían que cada persona tiene acceso directo a Dios por medio de Jesucristo, único mediador entre Dios y los humanos. Se practicaba una sola ordenación de presbíteros, con imposición de manos en base al "llamado

interno" de Dios, probado por el "llamado externo" de la iglesia. Se redujo bastante la distancia entre el clero y el laicado. La ordenación confería autoridad y responsabilidad para predicar la Palabra y administrar los sacramentos. En general, respecto a los oficios religiosos, la línea divisoria era la autoridad de administrar los sacramentos del bautismo y la Cena del Señor.

Conceptos del ministerio en la Iglesia Adventista

La frecuencia con la cual los adventistas usan el término "movimiento" en los títulos de los libros, conferencias y artículos para describir la Iglesia Adventista, indica un sentido de identidad que debe tomarse en cuenta seriamente. Desde su comienzo, el adventismo ha sido un movimiento escatológicamente orientado con un poderoso sentido de misión. En el proceso de formación, el movimiento estuvo compuesto mayormente por metodistas, cristianitas y bautistas de libre albedrío. Los miembros provenientes de los últimos dos grupos se oponían firmemente al uso de credos y formalidades, convencidos de que los desarrollos teológicos e institucionales después de la época de los apóstoles habían llevado a la distorsión de la verdad. Una vez que las doctrinas básicas del movimiento adventista se hubieron establecido, hubo poca preocupación respecto de la exactitud de la definición teológica. Además, no había tiempo para tales cosas. Lo que los condujo a instituir la organización de la iglesia y modelos de ministerio fue la necesidad práctica antes que la reflexión teológica sobre la naturaleza de la iglesia.

Para los primeros adventistas, no había necesidad de definir el sacerdocio de los creyentes.[13] Una vez que el concepto de acceso limitado por la "puerta cerrada" fue rechazado, todos los miembros de la banda peregrina experimentaron el celo por invitar a sus relaciones a unírseles en la vía ascendente a la ciudad celestial. Los ministros, llamados predicadores itinerantes, funcionaron más como evangelistas que como pastores. Y dado que era necesario que alguien administrara las ordenanzas en las iglesias, los diáconos ordenados fueron los primeros autorizados para hacerlo.[14] Sin embargo, muy pronto se definieron más claramente las funciones de los diáconos y los ancianos. Se ordenó a los ancianos locales y se los autorizó a celebrar la Cena del Señor y, en ocasiones, a bautizar. Elena de White se refiere tanto a los "ancianos itinerantes" o pastores como a los "ancianos locales" y a sus funciones.[15] Este arreglo, que hizo provisión para las "obligaciones superpuestas de los ancianos locales e itinerantes como las entendía Elena de White,"[16] fue aceptado como norma oficial en la reunión organizativa de la Asociación de Michigan en 1861 y ha permanecido así desde entonces.

Las bases bíblicas para este modelo de ministerio parecerían haber sido una extrapolación de los "ancianos en cada ciudad" (Tit 1:5) de las epístolas pastorales y el ejemplo de los ministerios itinerantes de personas tales como Pablo y Timoteo. La cuestión, con respecto al estatus religioso y a la función, de cuál es la línea divisoria entre pastor y anciano, si es que la hay, pareciera no haber sido una preocupación.

En el siglo XIX la Iglesia Metodista tenía predicadores itinerantes (pastores ordenados, llamados ancianos o *elders* en inglés) y ancianos locales ordenados (laicos), quienes estaban autorizados a llevar a cabo los sacramentos. Esta disposición fue desarrollada para satisfacer una necesidad práctica y aumentar la eficiencia en el ministerio. Se describe la experiencia metodista aquí porque ellos han luchado con la superposición de funciones de las dos categorías de ancianos. El obispo metodista Cannon, ex decano de la Escuela de Teología de Candler, escribe:

> La ambigüedad entre un laico ordenado y un clérigo no ordenado, por ejemplo, no ha sido reconocida del todo como tal simplemente porque la preocupación metodista no ha girado en torno de la naturaleza de las entidades doctrinales en una esmerada estructura teológica, sino más bien con el funcionamiento efectivo y la actividad satisfactoria.

> La peculiaridad del ministerio en el metodismo, que pareciera incapaz de hacer una distinción apropiada entre el clero y el laicado o al menos procurar una razón teológica para tal distinción cuando en la práctica se torna aparente, es inherente en el mismo origen del oficio ministerial en el reavivamiento del siglo dieciocho bajo el liderazgo de Juan y Carlos Wesley.[17]

La mayoría de los predicadores metodistas en Inglaterra durante la vida de Wesley, inclusive varias mujeres notables, no eran ordenados. Al designar ministros para dirigir la iglesia en América del Norte inmediatamente después de la guerra de la Independencia, Wesley ordenó a R. Whatcoat y a T. Vasey como "ancianos" y a Thomas Coke como "superintendente". Cambió los títulos anglicanos de "sacerdote" y "obispo" a "anciano" y a "superintendente"; así fue como *elder* o anciano se convirtió en un título comunmente aplicado a los pastores o ministros en Norteamérica. Sin embargo, los metodistas norteamericanos pronto cambiaron "superintendente" por "obispo".

El modelo normal de ministerio en el metodismo norteamericano fue el del "predicador itinerante", que era "anciano" ordenado. Este ministerio itinerante dejó a las iglesias sin pastor residente; por lo tanto, contra el plan de Wesley de celebrar con frecuencia la Cena del Señor, vino a celebrarse sólo trimestralmente. Aparentemente aun eso no fue siempre posible y, en cierto modo en respuesta a esta necesidad, los metodistas ordenaron a "ancianos" locales, quienes a pesar de ser laicos recibieron los mismos privilegios sacramentales que los pastores dentro de su esfera local de autoridad.

En la mayoría de las iglesias protestantes, la ordenación, que confiere autoridad para celebrar los sacramentos, constituye una línea clara que diferencia al clero de las personas laicas. En este enfoque, la ordenación al ministerio es más que un respaldo eclesiástico de un llamado interior y la designación para un oficio en la iglesia. Se lo considera, en algún sentido indefinible, como el otorgamiento de una bendición o gracia especial. Al respecto, la distinción entre clero y laicado no existió en la Iglesia Metodista anteriormente a la unión con los Hermanos Evangélicos Unidos en 1868, y tampoco existe en la Iglesia Adventista.[18] Las observaciones del obispo Cannon, citadas anteriormente, que la Iglesia Metodista "pareciera incapaz de hacer una distinción apropiada entre clero y laicado o al menos proveer una razón teológica para tal distinción", parecerían aplicarse con igual validez a la Iglesia Adventista y precisamente por las mismas razones.

Hacia una concepción de la ordenación en la Iglesia Adventista

Es extremadamente difícil delinear la comprensión del ministerio y la ordenación dentro de la Iglesia Adventista con exactitud y claridad. En su mayor parte, los modelos de organización de la iglesia y del ministerio fueron desarrollados de modo pragmático por un movimiento con orientación escatológica, más que derivados de la comprensión teológica de la ontología de la iglesia. Sin embargo, tres conceptos fundamentales con respecto a la comprensión adventista de la ordenación son claros.

Un llamado especial

El primero es que la base primordial del ministerio en el adventismo es la acción directa de Dios, en el llamado personal íntimo que atrae y dirige a una persona al ministerio. Como hemos visto, eso concuerda con el retrato bíblico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, de los llamados de Dios a quienes él necesitó para cumplir su misión y conducir a su pueblo. Esto también está de acuerdo con la comprensión protestante generalizada de la base del ministerio cristiano. Hay incontables referencias a los llamados de Dios en los escritos de Elena de White y en los registros históricos de la Iglesia Adventista. Obsérvese la posición

predominante de "un llamado especial" en la declaración sobre la ordenación ministerial adoptada por la Asociación General en 1991, que se reproduce en su totalidad en la *Guía de procedimientos para los ministros.*

> Mientras que los ancianos y diáconos son nombrados sobre la base de la experiencia espiritual y la capacidad (Tit 1:5; Hch 6:3), el ministerio evangélico, creen los adventistas del séptimo día, es un llamamiento especial de Dios. Sin considerar los medios por los cuales el Señor inicia el llamado, éste llega a ser una pasión totalmente absorbente, un impulso inexorable que lleva a exclamar al que lo posee: "Porque me es impuesta necesidad; y ¡ay de mí si no anunciare el evangelio!" (1 Co 9:16). La convicción llega a ser un fuego ardiente en los huesos", al que no se le puede negar expresión (Jer 20:9)…
>
> La ordenación, un acto de comisión, reconoce el llamado de Dios, coloca aparte a la persona y la dedica para servir a la iglesia en una condición especial.[19]

En la mayoría de las denominaciones protestantes, la distinción entre laicos y ministros es la autoridad para administrar los sacramentos. Sin embargo, la declaración anterior implica que la distinción yace en el llamado de Dios. El mandato de Dios a una persona para predicar el evangelio es básico para el entendimiento adventista del ministerio.

La otra cara de ese llamado interno, personal, es que el llamado debe ser probado en lo externo por la comunidad de la fe. Esta es una responsabilidad igualmente sagrada ejercida en etapas por los involucrados en la preparación de los candidatos al ministerio, por la comunidad de fe a la cual sirven y por los ancianos de la iglesia.

Una dedicación pública al ministerio

En segundo lugar, la ordenación es la dedicación pública mediante la oración y la imposición de manos, de una persona que ha demostrado un llamado a la vocación de toda una vida al ministerio. Una persona llamada por Dios, probada y aprobada por la iglesia, es separada para una santa vocación mediante la ordenación. Pero no se considera que la ordenación le otorga un don divino que le imparte un elemento especial de gracia. Se define en el *Manual de procedimientos para los ministros* que "la iglesia en general aparta a sus líderes ministeriales".[20] Esto concuerda con el comentario de Elena de White acerca de la separación de Bernabé y Saulo citado anteriormente. Raoul Dederen, profesor de teología en la Universidad Andrews, a la par que declara que los adventistas "no tienen una doctrina elaborada de la ordenación al ministerio", define la ordenación "como la separación que hace la iglesia de una persona a la cual cree que Dios ha llamado".[21] Los adventistas sostienen un enfoque de la ordenación como una separación para el servicio más que el otorgamiento de una gracia. Consecuencia de ello es el punto de vista que el ministerio de una persona del clero es válido solamente mientras sea eficaz. Las funciones de un ministro son inseparables de la experiencia espiritual y moral de la persona. Por lo tanto la ordenación no es ni indeleble ni irreversible en la Iglesia Adventista; con todo, cambia profundamente la vida de los candidatos, porque se comprometen a subordinar sus vidas al servicio dedicado a la iglesia.[22]

No distingue entre laicos y clero

El tercer punto importante con respecto a la comprensión adventista de la ordenación es que no hace una diferencia que pueda definirse en términos teológicos y religiosos, entre el clero y los laicos. Las diferencias entre los pastores ordenados y los ancianos (laicos) ordenados se definen en el *Manual de la Iglesia* en términos de posición y esfera de autoridad, y no en términos de naturaleza religiosa o substancia.[23] Por ejemplo, la División Norteamericana reserva sólo tres funciones para

el ministro ordenado: organizar iglesias, unir iglesias, y ordenar ancianos y diáconos locales.[24] La política adventista al respecto es esencialmente la misma en todo el mundo.

Relacionando los comentarios sobre la ordenación en la Iglesia Adventista con lo que se presentó al comienzo del capítulo sobre las cuatro diferentes combinaciones de los puntos focales de la iglesia, encontramos diferentes maneras de entender la Cristología, la iglesia, el ministerio, y la ordenación. En las dos primeras combinaciones, el énfasis vertical en la Cristología, la eucaristía, la iglesia, el ministerio y la ordenación crea una iglesia en la cual el ministerio es sacerdotal o sacramental. En las combinaciones tres y cuatro se enfatiza más la dirección horizontal. En esta situación el énfasis de la iglesia está más en su función que en su ontología; el ministerio es concebido como la proclamación del evangelio y el ejercicio de una espiritualidad pragmática antes que la realización de actos sacramentales; la ordenación es entendida más como una designación para una posición eclesiástica que la concesión sacramental de un don espiritual. La comprensión adventista de la ordenación, descrita anteriormente, se adecua con naturalidad a la orientación pragmática de la iglesia descrita en el tercer paradigma.[25]

La ordenación de la mujer

Luego de haber considerado los conceptos básicos del ministerio y la ordenación en la perspectiva bíblica, teológica e histórica, y la manera como esto se ha entendido en la Iglesia Adventista, consideraremos ahora el tema específico de la ordenación de la mujer al ministerio en la Iglesia Adventista. Mi argumento se desarrolla en cuatro pasos sucesivos.

1. Con apoyo en las evidencias de las Escrituras, el testimonio de las iglesias protestantes, y la práctica y el concepto establecidos en la Iglesia Adventista, se ha tomado la postura que la base fundamental del ministerio es la directa acción de Dios en el "llamado interno". Como complemento de eso, se ha dado a la iglesia la responsabilidad de ejercer el "llamado externo". Asentado aquello, se puede plantear la pregunta: ¿Hasta dónde puede ser culpable la iglesia de desbaratar el propósito de Dios, cuando impide ordenar a quien Dios ha llamado y manifiestamente bendecido en el ministerio?

Si se acepta que la base primordial del ministerio es el llamado interior de Dios, entonces la Iglesia Adventista confronta ahora la misma dificultad que enfrentaron los metodistas hace 150 años. Reconociendo que no debían oponerse a lo que Dios ya había hecho, ordenaron en 1853 a Antoinette Brown.[26] El negarse a reconocer a quien Dios ha llamado podría llevar a la iglesia a ser culpable de interponerse en el camino de los propósitos de Dios.

2. Una segunda consideración se relaciona con la línea que se traza entre laicos y clero. Por un lado, los cuerpos eclesiásticos con una alta eclesiología y una concepción del ministerio como un sacerdocio entre Dios y los seres humanos (combinaciones 1 y 2) hacen una distinción clara entre los dos. En el extremo opuesto, donde la eclesiología coincide con el punto de vista radical del sacerdocio de todos los creyentes, no hay diferencia significativa entre el clero y los miembros. La ordenación puede dejarse de lado, como en algunos grupos cuáqueros y los primeros anabaptistas. Todos debían ser ministros, sirviendo cada uno de acuerdo con los dones que Dios le había concedido. Por supuesto, hay muchas posiciones que se dan entre esos dos extremos. La postura más común en el protestantismo, aun entre aquellos que aceptan el sacerdocio de todos los creyentes, es que la ordenación confiere autoridad para administrar los sacramentos y constituye una clara línea de diferenciación entre clero y laicado. En el adventismo, esa línea de demarcación no existe con claridad.

Entonces, si hay tan poco que divida al clero del laicado en la Iglesia Adventista, ¿qué impedimento serio puede haber para la ordenación de la mujer? Las mujeres laicas ordenadas como ancianas locales pueden realizar todas las funciones de un ministro, excepto organizar

iglesias y ordenar a otros. Si, dado que una anciana puede administrar la Cena del Señor y bautizar, difícilmente se puede evitar la conclusión que, dada la comprensión adventista tanto del ministerio como de la ordenación, no hay base teológica para no ordenar a la mujer al pastorado.

3. En tercer lugar está el asunto del silencio de las Escrituras en cuanto a la ordenación de la mujer. Es cierto que partidarios de ambos lados del tema reclaman el apoyo de su posición en las Escrituras. Pero un análisis claro e imparcial sirve para mostrar, como muchos de los capítulos en este libro lo ilustran, que tales argumentos están basados en deducciones o inferencias indirectas. Simplemente no hay un directo "Así dice Jehová", que afirme o niegue la ordenación de la mujer. Entonces, ¿cómo supera la iglesia esta dificultad? Se han tomado dos posiciones. La primera deriva de la famosa "Declaración y discurso" de Tomás Campbell de 1809: "Donde la Escritura habla, hablamos; donde calla, callamos".[27] En ese caso, el silencio simplemente significa: "¡No!" En tanto que ese enfoque era común entre algunos de los grupos cuyos miembros se unieron al movimiento adventista en sus comienzos, ésa no ha sido la típica idea adventista. Los adventistas, optando por una segunda posición, no se han sentido limitados por el silencio de las Escrituras. Una posible razón para esto es que nuestros antepasados, al mismo tiempo que seguían de cerca a las Escrituras, también buscaban instrucciones más prácticas del Señor por medio de Elena de White. A medida que el movimiento crecía, se buscaron respuestas prácticas que protegieran a la grey y aumentaran su efectividad en la proclamación del evangelio.[28] Además, Elena de White animó el uso de la razón santificada. En lugar de indicar un No irrazonable, en el adventismo se ha considerado que los silencios de la Escritura son invitaciones a un estudio cuidadoso, a la oración en busca de conducción divina y al uso de la razón santificada. De este modo se han resuelto muchos dudas en cuanto a la organización y crecimiento de la iglesia.

4. El cuarto y último argumento se basa en los tres anteriores y es pragmático, antes que directamente teológico. Si la base primordial del ministerio es el llamado de Dios, y si no hay distinción teológica sustancial entre laicos ordenados y pastores en la comprensión adventista del ministerio, y si el silencio de las Escrituras se acepta en este asunto, entonces la iglesia encara una cuestión importante y fundamental en conexión con este tema: la relación entre la ordenación de la mujer y el cumplimiento de la misión de la iglesia. Toda la estructura de la Iglesia Adventista y sus modelos de misión y ministerio se han construido en respuesta a su concepto de misión. La ordenación de la mujer es un tema más que debiera ser visto bajo esa luz.

Elena de White escribió abundantemente acerca de los frutos de los diferentes tipos de ministerios realizados por la mujer.[29] En la actualidad hay un cuerpo extenso de publicaciones sobre la experiencia contemporánea de la mujer en capellanía y en el ministerio en muchas denominaciones protestantes, que indican cuánto enriquecen el ministerio de la iglesia al responder a las necesidades de las personas de maneras que complementan lo que los hombres son capaces de hacer.[30]

Entre los argumentos en pro y en contra de la ordenación de la mujer oídos recientemente, la tremenda contribución que la mujer puede hacer al cumplimiento de la misión de la iglesia ha sido puesta a un lado, como una preocupación de segundo grado que no merece seria consideración. Este es un razonamiento falso. La Iglesia Adventista fue llamada a la existencia por Dios para cumplir una misión, y si las tres consideraciones delineadas anteriormente se aceptan como representativas del concepto adventista del ministerio, entonces la función de mujer ordenada para el cumplimiento de la misión de la iglesia se convierte en una consideración fundamental e importante en el tema.

Los modelos del ministerio en la Iglesia Adventista varían en distintos lugares. El que una mujer pueda ejercer el ministerio en algunos lugares no exige que lo haga en todo lugar.

Donde las circunstancias sociales y las restricciones culturales no favorecen el liderazgo religioso de la mujer, no debiera insistirse en que ocupe posiciones de liderazgo. Pero Dios está abriendo oportunidades maravillosas para el avance de su causa por el ministerio de la mujer en muchos países de la tierra. Entonces, ¿no es esto un desafío para todos nosotros que buscamos fielmente servir a nuestro Señor, que buscamos en oración la conducción del Espíritu Santo en este asunto, a fin de que cada recurso de testificación pueda ser totalmente empleado en la proclamación de los mensajes de los tres ángeles? Nuestro Señor promete: "Pero cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad" (Jn 16:13). Y Elena de White escribe acerca de nuestra responsabilidad en los últimos días: "Vivimos en el período más solemne de la historia de este mundo. La suerte de las innumerables multitudes que pueblan la tierra está por decidirse. Tanto nuestra dicha futura como la salvación de otras almas, dependen de nuestra conducta actual. Necesitamos ser guiados por el Espíritu de Verdad. Todo discípulo de Cristo debe preguntar seriamente: '¿Señor, qué quieres que haga?'"[31] Busquemos seriamente la conducción del Espíritu Santo en nuestra investigación para entender la voluntad del Maestro para su iglesia en estos últimos días.

Referencias

1. J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle* (Filadelfia: Fortress, 1980), 303-318.

2. Véase el capítulo de Robert Johnston en este libro.

3. R. Newton Flew, *Jesus and His Church: A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament* (Londres: Epworth, 1938), 146-147.

4. R. P. Lightner, "Ordain, Ordination", *Evangelical Dictionary of Theology,* ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1985), 801-802.

5. Véase V. Norskov Olsen, *Myth and Truth about Church Priesthood and Ordination* (Riverside, CA: Loma Linda University Press, 1990), 121-125; Nancy Vyhmeister, "Ordination in the New Testament?" *Ministry*, mayo 2002, 24-27.

6. Para mayor detalle véase Eduard Lohse, *"Jeir", Theological Dictionary of the New Testament,* ed. Gerhard Kittel y G. Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976), 9:424-434; Everett Ferguson, "Laying On of Hands: Its Significance in Ordination", *The Journal of Theological Studies* 26 (Abril 1975): 1-12. Véase también el capítulo de Keith Mattingly en este libro.

7. Que esto se registre como "por medio de la imposición de las manos del presbiterio" en la primera epístola y "por la imposición de mis manos" en la segunda (es decir, si hubo una o dos ordenaciones) no es de importancia para esta discusión, la cual tiene que ver con el significado de la imposición de las manos antes que con el puesto que ocupó Timoteo. El consenso pareciera ser que se refiere a un solo evento y que la diferencia se explica por el tono personal de la segunda carta.

8. Lohse, 433-434.

9. Ferguson, 2, 6.

10. Ibíd., 10.

11. Elena de White, *Los hechos de los apóstoles*, 131-132.

12. "1 Timoteo 4:14", *Comentario bíblico adventista,* 7: 316.

13. Véase el capítulo de Denis Fortin en este libro.

14. Véase el capítulo de George Knight en este libro.

15. Ibíd.; véase también el capítulo de Jerry Moon en este libro.

16. Véase el capítulo de George Knight en este libro.

17. William R. Cannon, "The Meaning of the Ministry in Methodism", *Methodist History* 8 (octubre 1969): 3-4.

18. Los modelos adventistas y metodistas de ministerio también son paralelos en otros aspectos. Los metodistas, como los adventistas, han mantenido el sistema de designar al pastor para una congregación y no que la congregación busque a su propio pastor. Hay similitudes en el sistema de asociaciones practicado por las dos denominaciones (Cannon, 16).

19. *Guía de procedimientos para los ministros* (Buenos Aires: ACES, 1995), 102-103.

20. Ibíd., 113.

21. Raoul Dederen, "A Theology of Ordination", *Ministry*, febrero de 1978, 24M, L.

22. No se requiere del adventista que va a ser ordenado que haga votos de fidelidad al Señor y a su iglesia, como es común en muchas otras comunidades de fe. Probablemente sea así porque los votos en la ordenación se han considerado como remanentes de prerrequisitos para un concepto sacramental de la ordenación como una gracia conferida indeleblemente.

23. *Manual de la Iglesia Adventista* (Silver Spring, MD: General Conference of SDA, 1990), 58-59.

24. North American Division of Seventh-day Adventists, *Constitution, Bylaws and Working Policy of the General Conference of Seventh-day Adventists, North American Division* (Silver Spring, MD: North American Division, 1994-1995), 313.

25. Este paradigma, sin embargo, está lejos de mantener un equilibrio entre la esencia de la iglesia y su dimensión escatológico-funcional. Por lo tanto surge naturalmente la pregunta: ¿Hasta dónde el concepto predominantemente funcional del ministerio y la ordenación toman en cuenta adecuadamente la obra del Espíritu Santo y el elemento de la bendición divina manifestada en los relatos del Nuevo Testamento?

26. El sermón de ordenación se ha reimpreso en *Holiness Tracts Defending the Ministry of Women* (Nueva York: Garland, 1985), 3-22.

27. Thomas Campbell, *The "Declaration and Address",* 1809; citado en *American Christianity* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1960), 1: 578-579.

28. La recopilación de los escritos de Elena de White titulada *El evangelismo* es una ilustración de esto. Sus escritos contienen una vasta cantidad de información sobre muchos temas y van más allá de lo que está directamente disponible en las Escrituras.

29. Véanse los capítulos de Jerry Moon y Michael Bernoi en este libro.

30. Helen Beard, *Women in Ministry Today: A Positive Statement on the Role of Women* (Plainfield, NJ: Logos International, 1980); Mary E. Giles, *When Each Leaf Shines: Voices of Women's Ministry* (Denville, NJ: Dimension, 1986); Roberta Hestenes, *Women and Men in Ministry: Collected Readings* (Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary, 1988); Judith L. Weidman, ed., *Women Ministers: How Women Are Redefining Traditional Roles* (San Francisco: Harper & Row, 1981); Catherine Wessinger, ed., *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles Inside the Mainstream* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1996).

31. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos*, 659.

TERCERA PARTE:

MUJERES EN EL MINISTERIO Y EL LIDERAZGO

A lo largo de los siglos, las mujeres han servido a Dios de muchas maneras. A pesar de la estructura patriarcal de la sociedad en la cual vivían, en tiempos del Antiguo Testamento las mujeres ocuparon respetables posiciones de liderazgo; también es visible su contribución a la iglesia en el Nuevo Testamento (cap. 8). En los primeros años de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, el trabajo de las mujeres en el ministerio fue aprobado por Elena G. de White (cap. 9) y llevado a cabo por mujeres notables (cap. 10). Las contribuciones al ministerio por parte de mujeres piadosas en el siglo XX, y el movimiento hacia el reconocimiento de sus dones y su llamado se documentan en el capítulo 11.

CAPÍTULO 8

LAS MUJERES EN LA ESCRITURA: ESTUDIO Y EVALUACION

JO ANN DAVIDSON

Introducción y orientación

Algunos lectores de la Biblia sostienen que el Antiguo Testamento ilustra y el Nuevo Testamento recomienda que todas las mujeres han de estar bajo la autoridad de todos los hombres. Otros insisten en que ése no es el caso. Por ello, se torna de la mayor importancia evaluar meticulosamente la evidencia que exhibe la Escritura. En épocas pasadas de la historia de la iglesia, este estudio ha sido habitualmente un esfuerzo masculino, ya que por lo general las mujeres eran excluidas de los estudios teológicos. Después de siglos de erudición dominada por los hombres, el movimiento feminista contemporáneo ha buscado reparar lo que se percibe como un prejuicio masculino tanto en la Escritura como en su interpretación.

Además han operado otros factores más allá de las preocupaciones feministas. La interpretación bíblica durante este siglo ha estado mayormente dominada por el método histórico-crítico, según el cual se analiza minuciosamente el texto bíblico y se desestiman o descartan diversas porciones del texto. No se han reconocido sutiles matices lingüísticos o se los ha ignorado, en vez de considerárselos esenciales al proceso hermenéutico o de interpretación. Por ejemplo, a menudo las típicas repeticiones en las narraciones hebreas han sido atribuidas a descuidados redactores posteriores antes que valoradas por sus méritos dentro de la narración misma.

En los últimos veinticinco años se han generado otras tendencias hermenéuticas. Ha cobrado nueva fuerza el centrar la atención en el texto bíblico tal como está escrito. Mientras tanto, los que enfatizan el pluralismo a menudo aceptan el canon bíblico pero lo colocan al mismo nivel que los textos sagrados de otras religiones. Por lo general, de esa manera se evita un compromiso exegético profundo con la Escritura. Otros intérpretes promueven una lectura minuciosa del texto por medio de la crítica retórica y del análisis narrativo.[1]

Las autoras feministas reflejan algunas de estas mismas tendencias. Un ala del feminismo intenta retener algún vestigio de importancia para la Biblia cristiana. Otras insisten en que cualquier reflexión teológica seria debe dejar atrás lo que captan como chauvinismo de la Biblia.

Ya sea que acepten o no la autoridad de la Escritura, la mayoría de las feministas se quejan de lo que ellas perciben como su patriarcado extendido y opresivo.[2] Como resultado de ello, algunas feministas radicales buscan revisar la Escritura o reconstruir su historia.[3]De ese modo las feministas parecen coincidir en que la Escritura, con su supuesta postura jerárquica masculina, ha sido más una maldición que una bendición.

El movimiento feminista moderno, aunque despliega muchas corrientes divergentes,[4] insiste en que sus autoras se están liberando de la dominación forzada de los hombres a través de

la historia judeocristiana. Su modo de escribir a menudo es vigoroso y mordaz, y muchos de los sentimientos expresados son intransigentes.[5]

En su posición está incluido el rechazo de gran parte de la interpretación de la Escritura hecha por los Padres de la Iglesia y por los miles de comentarios de autores masculinos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.[6] Las feministas radicales desprecian la antigua y ampliamente divulgada convicción cristiana de que todas las mujeres deben someterse a todos los hombres. Ridiculizan esa postura como forjada a lo largo de siglos de teología dominada por los hombres. Insisten que eso les ha negado la plena feligresía en la iglesia cristiana.[7]

Hay quienes en la Iglesia Adventista del Séptimo Día se preocupan porque las influencias feministas hayan desviado sutilmente (o no tan sutilmente) a muchos de los que alientan la ordenación de la mujer. Por lo tanto, cualquier movimiento en esa dirección demuestra que evidentemente se están apartando de los principios eternos de la Escritura, los cuales —consideran ellos— ordenan que todas las mujeres estén bajo la autoridad de todos los hombres.

Sin embargo, otros Adventistas del Séptimo Día (ASD) sostienen que la interpretación correcta de la Escritura revela que las mujeres (cuando están casadas) deben respetar a sus maridos como cabeza del hogar, pero que en la iglesia los hombres y las mujeres están en pie de igualdad ante Cristo. Otros todavía arguyen que el apóstol Pablo se contradice sobre este tema en sus distintos escritos del Nuevo Testamento y que por lo tanto debe ser ignorado; o que su consejo es obsoleto para esta era moderna.

Históricamente los ASD han defendido la unidad indivisible de la Escritura y afirmado que ésta no presenta contradicciones entre sus diversos autores cuando es correctamente entendida.[8] Esta es mi posición y por lo tanto no admito que Pablo pueda ser incoherente consigo mismo. Sin embargo, aunque no soy "feminista", reconozco el trato lamentable que han recibido las mujeres a lo largo de la historia cristiana. Me hago eco de los sentimientos expresados por Mary Kassian:

> Soy una mujer. He experimentado el desdén y la orgullosa superioridad con la cual los hombres me han tratado a veces. He escuchado insultos contra mis capacidades, mi inteligencia, mi cuerpo. Me he sentido arder al limpiar el rostro cubierto de sangre de una mujer golpeada. He llorado con mujeres que han sido brutalmente violadas, ultrajadas hasta lo más íntimo de su ser. He sentido repugnancia ante el pervertido abuso sexual de niñitas. He desafiado a hombres que sarcásticamente rebajan a la mujer con su "humor". Y he abandonado servicios religiosos donde los pastores descuidadamente han maldecido a quienes Dios ha bendecido. A menudo me he sentido herida y enfurecida por acciones y actitudes sexistas degradantes; sí, SEXISTAS. Y me siento profundamente apenada ante la distorsión de la relación que Dios creó como armoniosa y buena. Como mujer siento la lucha. Siento el pecado. El feminismo identifica problemas reales que demandan respuestas genuinas.[9]

Al darse cuenta de tales condiciones, muchas feministas se han apartado con amargura de la iglesia y la Escritura. Sin embargo, recientemente ha habido un cierto número de investigadoras que han retornado al texto bíblico y han llamado la atención a muchos detalles referentes a las mujeres que se encuentran allí, detalles que anteriormente habían sido pasados por alto.

Una consecuencia valiosa ha sido la comprensión más precisa del patriarcado del Antiguo Testamento. Al concentrarse minuciosamente en detalles de las narraciones del Antiguo Testamento, se están modificando prejuicios existentes. Como resultado, hasta un número de

eruditos masculinos ha comenzado a corregir conceptos que se tenían del lugar de la mujer en la Escritura.[10] Cada vez se comprende mejor que tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, las mujeres sirvieron no sólo en la administración del hogar y la familia, sino también en la esfera pública y en la religiosa. Los papeles de la mujer en la Escritura son variados y vigorosos.

A primera vista, aparentemente el varón predomina por una cuestión de números. Sin embargo, aun ese hecho debe ser entendido en el contexto de una evaluación correcta de los escritos históricos mismos. Ningún libro de historia es completamente exhaustivo. Cada documento histórico incluye ciertos eventos, personas e ideas que ese historiador considera que afectan de manera crucial a la vida humana subsecuente. Aunque la Escritura incluye mucho material histórico que abarca varios siglos, no es exhaustiva, como puede verse en Juan 21:25 y Hebreos 11:32, 35-36. Uno no puede dejar de observar vacíos de tiempo en los registros.

Desde hace mucho los cristianos han sostenido que Dios supervisó la formación del canon para que incluyera personas y eventos que, desde la perspectiva divina, eran los más decisivos en la historia de la salvación. De ese modo el panorama histórico es de largo alcance, aunque básicamente de espectro estrecho. Se le informa al lector acerca de patriarcas y matriarcas, reyes y reinas, profetas y profetisas; todo ello entretejido entre enormes lagunas de información referentes a otros personajes femeninos y masculinos y a eventos ocurridos a lo largo de muchos siglos conectados por los documentos bíblicos. Desde este punto de vista, se torna más difícil insistir en que los varones *siempre* han dominado a las mujeres. No es posible justificarlo a partir de la historia bíblica. Más aún, nuevos sondeos en el texto bíblico sugieren que ése no es el caso.

Como opina Carol Meyers, debe definirse muy cuidadosamente al patriarcado a la luz de su contexto original. Con frecuencia las feministas parecen prejuiciadas contra cualquier forma de patriarcado. Pero Meyers asevera que tal vez esa posición no esté adecuadamente informada por el registro bíblico. Hasta propone que muchos de los detalles registrados en el Antiguo Testamento indican una situación aparentemente equitativa entre el hombre y la mujer hasta el tiempo de la monarquía israelita. Ella sostiene que, como resultado del establecimiento del trono en Israel, ocurrieron grandes cambios en la sociedad israelita, y la posición de la mujer comenzó a disminuir lentamente a partir de ese momento.[11] También evalúa con cuidado otros factores que contribuyeron al deterioro de la condición de la mujer, especialmente "la superposición del pensamiento y formas culturales grecorromanas sobre el mundo bíblico". Nota que:

> La cultura grecorromana introdujo un modo de pensar dualista en el mundo semítico: se enfrentaron alma y cuerpo, bien y mal, varón y mujer. Eva fue la víctima de esa alineación: se vinculó a la mujer con el cuerpo y el mal. Cuando la familia perdió su prominencia, la mujer quedó relegada a una posición de poder decreciente, y entonces se la asoció con los aspectos negativos de la vida. Comenzaron a surgir ampliaciones misóginas de la historia del Edén en la literatura judeocristiana primitiva. Un nuevo concepto de Eva asociado con el pecado, la muerte y el sufrimiento se superpone tan indeleblemente sobre la figura afirmativa y productiva de la narración del Edén que casi no podemos ver a la mujer original de Génesis 2 y 3.[12]

En este capítulo acepto la premisa básica de Meyers: que, en el Antiguo Testamento, las mujeres fueron más prominentes de lo que se ha creido. Su razonamiento parece válido en vista de los numerosos e intrigantes personajes que existen en las narraciones del Antiguo Testamento.

Más allá del Antiguo Testamento, fue notable el trato que Cristo otorgó a las mujeres en contraste con muchos en la sociedad de su tiempo.[13] Más aún, el apóstol Pablo, a quien las feministas desprecian, reflejó el mismo comportamiento positivo de Cristo hacia las mujeres.

Mujeres del Antiguo Testamento

Las mujeres en el Génesis

Eva. La exposición de las mujeres bíblicas comienza legítimamente con Eva, considerando con atención los matices textuales que se refieren a ella antes y después de la caída. La contribución de Richard Davidson en este libro, que trata sobre el concepto bíblico de "dominio", se concentra extensamente sobre esto (véase el capítulo 12).

Sara. La vida de fe de Abraham ha sido estudiada y admirada extensamente (con toda justicia). Su esposa, Sara, aunque rara vez se la reconoce como par de su marido, es igualmente notable.[14] Katheryn Darr invita a reflexionar en que

> al acercarse Sarai y Abram a Egipto, él no le ordena que acate su engaño premeditado. Antes bien Abraham debe pedirle que ella diga que es su hermana. El cohabita con Agar porque Sara así lo quiere; y cuando ella decide que Ismael es una amenaza para la herencia de su propio hijo, Sara logra echar a ambos, a la madre y al hijo. De hecho, Dios defiende su exigencia; y ésa no es la única vez que el Señor actúa en beneficio de Sara. En la corte de Faraón y en la casa de Abimelec, Dios se preocupa de que Sara sea protegida y devuelta a su esposo.[15]

Janice Nunnally-Cox afirma que, aun dentro del patriarcado, Sara y Abraham eran asombrosamente iguales:

> Ella parece decir lo que quiere, cuando quiere, y Abraham a veces responde casi con obediencia sumisa. El no le da órdenes a ella; ella se las da a él. Sin embargo, parece haber un lazo afectuoso entre ellos. Abraham no abandona a Sara en su esterilidad, ni obtiene otras esposas mientras ella vive, que sepamos. Los dos crecieron juntos y juntos envejecieron, y cuando Sara muere, Abraham no puede menos que llorar. Sara es una matriarca de primer orden: respetada tanto por gobernantes como por su esposo, es una mujer enérgica y una compañera valiente.[16]

El narrador parece interesado en que se considere, en cuanto al pacto divino, tan decisiva a Sara como a Abraham mismo. Se encuentra la firme indicación de que será el hijo de *Sara* quien cumplirá la promesa del pacto, aun cuando Abraham arguye con Dios que él ya tiene un hijo, Ismael (Gn 17:18-19; cf. Is 51:1-2).

Esta particular época en la historia bíblica de los patriarcas y las matriarcas merece una atención renovada. Savina Teubal insiste con toda razón:

> En particular, se ha representado tradicionalmente a las mujeres como primitivas e infantiles en sus aspiraciones y generalmente carentes de visión. Sin embargo, estudios recientes de nuestras predecesoras invalidan ese punto de vista y nos muestran que las matriarcas eran mujeres sabias e instruidas, con un alto desarrollo espiritual.[17]

La misma vida de Sara demuestra esto:

1. Cuando Abraham le pide a Sara que no diga la verdad en cuanto a su relación matrimonial,

su ruego suena apologético. En lugar de ser una figura patriarcal orgullosa y altanera, Abraham le ruega a Sara que mienta por él. Esto no parece característico de una sociedad patriarcal totalmente dominante. ¿Es Sara una esposa completamente sumisa o retiene ella algún derecho y control? El texto sugiere que ella retenía algún tipo de autoridad y que Abraham no era el amo absoluto que se podría suponer aunque la historia está ubicada dentro del período patriarcal.[18]

2. Al ofrecer hospitalidad, Abraham el patriarca aparece compartiendo los preparativos con su esposa. La llama a Sara para preparar el pan (Gn 18:6); Abraham, junto con sus siervos, está ocupado en los preparativos para la comida (18:7-8).[19]

3. Jack Vancil añade un comentario sobre la importancia de Sara en esta ocasión: "La primera declaración registrada de los visitantes después de la comida fue la pregunta: "¿Dónde está Sara tu mujer?" (v. 9), y desde el v. 10 ella es el personaje principal."[20]

Agar. Ella es la víctima de un grave error de Abraham y Sara. Sin embargo, los detalles punzantes registrados en Génesis 21, después que ella y su hijo habían sido excluidos de la familia de Abraham, muestran que esta esclava egipcia fue "en algunos aspectos, más altamente honrada que casi cualquier otro personaje de la Biblia".[21] Por ejemplo, el "ángel de Dios" apareció por primera vez en la historia bíblica a esta mujer rechazada (Gn 21:17). De hecho, ¡hasta la llamó por su nombre! Abraham y Sara no le concedieron ese honor, sino que se refirieron a ella sólo por su posición.[22]

Dios no abandonó a Agar ni a su hijo Ismael en esta situación devastadora causada por error humano. Su palabra referida al pacto con Abraham era eterna, sin embargo proveyó en forma significativa para la madre y el hijo. Prometió hacer de Ismael una gran nación. De hecho, su promesa a Agar y a su hijo es llamativamente similar a la que habían estado escuchando durante años en la casa de Abraham (Gn 16:10; 17:20). Esa es también la única vez que se anuncia a una mujer una promesa tipo pacto.

Con agudeza, Trevor Dennis comenta:

Cuán sorprendente es el honor que se le confiere a Agar (y a Ismael también) en Génesis 16. Para empezar, las anunciaciones son algo excepcional en la Biblia… En sólo tres casos la promesa de un hijo se le hace a quien será la madre de la criatura. En sólo cuatro casos es Dios mismo quien hace el anuncio... Sólo dos mujeres en toda la Biblia reciben anunciaciones de Dios mismo: Agar y la esposa anónima de Manoa.[23]

También es significativo que ella, una mujer, elija la esposa para su hijo. Más aún, Agar es la única mujer en el Antiguo Testamento, la única persona en toda la Escritura, que le da un nombre a la deidad: "El-Roi" (Gn 16:13a). Como señala Dennis:

El nombre El-Roi no ocurre en ninguna otra parte en el Antiguo Testamento. Es el nombre que Agar le da a Dios, y es sólo de ella. Surge de, y habla elocuentemente de, su propio encuentro privado con él... Que nadie subestime lo extraordinario de este nombramiento... Más aún, Agar no nombra a su Dios como una digresión, o declara su identidad para sí misma después que él ha dejado la escena. Ella lo nombra en su presencia: "Tú eres el Dios que me ve". La frase que el narrador usa para el nombramiento es la usual en la narrativa hebrea. Por ejemplo, es la misma que se usa cuando en el Jardín el hombre pone el nombre de Eva a su esposa, o cuando Eva misma le pone el nombre de Set a su tercer hijo.[24]

Agar es una de tan sólo tres mujeres que mantienen un diálogo con Dios en Génesis, y es una esclava.

Rebeca. La siguiente matriarca[25] en el Génesis también exhibe la misma fuerza de carácter que Sara. Sharon Jeansonne nos invita a considerar que

> antes que minimizar la contribución de Rebeca al pueblo de Israel, las narraciones que introducen y desarrollan el retrato de la segunda de las matriarcas nos asombran por la manera como es representada. Aunque se la describe como una hermosa esposa para Isaac, no se la aprecia sólo por su apariencia. Como Abraham, demuestra su independencia y confianza por su disposición a dejar a su familia y viajar a una tierra desconocida.[26]

Más aún, la historia de Rebeca está estructurada para representarla como un personaje importante por derecho propio. De acuerdo con Jeansonne, técnicas tales como el uso del diálogo, el ritmo de la narrativa, el registro de la genealogía y otras características literarias sugieren la preeminencia de Rebeca en la historia de Israel.[27]

Cuando Abraham le ordena a Eliezer encontrar una esposa para Isaac, una de las instrucciones que le da a su siervo es una alusión significativa a la posición de la mujer durante la era patriarcal. Abraham declara que "si la mujer no quiere venir contigo, quedarás libre de mi juramento" (24:8). Jeansonne sostiene que "Abraham da por sentado que la mujer tendrá la última palabra en el asunto".[28] Y efectivamente, en definitiva es Rebeca la que decide ir con Eliezer. De hecho, en la extensa narración de Génesis 24, Rebeca expresa su decisión de viajar inmediatamente con Eliezer; no es sólo un relato posterior del narrador (Gn 24:55-58).

Rebeca misma hace los arreglos para atender a Eliezer. A lo largo de todo el relato su padre casi no dice palabra. Eliezer pide un lugar en la casa de su padre (v. 23), pero el narrador habla de la casa de la madre de Rebeca (v. 28).

Más importante aún, existe una notable correspondencia de términos claves entre las narraciones de Rebeca y de Abraham. Ambos dejan atrás "su tierra", "su parentela" y la "casa de su padre". Ambos serán bendecidos y llegarán a ser grandes. James Williams subraya este significado al sugerir: "Con esta bendición el narrador silenciosamente instala a Rebeca en el ciclo de las promesas de Dios a los patriarcas".[29]

Después que Rebeca se casa con Isaac y queda embarazada, ella está lo suficientemente ansiosa como para "consultar a Jehová" y lo hace ella misma (Gn 25:22). Mary Turner nota:

> El punto decisivo de esta historia surge cuando Rebeca sufre durante su embarazo. Las criaturas luchaban dentro de ella y, presumiblemente sobre la base de su malestar, Rebeca "consulta (*darash*) a Jehová". Esta frase es de gran importancia en el Antiguo Testamento. Solamente los grandes profetas como Moisés y Elías y los reyes más grandes de Israel consultan al Señor... Rebeca consulta y como resultado, recibe la revelación de Jehová que predice que su hijo menor dominará al mayor.[30]

La fórmula usada para anunciar el alumbramiento de Rebeca, "Cuando se cumplieron sus días para dar a luz" (Gn 25:24), se usa sólo para tres mujeres en la Biblia: Elisabet y María en el Nuevo Testamento y Rebeca en el Antiguo Testamento.

Más tarde cuando su hijo Esaú se casó con dos mujeres hititas, esto fue de "amargura de espíritu para Isaac y para Rebeca" (26:35). Turner sugiere que la inclusión de la aflicción de Rebeca por el casamiento de Esaú con mujeres paganas revela que Rebeca estaba tan preocupada por la promesa/linaje del pacto como lo estaba Isaac.[31]

Después de examinar la historia de Rebeca, Jeansonne arguye correctamente que

> la caracterización de Rebeca provee una comprensión más profunda de su importancia... Todas estas acciones se dan fuera de un contexto polémico, y el narrador no hace nada para indicar que estas actividades fueran inusuales para la mujer... La presentación de Rebeca muestra que las mujeres en Israel eran vistas como personas que podían tomar decisiones importantes acerca de su futuro, cuyas oraciones eran reconocidas.[32]

Las matriarcas del Génesis no eran mujeres tímidas o apocadas. Sería una representación injusta de las mujeres del Génesis decir que las mujeres dentro del patriarcado se inclinaban sumisas ante todos los hombres. Antes bien, aunque respetaban a sus maridos, eran inteligentes y poseían voluntad e iniciativa. Meyers tiene razón al insistir:

> Las feministas que condenan o lamentan el aparente patriarcado de las sociedades antiguas pueden estar desviando sus energías de lo que debería ser el punto central de su preocupación: la transformación del equilibrio funcional de los sexos a situaciones de desequilibrio real... Si nuestra posición con respecto al patriarcado bíblico o israelita es revisionista, esto no es para idealizar al antiguo Israel sino mas bien para liberar a las críticas feministas de una equivocada preocupación con el androcentrismo bíblico y permitirles ir en busca de la dinámica que llevó a la dicotomía de los atributos de ambos sexos para los primeros días de la época post-bíblica.[33]

Débora. La primera Débora del Antiguo Testamento aparece en el período patriarcal. Gn 35:7-9 registra el regreso de Jacob a Betel. Allí muere Débora, la nodriza de Rebeca. A esta mujer se la menciona sólo dos veces en Génesis (24:59, 35:8). Sorprendentemente, sin embargo, su muerte y entierro están incluidos en el registro bíblico. Elena de White hace un comentario conmovedor:

> En Betel, Jacob tuvo que llorar la pérdida de una persona que había sido por mucho tiempo un miembro honrado de la familia de su padre, Débora, el ama de Rebeca, que había acompañado a su señora de Mesopotamia a la tierra de Canaán. La presencia de esta anciana había sido para Jacob un precioso vínculo que le había mantenido unido a su juventud, y especialmente a su madre cuyo cariño hacia él había sido tan fuerte y tierno. Débora fue sepultada con tanto dolor que la encina debajo de la cual se cavó su tumba, fue llamada "encina del llanto". *No debe olvidarse que el recuerdo, tanto de esa vida consagrada a un servicio fiel como del luto por esta amiga de la casa de Isaac, fue considerado digno de mencionarse en la Palabra de Dios.*[34]

Mujeres del tiempo del éxodo

Una lista impresionante de mujeres aparece al comienzo del libro del Exodo.

Sifra y Fúa. Estas dos parteras valientemente desobedecieron la orden del Faraón de asesinar a los varones hebreos recién nacidos. Se considera un hecho altamente significativo en la narrativa hebrea que estas dos valientes mujeres sean nombradas (el Faraón mismo permanece anónimo). También es de notar el hecho que tengan dos audiencias separadas con el Faraón.

Trevor Dennis llega a esta acertada conclusión sobre las parteras:

> De todas las iniciativas tomadas por seres humanos en Ex 1-14, son las de las mujeres, sin embargo, las que demuestran el mayor coraje, incitan a nuestra más profunda admiración y tienen la más poderosa influencia sobre los eventos... Sifra y Fúa y las mujeres de 2:1-10 juntas lograron derrotar la política de genocidio, y salvar a Moisés de morir ahogado.[35]

La princesa egipcia. Irónicamente la divina providencia alistó la protección estratégica para el futuro libertador de Israel de parte de la misma monarquía egipcia que emitió el decreto de muerte. Elena de White describe cómo la hija del gobernante más poderoso de la tierra en ese momento fue dirigida por los ángeles hacia la canasta donde estaba Moisés.[36]

Danna Nolan Fewell y David M. Gunn lo captaron claramente: "Las acciones de esta no israelita son presentadas en un paralelismo directo con las del Dios de Israel: "Ella 'descendió', 'vio' al niño, 'oyó' su llanto, tuvo compasión de él, lo sacó del agua, y satisfizo sus necesidades diarias" (cf. 3:7-8). Lo que ella hace por Moisés, Dios está pronto a hacer por Israel."[37]

Jocabed. La historia bíblica registra los métodos inusuales a los que recurrió para salvar la vida de Moisés a pesar del siniestro decreto del Faraón. Luego de la breve mención de Exodo 2:1, no se vuelve a mencionar a su esposo excepto en la cronología. En lugar de eso, la atención se centra en Jocabed.

María. La hija de Jocabed exhibió inteligencia, diplomacia y coraje para hablar a la princesa egipcia, cuando sugirió con astucia una "nodriza" para el bebé de la canasta.

Aparentemente María nunca se casó. El Antiguo Testamento no incluye registro alguno de un esposo o nombres de hijos de ella como lo hace de Moisés y de Aarón. En Exodo el centro de atención está en sus dos hermanos, Moisés y Aarón. Toda consideración que se haga de María se concentra en sus errores (Nm 12:1-10). Quizá se ha subestimado la posición de esta mujer soltera durante el éxodo. Sin embargo, la Escritura incluye una mención genealógica de ella. En 1 Cr 6:3 se menciona a María entre los hijos de Amram. Que se la mencione en un capítulo de padres y descendientes masculinos confirma su importancia.

En el libro del Exodo se la presenta como profetisa (Ex 15:20). En el cruce del Mar Rojo ella desempeñó un papel doble: el de profetisa y música junto a sus dos hermanos. A través de Miqueas, Dios mismo insiste:

> Porque yo te hice subir de la tierra de Egipto,
> Y de la casa de servidumbre te redimí;
> Y *envié delante de ti* a Moisés, a Aarón *y a María.* (Mi 6:4, énfasis agregado)

Más aún, como observa Rita Burns:

> En primer lugar es sorprendente el hecho que se registrara la muerte y sepultura de María. Mientras que otros personajes de la comunidad del desierto (Hur, Eldad y Medad, la esposa y el suegro de Moisés, etc.) desaparecieron sin mención, la observación de Números 20:1 parece ser por lo menos un testimonio implícito de que María era un personaje de cierta importancia... Es digno de notar que María es el único miembro de la comunidad del desierto cuya muerte se registra sin estar explícitamente relacionada con el castigo divino (cf. Números 20:2-13,22; Deuteronomio 32:48-52)... Difícilmente sea casual que... las muertes de María, Aarón y Moisés coincidan con las tres últimas paradas en el viaje por el desierto.[38]

Mujeres del tiempo de los jueces

Rut. La historia del Antiguo Testamento registra el relato de una viuda joven, sin hijos, que decidió abandonar su identidad nacional, cultura y religiosa. Renunció a toda oportunidad de prosperidad y seguridad en su tierra y acompañó a su suegra viuda.

Phyllis Trible sugiere que la elección hecha por Rut de servir al Dios del cielo fue una decisión de fe tan radical como la de Abraham al salir de Ur. Sin querer minimizar el excepcional acto de fe de Abraham, uno debe tomar en cuenta las circunstancias: él viajó con su

esposa, mucha riqueza y muchos siervos; lo animó un llamado directo del cielo y una promesa divina. A la luz de lo mencionado, la decisión radical de Rut de servir al Dios de Noemí señala una empresa extraordinaria.[39]

Las iniciativas de Rut y Noemí son evidentes en un libro donde los hombres nunca asumen papeles de mayor importancia. Sin embargo, el narrador no se escandaliza ni se ofende ante tal emprendimiento femenino. El nombre mismo de Noemí (que significa "mi deleite" o "mi placer"), dado en una época y en una cultura donde a menudo los hijos varones eran más bienvenidos que las hijas (Rt 4:15), sugiere que los padres de Noemí estaban gozosos por el nacimiento de su *hija*.[40]

Una lectura atenta de este relato revela un significado aún más profundo. Rut es el epítome de la abnegación. Aunque ella misma es moabita, actúa en lugar de su suegra a fin de salvar de la extinción a una familia israelita. Verdadera redentora de un clan israelita, su sacrificio propio a la larga se da a conocer por lo que es: la salvación nacional. Esta moabita es un eslabón vital en la historia del pacto entre Dios y su pueblo, no sólo con el rey davídico, sino como antecesora del Mesías (Mt 1:4).[41]

Débora. El libro de los Jueces incluye el relato de la segunda Débora del Antiguo Testamento, describiéndola no sólo como esposa y música, sino también como juez y profetisa. Charme Robarts nota que

> Débora es la única juez a quien se describe como profetisa, y según la tradición de los demás profetas bíblicos, ella habló la palabra de Jehová. El llamamiento que le hizo a Barac está expresado como la orden de Jehová, y podemos comprobar su capacidad profética por el resultado de la batalla y la destrucción del enemigo a manos de una mujer. En su canto, Débora proclama los hechos poderosos de Jehová.[42]

Se la presenta como comandante militar con la misma autoridad que los generales masculinos, y una juez a quien se dirigían los demás israelitas varones para recibir consejo legal y para resolver pleitos (Jue 4:5). Débora era dirigente política reconocida y Dios la utilizó para iniciar una guerra. El relato indica que ella arbitraba litigios, reunía a la gente para el combate y era considerada como reveladora de la voluntad divina.[43]

No parece haber ninguna reacción negativa hacia esta mujer, ni es considerada extraña. Simplemente se la presenta en el modo habitual del Antiguo Testamento. No es necesario presentar excusas ni explicaciones porque una mujer ocupe un lugar tan importante. Vancil arguye correctamente que "en la narración nada sugiere que el sexo de Débora añadía o quitaba méritos a su condición de juez/libertadora, ni tampoco hay indicación alguna de que Jehová tuviera reservas acerca de su desempeño en este papel".[44]

Más aún, muchos han visto el relato de Débora como el único episodio positivo en la historia por otra parte deprimente de los demás jueces (varones) del libro de los Jueces. Como observa Robarts:

> Con pocas (pero significativas) excepciones, el desarrollo del relato de cada uno de los jueces principales lleva a una decadencia... incluso durante la vida del juez. Después de transformarse en el líder del pueblo y eliminar la fuente de opresión, es típico que el juez lleve al pueblo a alejarse de Jehová... La excepción... es Débora.[45]

Mujeres del tiempo de la monarquía

Ana. En la transición crucial entre jueces y monarquía, la persona clave en la transición es una mujer. La narración de Samuel comienza con un extenso relato acerca de su madre Ana. Trevor Dennis alerta al lector sensible que:

> Los libros de Samuel están fundamentalmente interesados en... sólo una persona, en David, porque Samuel viene a preparar el camino para él, mientras que el relato del reinado de Saúl muy pronto se transforma en la historia del surgimiento de David al poder... Ana... aparece al comienzo de todo, antes que David hubiera nacido. Su relato proporciona el comienzo de este capítulo admirable en la historia de Israel, así como el de Eva comenzó toda la obra, y Sifra, Fúa y las mujeres de Exodo 2 presidieron sobre los registros del comienzo de Israel como pueblo en Egipto... Con Ana se comenzará a contar una aventura que introducirá a Israel en las ambigüedades de la monarquía.[46]

En estas narraciones, el voto de Ana (1 S 1:10-11) es su primera alocución registrada. Después de eso, ella habla más que ninguna otra persona. En su oración inicial, ella se compromete a dedicar como nazareo al hijo prometido. De acuerdo con Números 6, los hombres o las mujeres normalmente tomaban estos votos por sí mismos. Cuando se anunció el nacimiento de Sansón, Dios declaró que el niño sería nazareo (Jue 13:4). Sin embargo, en esta ocasión Ana toma la iniciativa. Como señala Dennis: "Lo que Dios ordena en Jueces 13, ella misma promete solemnemente en Silo".[47] Ana

> no necesita que Elcana ore por ella. *Ella* ora, y al hacerlo se transforma en la primera mujer, en realidad en la *única* mujer en toda la Biblia que expresa una oración formal, audible, y de quien se registra su oración en el texto bíblico para que nosotros la leamos... En los relatos del Antiguo y Nuevo Testamentos la oración de Ana es singular; y por otra parte ninguna otra mujer cumplió con Dios un voto como el de ella.[48]

Tan sólo después que Samuel es destetado nos enteramos del voto anterior de Ana con respecto a él. Como sugiere el texto: "Ana no le pide a Elcana que confirme su voto... Ella presenta su plan de dedicar a Samuel como algo que ya está decidido (1 S 1:22)".[49] No se le pide permiso a Elcana; él tan sólo da su bendición (1 S 1:23). Dennis escribe:

> De ahora en adelante él no tendrá nada que decir, y nada que hacer (él no realiza ninguna acción en 2:20). A excepción de unas pocas palabras de bendición de parte de Elí en 2:20, toda palabra hablada en el resto de la historia de Ana será puesta en su boca, todas las iniciativas tomadas serán de ella, todo lo que se haga... será hecho por ella.[50]

Cuando Ana lleva a Samuel a Silo en cumplimiento de su promesa a Dios, la narración se concentra exclusivamente en ella. Elena de White nota que ella viaja con su esposo; sin embargo, ella toma todas las iniciativas (1 S 1:24).[51] Esto es muy significativo, especialmente dado que Elcana era un levita (1 Cr 6:33-38) y porque las actividades que Ana realiza generalmente se las considera como pertenecientes al varón. Como señala Dennis, cuando Ana viajó a la casa del Señor con becerros, harina y vino, ella fue

> expresamente para cumplir con su propio voto. Es ella quien ha venido con tan magníficas ofrendas para el sacrificio y, lo más extraordinario, con su propio hijo para dedicarlo al servicio de Dios. El ofrecimiento de Samuel por parte de Ana no tiene paralelo en la literatura bíblica.

> Es difícil responder adecuadamente a un acto como el de Ana y Elí no trata de hacerlo. Esta vez él no le contesta a ella. Solamente Ana misma puede hablar de lo que ha hecho. Después de hacer notar que ella dejó a Samuel con Elí, el narrador nos introduce directamente en su cántico. Por segunda vez ella derrama su alma ante Dios.[52]

El himno exultante de Ana es impresionante. No se escucha una suave canción de cuna; en cambio, ella da

> un vigoroso grito de triunfo, suficiente para hacer temblar a Penina y a Elí, y a otros semejantes a ellos. ¡No hay nada propio de una dama en él!
>
> Realmente no parece en absoluto el canto de una mujer en la posición de Ana. En cierto punto usa imágenes de guerra. Habla de quebrantar a los enemigos y termina con una oración por el rey. Por supuesto, esa alusión final es sugestiva. En el tiempo de Ana no había monarquía... [Aun así] Ana canta *¡la canción de un rey!*[53]

Muchos comentadores ven al glorioso "Magnificat" de María (Lc 1:46-55) del Nuevo Testamento, sólo como un eco del himno triunfante de Ana.

La mujer sunamita. Continuando en el Antiguo Testamento, se encuentra el extenso relato de una mujer y su hijo moribundo (2 R 4:8-37). El padre juega un papel muy secundario en estos versículos, y nada más se sabe del muchacho después del milagro de Eliseo. El no era un hijo en el linaje de la promesa y nunca se lo nombra.

Generalmente cuando se cuenta esta historia, se recalca el papel del profeta Eliseo y el milagro que Dios obró por su intermedio. Sin embargo, el foco de la narración permanece centrado en las muchas acciones resueltas de esta mujer, decidida a hacer algo por hijo. No busca el permiso de su esposo para sus acciones decisivas, sino que más bien toma toda la iniciativa. Un retrato en detalle de esta personalidad vigorosa corresponde a la descripción de la "mujer virtuosa" en Pr 31:10-31.

Hulda. Esta profetisa pasa a un primer plano como autoridad religiosa principal en un momento de intenso reavivamiento espiritual (2 R 22:14). El texto no expresa sorpresa cuando el rey de Judá envía al sacerdote Hilcías, al escriba Safán y a varios otros oficiales destacados a esta mujer, para preguntarle en cuanto al significado del hallazgo del libro de la ley. Como comenta John Willis: "El texto bíblico no sugiere que la búsqueda de la revelación divina de parte de una mujer fuera de algún modo inusual".[54]

El rollo de Deuteronomio, que trata cuestiones morales y políticas cruciales, fue encontrado cuando reparaban y restauraban el Templo. Por consiguiente la autoridad que el rey reconoció en Hulda es profunda. Elena de White explica:

> En aquel tiempo la profetisa Hulda vivía en Jerusalén, cerca del templo. *El rey*, lleno de ansiosos presentimientos, *la recordó* y *resolvió inquirir del Señor mediante esa mensajera escogida* para saber, si era posible, por qué medios a su alcance podría salvar al errante Judá, ahora al borde de la ruina.
>
> La gravedad de la situación y el respeto que tenía por la profetisa le indujeron a enviarle como mensajeros a los primeros hombres del reino.[55]

Algunos comentadores han sugerido que tal vez se consultó a Hulda porque no había profetas varones disponibles en ese momento. Sin embargo, nada menos que el profeta Jeremías estaba ya establecido en el oficio profético. Otros han considerado que el papel era demasiado

importante para una mujer y han sugerido que Hulda pudo haber sido un hombre. Sin embargo, el texto hebreo declara específicamente que Hulda era esposa (2 R 22:14).

Podrían considerarse otras mujeres del Antiguo Testamento, tales como Abigail, que se embarcó por cuenta propia en una misión diplomática durante una situación familiar explosiva, notificando a su esposo sólo más tarde (1 S 25). Está también la "mujer astuta de Tecoa", que fue reclutada para influir sobre el rey David. Además, uno podría explayarse sobre otros indicadores textuales esparcidos a lo largo del Antiguo Testamento, tales como Sal 68:11, que sugieren una participación mayor de las mujeres en la religión del Antiguo Testamento de lo que muchas veces se reconoce: "El Señor daba la palabra, multitud de mujeres anunciaba las buenas nuevas".[56]

Es más, según los comentarios de Alice Laffey sobre Deuteronomio 10:16 y 30:1-10:

> Oculto en este texto... está el mandato: circuncidad vuestros corazones. El autor aquí... transforma de este modo una señal esencial para quienes son socios del pacto (cf. Gn 17:10-14; Ex 4:24-26), de una que puede incluir sólo a varones a una que puede incluir tanto a hombres como a mujeres... [Más aún] el versículo 6 [de Dt 30] transforma la frase de Deuteronomio 10:16, "Circuncidad... vuestro corazón". Ahora no son ellos, los israelitas, quienes deben hacerlo (un imperativo), sino el Señor quien lo hará por ellos... Al hacer que la señal apropiada de la relación de pacto con Jehová sea un corazón circuncidado en vez de un cuerpo circuncidado, se permite que esa relación esté más directamente disponible a las mujeres.[57]

El Cantar de los Cantares representa la completa igualdad femenina en la relación matrimonial. Meyers señala que la situación allí es "de relaciones, y la orientación principal corresponde a la mujer... No hay vestigio de subordinación de la mujer al varón, y hay un simbolismo de poder para la mujer y no para el varón".[58]

Habiendo dado un vistazo a las actividades de las mujeres del Antiguo Testamento, nos dirigimos ahora al Nuevo Testamento.

Mujeres del Nuevo Testamento

Las mujeres en los Evangelios

Mateo, Marcos, Lucas y Juan contienen preciosos relatos acerca de mujeres.

Elisabet. Cuando Lucas registra el linaje sacerdotal de Zacarías (1:5), inmediatamente indica también que "su mujer era de las hijas de Aarón, y se llamaba Elisabet". Este es uno de los casos excepcionales cuando se nombra a la esposa de un sacerdote en la Escritura. Una mención tan significativa se enlaza con la insistencia inmediata de Lucas que "*ambos* eran justos delante de Dios, y andaban irreprensibles en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor" (1:6, cursiva agregada). La inclusión enfática de Lucas de la palabra "ambos" confiere un testimonio positivo notable sobre la esposa de Zacarías.

Ana. En ocasión del nacimiento de Jesús, Lucas se refiere a la viuda y profetisa Ana (2:36-38). Tal vez Lucas la incluyó en este relato de la presentación del niño Jesús en el templo porque ella era la segunda persona que atestiguó la importancia de Jesús. En ese tiempo se tomaba muy en serio el requerimiento judicial israelita de que "en boca de dos o tres testigos conste toda palabra" (Dt 17:6; Mt 18:16). Si es así, Lucas le asigna una posición vital a esa mujer. El comentario de Elena de White parece sugerir esto: "También Ana la profetisa vino y *confirmó el testimonio de Simeón acerca de Cristo*. Mientras hablaba Simeón, el rostro de ella se

iluminó con la gloria de Dios, y expresó su sentido agradecimiento por habérsele permitido contemplar a Cristo el Señor".[59]

Lucas también describe a Ana proclamando la encarnación en la ciudad (Lc 2:38). Algunos han notado el modelo bíblico que Dios utiliza cuando encomienda a sus profetas que anuncien tanto el comienzo como el fin de las profecías de tiempo. Si es así, cerca del fin de la profecía de los 490 años que anunciaba la venida del Mesías, Dios recluta a una profetisa para llamar la atención a ese evento supremo en la ciudad de Jerusalén.

De hecho, tres profetisas aparecen en este crucial acontecimiento histórico. Lucas efectivamente designa a Ana como profetisa. Además, Elisabet y María también "profetizaron" en esa misma época (Lc 1:41-45; 1:46-55).

La mujer junto al pozo. Más adelante los Evangelios incluyen descripciones impresionantes del trato de Cristo con las mujeres. Un caso específico es el relato en Juan 4, de la mujer junto al pozo en Samaria. La conversación con ella es la más larga discusión registrada que Jesús haya tenido con alguien, y ella era una mujer gentil.[60] Aun así, como lo hace notar Denise Carmody, "Jesús trató a la mujer como una persona inteligente. Le concedió el honor de dar por sentado que ella comprendía el significado de sus palabras. Cuanto más lo apremiaba ella, más franco era él".[61]

Por desgracia, los comentarios sobre Juan repetidamente clasifican a esa mujer como la prostituta del pueblo, en el peor de los casos, o por lo menos como una mujer de dudosa reputación. En realidad, como lo señaló Jesús, ella había tenido cinco maridos y su relación actual no era legal. Sin embargo, el relato registra explícitamente que los hombres de la ciudad volvieron con ella para ver a Jesús luego de que ella les contara cómo él le había "dicho todo cuanto" ella había hecho (Jn 4:28-30).

Es difícil imaginar a la población masculina de cualquier ciudad siguiendo a una conocida ramera para ver a una persona que podía adivinar. Es improbable que los hombres de un pueblo creyeran en la palabra de una prostituta acerca del Mesías o de quien fuera, y que vinieran abiertamente con ella para verlo. Tal vez a esta mujer no se le ha dado el debido crédito de su verdadera posición social en Samaria. La narración parece indicar que era una mujer culta, bien informada. Su conversación con Cristo revela un conocimiento inteligente de las principales cuestiones teológicas del momento. Los comentadores comúnmente atribuyen mayor significado al prolongado diálogo, pero no a la mujer. No obstante, ella es la primera persona registrada en el ministerio público de Cristo cuyo testimonio comprometió a un grupo de personas a una relación de fe con el Mesías (Jn 4:39-42). Elena de White cuenta cómo una vez que "halló al Salvador, la mujer samaritana trajo a otros a él. Demostró ser una misionera más eficaz que los propios discípulos... Esta mujer representa la obra de una fe práctica en Cristo. Cada verdadero *discípulo* nace en el reino de Dios como misionero".[62]

Más aún, tal vez no sea mera coincidencia que esta narración en el Evangelio siga inmediatamente al relato de Nicodemo (Jn 3). ¿Está el narrador tratando de establecer un contraste entre la débil fe de un prominente líder religioso judío y la convicción de una mujer gentil?[63] Véase cómo ella inmediatamente se apresura a divulgar su convicción con respecto al Mesías, mientras que Nicodemo no se alineó públicamente con Jesús sino hasta la muerte de Cristo.

Marta y María. Los relatos de María, Marta y Lázaro proporcionan un magnífico ejemplo de la actitud de Cristo hacia la mujer. Lázaro es levantado milagrosamente de los muertos, la más grande y última de las "señales" registradas por Juan que conducen a la pasión de Cristo.[64] Sin embargo no se registran palabras textuales de Lázaro. Antes bien, como hace notar Frank Wheeler, es Marta la que

> hace una de las primeras confesiones de fe en el Nuevo Testamento: "Sí, Señor; yo he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dioos, que has venido al mundo"... Se puede comparar la confesión de Marta en Juan 11 con la confesión de Pedro en los evangelios sinópticos en Cesarea de Filipo. La declaración de Marta es muy parecida al registro de Mateo: "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente" (Mt 16:16). Según Raymond Brown, las confesiones paralelas de Marta y de Pedro son parte de la tendencia del cuarto evangelio a dar a las mujeres roles normalmente asociados con Pedro en los demás evangelios.[65]

En otra ocasión, Jesús instó a Marta a aceptar las prioridades de su hermana de optar por estudiar en vez de ayudar en la cocina. No obstante, la misma Marta también había sido una discípula ávida del Mesías, como para emitir la aguda declaración de fe que aparece en Juan 11:23-27.

Su hermana María siempre fue vista como una alumna diligente del Mesías. Es notable la afirmación de Cristo sobre esto:

> La elección de María no era convencional para las mujeres judías. Ella se sentaba a los pies de Jesús y escuchaba "su palabra". Tanto la postura como la referencia a la "palabra" de Jesús parecen indicar enseñanza, instrucción religiosa. A las mujeres judías no se les permitía tocar la Escritura; y no se les enseñaba la Torá, aunque se las instruía de acuerdo con ella para el correcto ordenamiento de sus vidas. Un rabino no enseñaba la Torá a una mujer. María no sólo eligió la buena parte, sino que Jesús se relacionó con ella en una relación de maestro-discípulo. El la admitió en su "estudio" y la felicitó por la elección. Que una mujer se inclinara por estudiar la Torá no era un hecho sin precedentes en Israel... pero no era común.[66]

María también fue la primera en ver a Jesús resucitado. Y Jesús le encargó que dijera a los discípulos que iba al Padre. Así se convirtió en la primera en anunciar la resurrección.[67] Wheeler hace notar que "la preeminencia de María entre los testigos de Jesús resucitado es importante para los lectores de Juan. De las seis apariciones de Jesús inmediatamente después de su resurrección, cinco incluyen a María".[68]

Sin embargo, Wheeler tiene el cuidado de sugerir:

> Mientras que el punto central de Juan no es argumentar mayor reconocimiento para las mujeres en términos de discipulado y ministerio, ése indudablemente puede haber sido uno de los resultados dentro de la comunidad cristiana primitiva. Antes bien, el punto central parece ser el discipulado y dar testimonio de Jesús como el Mesías. En el cuarto evangelio se muestra a las mujeres como capaces de cumplir ese papel tan bien como los hombres... Por inesperado que haya podido ser social o religiosamente, las mujeres tuvieron un profundo impacto en puntos cruciales del ministerio de Jesús.[69]

Los Evangelios no registran ninguna evidencia de que el Mesías tratara alguna vez a las mujeres como inferiores a los hombres, o de que instara a todas las mujeres a que fueran sumisas a todos los hombres. Sin embargo en este momento, aunque el *status* de la mujer en el judaísmo era complejo, por lo general se reconoce que la posición de la mujer estaba restringida. El rabino Eliezer del primer siglo de la era cristiana escribió: "Cualquiera que enseña la Torá a su hija es como el que le enseña la lascivia".[70] Las mujeres no contaban para el número mínimo requerido para la adoración. No podían ser testigos. Sin embargo, Jesús rechazó repetidamente esas costumbres.

El también se negó a limitar el horizonte de la mujer a la crianza de la familia y la cocina. Cierta vez cuando una mujer llamó a Jesús desde la multitud: "Bienaventurado el vientre que te trajo, y los senos que mamaste", Jesús amplió esa perspectiva femenina al responder: "Antes bienaventurados los que oyen la palabra de Dios, y la guardan" (Lc 11:27-28).

En una trilogía de parábolas, todas las cuales revelan un aspecto de Dios, el Mesías puso en el centro a la mujer que buscaba una moneda perdida (Lc 15:8-10).

Los eruditos y hasta las feministas han reconocido abiertamente que Cristo trató tanto a los hombres como a las mujeres con imparcialidad e igualdad. Pero la pregunta que se formula con frecuencia es: ¿Por qué Jesús eligió doce apóstoles varones? Se podría responder: ¿Por qué sólo hombres judíos? Evelyn y Frank Stagg sugieren:

> Los doce apóstoles no incluyeron ninguna mujer, ni tampoco ningún samaritano, aun cuando Jesús repudió claramente la antipatía entre judíos y samaritanos. Aquí la costumbre puede haber estado tan arraigada que Jesús simplemente se detuvo antes de implementar plenamente un principio que hizo explícito y enfático: "Porque todo aquel que hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mc 3:35). Los Doce podrían estar ofreciendo un paralelo con los doce patriarcas o las doce tribus de Israel, cada una encabezada por un hijo de Jacob, y así representar la continuidad con el Israel como nación y ahora incluir a las mujeres, los samaritanos y los gentiles. Sin embargo en ese momento esto podría haber sido un ideal a la espera del momento de su implementación. El hecho que Jesús presentara principios trascendentes dio fruto hasta en un ex rabino que dijo: "Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gá. 3:28).[71]

Las mujeres en las epístolas de Pablo

A pesar de la declaración explícita de Pablo a los gálatas (Gá. 3:28), de todos los autores del Nuevo Testamento él es quien recibe el mayor desprecio por parte de las feministas, en particular por sus declaraciones de 1 Timoteo, consideradas como extremadamente machistas. Con frecuencia esas feministas desechan todas las enseñanzas de Pablo y muchas veces el Nuevo Testamento completo, por causa de lo que consideran el lenguaje sexista de Pablo.[72]

Sin embargo, es muy peligroso basar cualquier enseñanza bíblica en un solo pasaje. Las feministas radicales y otros parecen olvidarse de comparar el consejo de Pablo a Timoteo en Efeso con otros numerosos pasajes paulinos, que muestran las actitudes y las relaciones de Pablo con las mujeres en iglesias de otros lugares. Esos diferentes detalles se deben tomar en cuenta para interpretar 1 Timoteo. (Ver el capítulo 15 donde se analiza este pasaje.)

Pablo reconoce claramente que en Corinto las mujeres oran y profetizan en la iglesia (1 Co 11:5). Sin embargo, requiere que lo hagan vestidas en forma apropiada y con la cabeza debidamente cubierta, de manera tal que no traigan deshonra a sus esposos o a la iglesia (v. 5-15). Si se ordena que las mujeres se abstengan de hablar (1 Co 14:34-35), es una prohibición de "mala conducta verbal desorganizadora" de esposas que estaban "dando rienda suelta a 'impulsos irresistibles' de 'levantar la voz' cuando querían hacer preguntas a la congregación".[73] El deseo de Pablo era que en el culto todo se hiciera "decentemente y con orden" (1 Co 14:40).

Han aparecido varios estudios sobre las mujeres en la iglesia de Filipos, argumentando persuasivamente que "Filipos quizás es el clásico caso de estudio del Nuevo Testamento sobre el papel de las mujeres en la fundación y desarrollo de una congregación local".[74]

En Romanos 16 Pablo envía saludos a 26 personas de la iglesia de Roma. John Stott instruye sobre este pasaje:

> Al meditar en los nombres y circunstancias de la gente que Pablo saluda, uno queda impresionado particularmente por la unidad y diversidad de la iglesia a la cual pertenecen... El aspecto más interesante e instructivo de la diversidad de la iglesia de Roma es el del sexo. Nueve de las veintiséis personas saludadas son mujeres... es evidente que Pablo piensa muy bien de todas ellas. Señala específicamente a cuatro (María, Trifena, Trifosa y Pérsida), como que han "trabajado mucho". El verbo *kopiaō* implica un gran esfuerzo; se usa para cada una de las cuatro, y no se aplica a nadie más de la lista... El lugar prominente ocupado por mujeres en el entorno de Pablo muestra que no era de ninguna manera el machista de la fantasía popular.[75]

Tres nombres del registro de Romanos 16 llaman especialmente la atención: (1) *Febe* actúa como emisaria de Pablo, como lo hicieron Tito y Timoteo. Su designación como "diácono" (la palabra griega no es "sierva") no denota "diaconisa" en el sentido moderno, sino más bien la misma posición que la de los líderes de la iglesia nombrados en 1 Ti 3:8-10. (2) A *Priscila*, en el versículo 3 (y en otros tres versículos del Nuevo Testamento) se la menciona primero, antes de su esposo (Hch 18:18, 26; 2 Ti 4:19). Cualquiera que sea la razón detrás de ese orden, Pablo reconoce su liderazgo y su participación en la instrucción de Apolos. (3) *Andrónico y Junias (fem.)*. Pablo menciona cuatro detalles sobre ellos: que son sus parientes y compañeros de prisión. Ellos se convirtieron antes que él, y *son muy estimados entre los apóstoles*. (Sobre este tema, ver el capítulo 2.)

Por otra parte, la actitud positiva de Pablo hacia las mujeres de la iglesia está implícita en muchos de sus escritos. Por ejemplo, John Stott hace notar que Pablo, en Ro 12:1-2, ruega a los creyentes de Roma

> "que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro verdadero culto" (v. 1). Pablo usa cinco o seis términos más o menos técnicos. Nos representa como *pueblo de sacerdotes* que, con gratitud como respuesta a la misericordia divina, *presentamos* u ofrecemos nuestros cuerpos como sacrificios vivos. Estos son descritos como *santos* y *agradables a Dios*, que parecen ser los equivalentes morales de estar físicamente sin mácula o sin defecto, y de un olor grato [cf. Lv 1:3, 9].[76]

Aquí no hay diferenciación entre hombres y mujeres. Todos los creyentes están cumpliendo este papel "sacerdotal".

No obstante, tanto los primeros padres de la iglesia como las feministas modernas citan con mucha frecuencia la carta de Pablo a Timoteo en Efeso como prueba de que menosprecia a las mujeres en el ministerio. Y debido a ese pasaje muchas feministas han abandonado por completo la Escritura y el cristianismo, y muchos ASD argumentan contra la ordenación de la mujer. Pero, ¿qué si esa percepción particular de 1 Ti 2:9-15 no ha tomado en cuenta la situación inicial que Pablo estaba tratando en Efeso?[77]

Ahora se sabe que Efeso era un centro importante de la adoración a la Diosa Madre ("Diana de los efesios", Hch 19:23-41), cuyos dogmas principales eran que una diosa dio nacimiento al mundo, que Eva fue creada antes que Adán y que, para lograr la exaltación más alta, la mujer debe independizarse de todos los varones y de la crianza de los hijos. Sharon Gritz sugiere que tales enseñanzas falsas estaban poniendo en peligro la fe de los nuevos cristianos convertidos en Efeso. Y es probable que Pablo estaba aconsejando a Timoteo cómo tratar tal desviación radical de la fe cristiana.

Gritz argumenta persuasivamente que aquello parece estar detrás del consejo paulino a Timoteo.[78] En lugar de exhibir una actitud negativa hacia las mujeres, Pabló busca preservar la posición exaltada que tenían en la enseñanza de la Biblia.[79] Thomas Geer concuerda: "La

preocupación de Pablo en 1Ti 2:8-15 no es que las mujeres pudieran tener autoridad sobre los hombres en la iglesia sino que ciertas mujeres agresivas de la iglesia, que habían sido influidas por falsos maestros, pudieran enseñar errores. Por esta razón él las exhorta a 'estar en silencio'".[80]

Es significativo que Pablo escribió este singular consejo a Timoteo en Efeso. Cuando Pablo se dirigió a las iglesias de Filipo o Galacia, existía en ellas una situación diferente y tales asuntos no se tratan. Uno se pregunta qué habría pasado si el pasaje de Timoteo hubiera sido entendido de esta manera a lo largo de la historia de la iglesia. La interpretación de 1 Timoteo 2 sugerida por Gritz y otros permite que no se contradigan los diferentes aspectos del ministerio personal de Pablo (incluyendo la congregación de Filipos organizada y dirigida por mujeres) y sus consejos escritos. Hasta se puede ver como Pablo sigue el ejemplo positivo de Cristo, al tratar a hombres y mujeres con igual dignidad, mientras preservaba la unión matrimonial. Más aún, este punto de vista también armoniza con la presentación positiva de las mujeres de la época patriarcal del Antiguo Testamento como se vio más arriba.

Conclusión

Ni las mujeres del Antiguo Testalmento ni las del Nuevo deben ser usadas para ilustrar que "de acuerdo con la Escritura" todas las mujeres deben estar sometidas a todos los hombres. Como hemos visto, existe una situación completamente diferente: que las mujeres en la Escritura actúan con capacidad y seguridad en muchas esferas distintas, que a menudo incluyen posiciones de liderazgo. Las feministas tienen el derecho de dirigir la atención al maltrato de la mujer dentro y fuera de la iglesia. Pero se han equivocado en su comprensión del apóstol Pablo y del patriarcado del Antiguo Testamento.

Ante una lectura más detenida de las narraciones tanto del Antiguo como del Nuevo Testamentos, se puede ver que el canon entero afirma a las mujeres, ya sea en el hogar o en el ministerio público, o en ambos.

Referencias

1. El libro de Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic, 1981), ha sido el factor crucial para mostrar cómo ciertos detalles de las narraciones, previamente pasados por alto (como quién es el que realmente habla en los diálogos, la cantidad de diálogo dentro de una narración, el que se nombre o no a una persona, la secuencia de las narraciones, etc.), son vitales para entender la intención del narrador.

2. Por ejemplo, Mary Daly afirma: "Si Dios en el cielo 'de él' es un padre que gobierna al pueblo 'de él', entonces es 'natural' y de acuerdo con el plan divino y el orden del universo que la sociedad sea dominada por los hombres" (M. Daly*, Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, 2ª ed. [Boston: Beacon, 1985], 13). Carol P. Christ escribe: "Dejé la iglesia… porque llegué a la conclusión que el patriarcado estaba profundamente enraizado en el corazón del simbolismo cristiano de Dios el Padre y el Hijo" (citado en Aida Besançon Spencer, "Father-Ruler: The Meaning of the Metaphor 'Father' for God in the Bible", *Journal of the Evangelical Theological Society* 39 [Septiembre 1966]: 433).

3. Ellas postulan un período de gloriosa paz y armonía durante el período pre-patriarcal de la Diosa Madre. Por ejemplo, véase Riane Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History,Our Future* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

4. Mary Kassian describe al movimiento como agrupado "de acuerdo a sus teorías políticas o mentores históricos". Hay "feministas liberales esclarecidas, feministas culturales, feministas marxistas, feministas freudianas, feministas existenciales y feministas radicales. Un texto religioso de estudios de la mujer, las describe como bíblicas

(evangélicas), de la corriente principal (reformistas) y radicales (revolucionarias)" (Mary A. Kassian, *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church* [Wheaton, IL: Crossway, 1992], 219).

5. Por ejemplo: "Cada mujer que trabaja para mejorar su propia posición en la sociedad o la de las mujeres en general, está *ayudando a acabar con Dios*. Todas las feministas hacen que el mundo sea cada vez menos parecido al que se describe en la Biblia y así están ayudando a disminuir la influencia de Cristo y Yahvé sobre la humanidad". Las mujeres líderes "cambiarán tanto al mundo que El ya no tendrá cabida" (Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions* [Boston: Beacon, 1979], 3, 10).

6. Por ejemplo: "Los pasajes infames del Antiguo y Nuevo Testamentos son bien conocidos. No necesito referirme a la misoginia de los Padres de la Iglesia, por ejemplo Tertuliano, quien dijo a las mujeres en general: 'Vosotras sois la puerta del demonio'... o San Agustín, quien opinó que las mujeres no fueron hechas a imagen de Dios. Puedo omitir hacer referencia a Santo Tomás de Aquino y a sus numerosos comentadores y discípulos que definían a las mujeres como varones mal concebidas. Puedo pasar por alto el comentario de Martín Lutero de que 'Dios creó a Adán como señor sobre todas las criaturas pero Eva lo arruinó todo'" (Mary Daly, *Beyond God the Father*, 3).

7. "En algún punto, los efectos de los sacramentos tendrán que poder manifestarse en los ministerios, tanto para la mujer como para el hombre. O hay algo que está mal en la teología del ministerio de la actualidad, o algo está mal en la teología actual de todos los sacramentos. Si las mujeres pueden recibir el bautismo, confirmación, salvación y redención, cómo se les puede negar el sacramento del ministerio" (Joan Chittister, "The Fullness of Grace", en *Cloud of Witnesses*, ed. Jim Wallis and Joyce Hollyday [Maryknoll, NY: Orbis, 1991], 186).

8. "Como varios de sus autores nos presentan el mismo asunto desde puntos de vista y aspectos diferentes, puede parecer al lector superficial, descuidado y prevenido [*N. de la T.*: En inglés dice: prejuiciado], que hay divergencias o contradicciones, allí donde el lector atento y respetuoso discierne, con mayor penetración, la armonía fundamental" (Elena G. de White, *El conflicto de los siglos*, 8).

"No siempre hay orden perfecto o aparente unidad en las Escrituras... Los que tan sólo dan un vistazo a las Escrituras, con un conocimiento superficial que piensan que es muy profundo, hablan de las contradicciones de la Biblia y ponen en duda la autoridad de las Escrituras. Pero aquellos cuyo corazón está en armonía con la verdad y el deber, escudriñarán las Escrituras con un corazón preparado para recibir impresiones divinas" (Elena G. de White, *Mensajes Selectos*, 1:22-23).

9. Kassian, 242.

10. Trevor Dennis comenta: "Para mí ha sido una experiencia estimulante y liberadora considerar estos textos desde el punto de vista de sus personajes femeninos, pero me ha estremecido y perturbado más de lo que podría haber anticipado. Me ha enfrentado con mi propio sexismo, con estereotipos destructivos acerca de las mujeres, y acerca de los hombres también, que estaban profundamente enraizados dentro de mí... ¿Sacaré la conclusión de que Dios siempre otorga sus tareas más importantes a los hombres? Pero eso sería absurdo... ¿Creeré que él llama a hombres y no a mujeres para ser los portadores sobresalientes de sus promesas? Pero yo por mi parte estoy harto de esta creencia en la iglesia, y no deseo ver más el gran daño que produce en quienes la sostienen, o el daño mayor que produce en sus víctimas" (Trevor Dennis, *Sarah Laughed: Women's Voices in the Old Testament* [Nashville: Abingdon, 1994], 176, 179).

11. "El surgimiento del estado significó el ocaso gradual de una sociedad en la cual la familia era la unidad social dominante. El centro del poder se desplazó de la familia, con su paridad de sexos, a un mundo público controlado por el hombre. El establecimiento de una nación-estado significó la creciente prominencia de lo militar y de las burocracias estatales y religiosas controlando el desarrollo económico. Estas instituciones son típicamente públicas y controladas por el hombre; cuando llegan a ser una parte importante de la organización de una sociedad, el prestigio y poder femenino retroceden" (A. D. H. Mayes, *Judges* [Sheffield, Inglaterra: JSOT, 1985], 189-190).

12. Ibíd., 196.

13. Hasta las feministas más radicales, como Mary Daly, hablan con gran aprecio de la actitud de Cristo hacia las mujeres: "Es significativo que en el Nuevo Testamento las declaraciones que reflejan el antifeminismo de aquellos tiempos no son nunca las de Cristo. No se registra ninguna alocución de Jesús que se refiera a las mujeres 'como

tales'. Lo que llama la atención es su comportamiento hacia ellas. En los pasajes que describen la relación de Jesús con diferentes mujeres, se destaca rigurosamente una característica: ellas emergen como personas, porque son tratadas como personas, a menudo en contraste tan marcado con la costumbre prevaleciente como para asombrar a los espectadores" (Mary Daly, *The Church and the Second Sex: With a New Feminist PostChristian Introduction by the Author* [New York: Harper & Row, 1975], 37-38).

14. Savina Teubal ha sugerido que pudo haber sido sacerdotisa. No es posible ni necesario confirmar esa idea, pero la aseveración de Teubal sí llama la atención al retrato excepcional de Sara que presenta el Génesis: Sara es la única matriarca de quien se registra la edad al morir, se presta gran atención a su sepultura en Mamre, e Isaac consuma su matrimonio con Rebeca en la tienda de su madre. Su teoría tal vez podría explicar el interés que Abimelec mostró por Sara aunque ella tenía 90 años (Savina Teubal, *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis* [Chicago: Swallow, 1984], 110-122).

Jack Vancil está de acuerdo con la importancia de Sara: "El esfuerzo y las negociaciones de Abraham para adquirir un lugar para la sepultura de Sara, así como el sitio elegido, suscita más interrogantes... Muchos comentadores han observado el hecho de que se dedicara un capítulo entero a su muerte y sepultura, y que se hiciera hincapié en ese detalle... Llama la atención que después de la muerte de Sara es poco lo que se menciona de Abraham. Se cuenta el matrimonio con Cetura para mencionar a los demás descendientes de Abraham, pero ni siquiera sabemos dónde vivieron" (Jack W. Vancil, "Sarah—Her Life and Legacy", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, ed. Carroll D. Osburn [Joplin: College Press, 1995], 2:61-63).

15. Katheryn Pfisterer Darr, *Far More Precious Than Jewels* (Louisville, KY: John Knox, 1991), 9.

16. Janice Nunnally-Cox, *Foremothers: Women of the Bible* (New York: Seabury, 1981), 9.

17. Teubal, xii.

18. Vancil, 48-49.

19. En el Génesis no parece haber una distinción precisa de trabajo entre hombres y mujeres. Cualquiera de los dos sexos podía ser pastor. Rebeca y Labán compartían las tareas de la granja y los detalles de la hospitalidad familiar (Gn 24). Ambos hijos de Rebeca sabían cocinar (Gn 25:29).

20. Vancil, 56.

21. Dennis, 176.

22. Sara no usa el nombre de Agar sino que se refiere sólo a su posición: "Te ruego, pues, que te llegues a mi sierva" (Gn 16:2b). Hasta ese punto sólo el narrador ha dado el nombre de Agar.

23. Dennis, 68.

24. Ibíd., 71.

25. A Cetura, la esposa de Abraham después de la muerte de Sara, se la menciona sin ninguno de los impresionantes detalles de la historia de Sara.

26. Sharon Pace Jeansonne, *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar's Wife* (Minneapolis: Fortress, 1990), 53.

27. La genealogía de Gn 22:20-24 "presenta los nombres de los hijos del hermano de Abraham, Nacor, y su cuñada Milca. Se mencionan los ocho hijos de Nacor y Milca, pero los descendientes de estos ocho hijos, la tercera generación, se mencionan sólo en dos casos. Solamente se consideraron importantes los hijos de Kemuel y de Betuel. El nombre del hijo de Kemuel, Aram, se da en una frase parentética. Por contraste, a los hijos de Betuel se les da mayor atención. Una frase aparte anuncia: 'Betuel fue el padre de Rebeca' (22:23). Más aún, su nombre llama la atención en este contexto, porque ella es la primera descendiente mencionada". Hasta el hecho de colocar esta genealogía después del relato de la prueba de fe de Abraham (22:1-19) enfatiza la importancia de Rebeca (Jeansonne, 54-55).

28. Ibíd., 57.

29. James G. Williams, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel*, Bible and Literature Series, vol. 6 (Sheffield: Almond, 1982), 44. Danna Nolan Fewell y David M. Gunn están de acuerdo: "Es ella [Rebeca], no Isaac, quien sigue en las pisadas de Abraham, dejando lo familiar por lo desconocido. Es ella, no Isaac, quien recibe la bendición otorgada a Abraham (22:17). '¡Posean tus descendientes la puerta de sus enemigos!' (24:60) (*Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story* [Nashville: Abingdon, 1993], 73). Véase también Mary Donovan Turner, "Rebekah: Ancestor of Faith", *Lexington Theological Quarterly* 20 (April 1985): 43-44.

30. Turner, 44-45.

31. Ibíd., 47.

32. Jeansonne, 69.

33. Meyers, 45.

34. Elena G. de White, *Patriarcas y profetas*, 205, cursiva agregada.

35. Dennis, 114.

36. White, *Patriarcas y profetas*, 248.

37. Fewell and Gunn, 93.

38. Rita J. Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, SBL Dissertation Series, 84 (Atlanta: Scholars, 1987), 120.

39. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Filadelfia: Fortress, 1978). Denise Lardner Carmody reflexiona en forma similar acerca de Rut: "El voto mismo es religiosamente admirable, porque en él Rut comparte su suerte completamente con la fe de Noemí. Como moabita, probablemente Rut tenía sus propios dioses y hábitos religiosos... Así que su dedicación a Noemí es extremadamente radical... Por la gracia de Dios ella había decidido unirse al pueblo elegido... ¡Qué ejemplo dio ella de devoción filial y de discernimiento religioso!" (*Biblical Woman: Contemporary Reflections on Scriptural Texts* [New York: Crossroad, 1989], 33-34).

40. Louise Pettibone Smith, "Introduction to Ruth", *The Interpreter's Bible* (Nashville: Parthenon, 1992), 829-832.

41. Andre LaCocque saca esta conclusión: "Sin embargo en el libro de Rut debe notarse que el motivo genealógico, que culmina en el advenimiento del Rey David, corresponde perfectamente con la mención que se hace al comienzo de la historia de Belén, la ciudad natal del Rey David" (*The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Tradition* [Minneapolis: Fortress, 1990], 111).

42. Charme E. Robarts, "Deborah—Judge, Prophetess, Military Leader, and Mother in Israel", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 2:74.

43. Fewell y Gunn comentan correctamente que: "Se presenta a Débora con el epíteto '*eshet lappidot*... mujer de Lapidot. Podríamos esperar que su importancia en el relato consistiera en su papel de esposa. Sin embargo pronto descubrimos que su papel de esposa revela muy poco acerca de Débora. No es la relación con su marido la que resulta significativa, sino su relación con Israel y con el comandante que ella nombró" (Fewell and Gunn, 122).

44. Vancil, 80.

45. Robarts, 76.

46. Dennis, 115-116.

47. Ibíd., 123.

48. Ibíd., 124.

49. Ibíd., 130.

50. Ibíd.

51. White, *Patriarcas y profetas*, 616.

52. Dennis, 132.

53. Ibíd., 133.

54. John T. Willis, "Huldah and other Biblical Prophetesses", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 2:112.

55. Elena G. de White, *Profetas y reyes*, 293-294, cursiva agregada. Duane Christensen argumenta que las narraciones de Débora en Jueces 4 y de Hulda en 2 Reyes 22 enmarcan la historia de la vida en la tierra prometida según Deuteronomio, formando un *inclusio* (estructura literaria con elementos paralelos al comienzo y al fin):

A-Débora: una "Profetisa" de YHWH junto a Barac (Israel)
B-Jezabel: Una defensora en la familia real de Baal en Israel
B'-Atalía: una defensora en la familia real de Baal en Judá
A'-Hulda: una "Profetisa" de YHWH junto a Josías (Judá)

(D. L. Christensen, "Huldah and the Men of Anathoth: Women in Leadership in the Deuteronomic History", *SBL 1984 Seminar Papers* [Chico, CA: Scholars, 1985], 399-403).

56. En la versión tradicional inglesa King James, no se ve que la "multitud" del hebreo es una "multitud de mujeres", lo que ha ocultado la participación femenina en el culto hebreo. La mayoría de las versiones españolas traducen correctamente, mostrando que quienes anunciaban eran mujeres.

57. Alice L. Laffey, *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective* (Filadelfia: Fortress, 1988), 64-66.

58. Meyers, 180.

59. Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes*, 37, énfasis agregado.

60. Otra extensa conversación fue con la madre sirofenicia (Mt 15:21-28; Mc 7:24-30). Elena de White escribe acerca de la conversación de Jesús con la mujer samaritana que es "el discurso más importante que nos ha dado la Inspiración" (*Testimonies for the Church*, 3:217).

61. Denise Lardner Carmody, *Biblical Woman: Contemporary Reflections on Scriptural Texts* (New York: Crossroad, 1989), 106.

62. White, *El Deseado de todas las gentes*, 166, énfasis agregado.

63. Cada vez más se ve la importancia de la yuxtaposición de narraciones en la estructura general de los libros bíblicos.

64. Frank Wheeler hace notar: "La ubicación de esta historia en el evangelio de Juan es significativa. Tal como el primer milagro fue iniciado por una mujer, la madre de Jesús, el último milagro resulta de la iniciativa de mujeres, Marta y María" (Frank Wheeler, "Women in the Gospel of John", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 2:215).

65. Ibíd., 216-217. Continúa: "La declaración de Marta se puede comparar con la confesión de Tomás en Juan 20... En realidad, la confesión de Marta es más poderosa que la de Tomás porque ella todavía no había visto la resurrección de Jesús ni de Lázaro".

66. Evelyn Stagg y Frank Stagg, *Women in the World of Jesus* (Filadelfia: Westminster, 1978), 118.

67. Casi parece que los dos discípulos en viaje a Emaús están despreciando el hecho que las "mujeres" fueron las únicas que proclamaron la resurrección: "Aunque también nos han asombrado *unas mujeres de entre nosotros*, las que antes del día fueron al sepulcro; y como no hallaron su cuerpo, vinieron diciendo que también habían visto visión de ángeles, quienes dijeron que él vive. Y fueron algunos de los nuestros al sepulcro, *y hallaron así como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron*" (Lc 24:22-24, la cursiva fue agregada).

68. Wheeler, 219.

69. Wheeler, 223. Continúa diciendo: "El cuarto evangelio puede no tener mucho que decir en forma directa sobre los papeles públicos u oficiales de las mujeres en la iglesia como a uno le gustaría. No obstante, este evangelio sí deja en claro que la fe, el testimonio y el discipulado de las mujeres es igual al de los hombres y es de igual importancia para la comunidad cristiana. El valor del discipulado y de la influencia de las mujeres ha sido pasado por alto tremendamente" (224).

70. Misná *Sotah* 3:4.

71. Stagg y Stagg, 123.

72. Carmody da un ejemplo de cólera contra Pablo por 1 Ti 2:11-15: "Pero la interpretación prejuiciada, si no abiertamente perversa, de la mitología Yahvista que encontramos en este texto provoca mi ira. ¡Qué arrogante y egoísta! ¡Qué precedente peligroso, como lo han demostrado generaciones de liderazgo patriarcal cristiano!... Entre los malvados bíblicos, él se yergue como un opresor supremo".

73. Carroll D. Osburn, "The Interpretation of 1 Cor 14:34-35", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:242. Sobre el asunto de las mujeres de la iglesia de Corinto, véase el capítulo 14 en este libro. Véase también Willis, "Huldah and Other Biblical Prophetesses", 2:120-121; William F. Orr y James Arthur Walter, *1 Corinthians,* Anchor Bible (Garden City, NJ: Doubleday, 1976), 263-264.

74. A. Boyd Luter, "Partnership in the Gospel: The Role of Women in the Church at Philippi", *Journal of the Evangelical Theological Society* 39 (September 1996): 411. Véase también W. D. Thomas, "The Place of Women in the Church at Philippi", *Expository Times* 83 (1972): 117-120; F. X. Malinowski, "The Brave Women of Philippi", *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985): 60-64; L. Portefaix, *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-century Women* (Stockholm: Almqvist and Wikgren, 1988). También se presta atención significativa a las circunstancias de Filipos en estudios más amplios de mujeres del Nuevo Testamento, como E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament* (New York: Paulist, 1980); B. Witherington, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988).

75. John Stott, *Romans: God's Good News for the World* (Downers Grove: InterVarsity, 1994), 394-396.

76. Ibíd., 321.

77. León Morris nos recuerda que las epístolas de Pablo eran realmente cartas. "Lo que escribió Pablo fue una serie de cartas genuinas que trataban situaciones específicas en las que él y sus conversos se encontraban. No se estaba dedicando a la producción de obras literarias. Cada una de estas misivas fue escrita claramente a la luz de lo que se necesitaba en una situación dada; ninguna fue escrita con el propósito de hacer crecer el inventario de la literatura judía. Todas se centran en la situación a la que se enfrentaba Pablo al momento de escribirlas" (L. Morris, *Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996], 13).

78. Sharon Hodgin Gritz, *Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus: A Study of 1 Timothy 2:9-15 in the Light of the Religious and Cultural Milieu of the First Century* (Lanham: University Press of America, 1991).

79. Angel Rodríguez llega a una conclusión similar a través de un estudio terminológico de las palabras que usa Pablo. Concluye: "Después de examinar la evidencia del Nuevo Testamento, ahora podemos dar una mirada más detenida a 1 Timoteo 2:11-12. No hay duda de que Pablo está preocupado por las controversias en la iglesia. En el versículo 8 exhorta a los hombres a que oren 'sin ira ni contienda'. En el caso de las mujeres, el apóstol también está preocupado por su conducta y actitudes que podrían causar desorden... ¿Por qué Pablo se refiere específicamente a

las mujeres? Posiblemente porque algunas de ellas se habían convertido en el blanco de falsos maestros y de sus enseñanzas (2 Ti 3:6). Como resultado, ellas estaban introduciendo controversias en la iglesia. Pablo prohíbe este tipo de habla controvertida y divisoria cuando dice que 'la mujer [debe] estar en silencio'" (A. M. Rodríguez, "Women's Words", *Adventist Review*, 14 de noviembre de 1996, 27).

80. Thomas C. Geer Jr., "Admonitions to Women in 1 Tim 2:8-15", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:281-302.

CAPÍTULO 9

UN PODER QUE SOBREPUJA AL DE LOS HOMBRES[1]: ELENA G. DE WHITE SOBRE LAS MUJERES EN EL MINISTERIO

JERRY MOON

Ya que los adventistas del séptimo día han sostenido desde el mismo principio de su movimiento que la Biblia y sólo la Biblia es su regla de fe y práctica,[2] el grueso del libro del cual este capítulo forma parte, está dedicado justamente a un examen de la evidencia escriturística con relación al propósito de Dios para las mujeres en el ministerio.

No obstante, la Escritura también enseña que el Espíritu Santo ha concedido a la iglesia el don de profecía,[3] no para añadir algo al canon de las Escrituras, sino para hacer una aplicación autorizada de las Escrituras a situaciones específicas en la vida progresiva y cambiante de la iglesia.[4] Los adventistas del séptimo día creen que este don se manifestó en la vida y ministerio de Elena G. de White, y que "sus escritos son una permanente y autorizada fuente de verdad".[5]

Más aún, la elección divina, como creen los adventistas, de una mujer como mensajera profética para la iglesia moderna, hace surgir provocativamente la pregunta de si era la intención de Dios limitar los demás dones de Efesios 4:11, especialmente el de pastor-maestro, a personas del sexo masculino. En consecuencia, la cuestión de la creencia personal, enseñanza y práctica de Elena de White en relación con las mujeres en el ministerio no puede ser ignorada u omitida en una consideración adventista del séptimo día sobre este tema.

El propósito de este capítulo es examinar los escritos y la práctica de Elena G. de White con referencia específica a las siguientes preguntas: (1) ¿Cómo usó Elena de White el término "ministerio" refiriéndose a mujeres? (2) ¿Caracterizó ella la participación de las mujeres en el ministerio como esencial, o meramente opcional? (3) ¿Qué roles contempló ella para las mujeres en el ministerio? (4) ¿Cuáles son las implicaciones para la cuestión de la ordenación de la mujer al ministerio?

El término "ministerio" y la mujer

Elena de White usa los términos "ministro" y "ministerio" para abarcar un amplio espectro de significados. Fundamentalmente usó el término ministerio para designar al llamado y la obra de cada cristiano. En una de sus obras más difundidas, *El Deseado de todas las gentes*, páginas 761-762, ella explica:

> El mandato que dio el Salvador a los discípulos incluía a *todos* los creyentes en Cristo hasta el fin del tiempo. Es un error fatal suponer que la obra de salvar almas sólo depende del *ministro ordenado*. *Todos* aquellos a quienes llegó la inspiración celestial, reciben el Evangelio en cometido. A *todos* los que reciben la vida de Cristo se les *ordena* trabajar para la salvación de sus semejantes. La iglesia fue establecida para esta obra, y todos los que toman sus votos sagrados se comprometen por ello a colaborar con Cristo. "El Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven". Apoc. 22:17. Todo

> aquel que oye ha de repetir la invitación. Cualquiera sea la vocación de uno en la vida, su primer interés debe ser ganar almas para Cristo. Tal vez no pueda hablar a las congregaciones, pero puede trabajar para los individuos. Puede comunicarles la instrucción recibida de su Señor. El *ministerio* no consiste sólo en la predicación. *Ministran* aquellos que alivian a los enfermos y dolientes, que ayudan a los menesterosos, que dirigen palabras de consuelo a los abatidos y a los de poca fe. Cerca y lejos hay almas abrumadas por un sentimiento de culpabilidad. No son las penurias, los trabajos ni la pobreza lo que degrada a la humanidad. Es la culpabilidad, el hacer lo malo. Esto trae inquietud y descontento. Cristo quiere que sus siervos *ministren* a las almas enfermas de pecado [énfasis agregado].

Nótese que ella afirma que a "todos" los cristianos "se les ordena trabajar para la salvación de sus semejantes". Entonces asocia los términos "ministro" y "ministrar" con cualquier tipo de servicio cristiano "a las almas enfermas de pecado". De este modo su definición básica de ministerio es el llamado a todos los cristianos a "trabajar para la salvación de sus semejantes".[6] Dentro de este concepto fundamental hay dos subdivisiones, las cuales he clasificado arbitrariamente como "categoría 2" y "categoría 3".

La segunda categoría para el uso de los términos ministro y ministerio designa vocaciones específicas que sostienen y aumentan el "ministerio de la palabra". De primera importancia entre estos están la "obra médico-misionera" y el colportaje evangélico, el ministerio de vender literatura cristiana casa por casa. Refiriéndose a este último, Elena de White distingue al colportaje evangélico del "ministerio", pero lo llama "una parte... del ministerio" y "plenamente igual" en "importancia" al "ministerio".[7]

Ella describe la "obra médico-misionera" en términos semejantes. Distingue a la obra médica del "ministerio de la Palabra", "el ministerio evangélico". Sin embargo "no debe haber separación" de los dos, sino que la obra médica "debe conectarse con el mensaje del tercer ángel... y el ministerio".[8] Ella escribe además que "los médicos misioneros que se ocupan en tareas evangélicas están haciendo una obra tan elevada como la que realizan sus hermanos que se ocupan en la obra ministerial... El médico fiel y el ministro trabajan en la misma obra".[9]

En la categoría tres del uso que hace de Elena de White de "ministerio", ella emplea frases tales como "ministerio evangélico", "ministerio de la Palabra", o "ministro ordenado", y se refiere al clero oficialmente reconocido de la iglesia.[10] Aunque esta clasificación en tres partes puede ser una simplificación exagerada del extenso uso que hace Elena de White de los términos "ministerio" y "ministro", no obstante es suficiente para dar más claridad al estudio de la mujer en el ministerio. Elena de White usó el término "ministerio" para designar la obra de mujeres no sólo en la categoría uno ("A todos ha dado Cristo la obra de ministrar"[11]), y categoría dos ("hombres y mujeres... deberían estar... trabajando como evangelistas médico-misioneros, ayudando a los que están comprometidos en el ministerio evangélico"[12]), sino en la categoría tres también: "Hay mujeres que debieran trabajar en el ministerio evangélico".[13]

Tal vez su declaración más enfática acerca de las mujeres "en el ministerio evangélico" se encuentre en el Manuscrito 43a, de 1898, "El obrero es digno de su salario", que ha sido publicado en varias obras.[14] Aquí Elena de White declara: "Hay mujeres que debieran trabajar en el ministerio evangélico".[15] Tres párrafos antes se refiere a tales personas con una expresión más breve: "mujeres que trabajan en el evangelio". También habla de mujeres que hacen "trabajo que está en la línea del ministerio", y que son "necesarias para la obra del ministerio". El contexto de esta declaración es una pregunta que "varios" le habían hecho a Elena de White: "¿Deberían las esposas de pastores adoptar niños pequeños?" A algunas, ella contestó: "No; Dios desearía que ayudara a su esposo en su labor". Unas pocas líneas más adelante ella explica la razón de este "consejo":

> Hay mujeres que debieran trabajar en el ministerio evangélico. En muchos sentidos harían mayor bien que los ministros que no visitan la grey de Dios como deberían. El esposo y la esposa pueden unirse en este trabajo, y deben hacerlo, siempre que sea posible. El camino está abierto para las mujeres consagradas. Pero el enemigo se complacería en tener a las mujeres a quienes Dios podría usar para ayudar a cientos, comprometiendo su tiempo y fuerzas en un solo pequeño mortal indefenso, que requiere atención y cuidado constantes.[16]

Ella cita Isaías 56:1-5, donde Dios promete al que no tiene hijos un "nombre mejor que el de hijos e hijas", y entonces concluye: "Esta es la grande y noble obra para la cual el ministro y su esposa pueden capacitarse a sí mismos a fin de realizarla como fieles pastores y guardianes del rebaño". De este modo, para algunas mujeres que tienen "habilidad" especial para "ayudar a dar el mensaje", la obra del ministerio podría ser una prioridad mayor que la crianza de los niños. En otra parte propuso algo semejante cuando reconoció que a veces una mujer en el ministerio puede necesitar dejar "el trabajo de su casa a una ayudante fiel y prudente", y "a sus niños bajo buen cuidado mientras ella trabaja en la obra".[17]

Elena de White también muestra una clara preferencia por el ministerio en equipo. Doce veces en cinco páginas[18] se refiere a esposos y esposas que trabajan juntos, dando a entender enfáticamente que éste es el equipo ministerial ideal. A pesar de eso, ella también se refiere a "señoritas" sin relación a estado marital que son entrenadas para esta labor, y viudas de ministros que continúan en esta obra,[19] mostrando que aunque el equipo esposo-y-esposa tiene muchas ventajas, no es el único marco en el cual las mujeres son llamadas al ministerio.[20]

En apoyo del papel esencial que juegan las mujeres en el ministerio, ella instó al presidente de la Asociación General, Arthur G. Daniells a "estudiar las Escrituras para obtener más luz sobre este punto. Las mujeres estuvieron entre los dedicados seguidores de Cristo en los días de su ministerio, y Pablo hace mención de ciertas mujeres que fueron 'colaboradoras' con él 'en el evangelio'".[21] Ella creía que "la señora elegida" de 2 Juan 1 era una de las mujeres líderes anónimas de la iglesia del Nuevo Testamento: "una colaboradora en la obra evangélica, señora de buena reputación y amplia influencia".[22]

En otra parte ella reiteró: "Las mujeres ayudaron a nuestro Salvador al unirse con él en su obra. Y el gran apóstol Pablo escribe... 'Te ruego también a ti, compañero fiel, que ayudes a éstas que combatieron juntamente conmigo en el evangelio' (Fil. 4:3)".[23] Después de citar Filipenses 4:3, ella parafrasea las palabras de Pablo acerca de las "mujeres que trabajaron en el evangelio", apropiándose del precedente paulino para apoyar a "las mujeres modernas que deberían trabajar en el ministerio evangélico".[24]

La necesidad, legitimidad y mandato divino de mujeres en el ministerio

La premisa fundamental que apuntala todos los consejos de Elena de White acerca de las mujeres en el ministerio es que ni los hombres ni las mujeres pueden hacer solos el trabajo que ambos pueden hacer juntos. "Cuando ha de realizarse una obra grande y decisiva, Dios escoge a hombres y mujeres para hacer su obra, y esta obra sentirá la pérdida si los talentos de ambas clases no son combinados".[25] De ese modo ella reiteró que la participación de mujeres en la obra del evangelio no es meramente una opción que debe permitirse en circunstancias excepcionales, sino un elemento esencial para el éxito en la predicación del evangelio. "Las mujeres pueden ser instrumentos de justicia, que presten un santo servicio —escribió en 1879—. Fue María la que predicó primero acerca de un Jesús resucitado... Si hubiera veinte mujeres donde ahora hay una, que hicieran de esta santa misión su obra predilecta, veríamos a muchas más personas convertidas a la verdad. Se *necesita* la influencia refinadora y suavizadora de las mujeres cristianas en la gran obra

de predicar la verdad".[26]

Ella creía que las mujeres son indispensables en el ministerio, porque pueden ministrar de maneras que los hombres no pueden hacerlo. "El Señor tiene una obra tanto para las mujeres como para los hombres... Pueden hacer en las familias una obra que los hombres no pueden hacer, una obra que llega hasta la vida íntima. Pueden acercarse al corazón de aquellas personas a las cuales los hombres no pueden llegar. Se *necesita* su obra".[27] En otra parte afirmó:

> Hay una gran obra que deben realizar las mujeres en la causa de la verdad presente. Mediante el ejercicio del tacto femenino y el uso sabio de sus conocimientos de la verdad bíblica, *pueden eliminar dificultades que nuestros hermanos no podrían enfrentar*. *Necesitamos* obreras para que trabajen en relación con sus esposos, y debiéramos animar a las que desean dedicarse a este ramo del esfuerzo misionero [énfasis agregado].[28]

A quienes cuestionaban la legitimidad de que una mujer predicara a las congregaciones, Elena de White citaba su propia experiencia.

> Cuando en mi juventud Dios abrió mi mente a las Escrituras, dándome luz sobre las verdades de su obra, salí a proclamar a otros las preciosas nuevas de salvación. Mi hermano me escribió y dijo: "Te ruego que no avergüences a la familia. Haré cualquier cosa por ti si no sales a predicar". "¡Avergonzar a la familia! —contesté—. ¿Puede avergonzar a la familia el hecho que yo predique a Cristo y a él crucificado? Si me dieras todo el oro que tu casa pudiera contener, no cesaría de dar mi testimonio a favor de Dios. Tengo respeto por la recompensa. No guardaré silencio, porque cuando Dios me imparte su luz, él desea que la difunda a otros, de acuerdo con mi habilidad".[29]

Más aún, Elena de White insistió en que a las mujeres que dedican todo su tiempo al ministerio debiera pagárseles como a los ministros varones.

> A veces se ha cometido una injusticia para con mujeres que trabajan con tanta consagración como sus esposos, y que son reconocidas por Dios como necesarias para la obra del ministerio. El método de pagar a los obreros varones, y de no pagar a sus esposas que participan de sus labores, no es un plan conforme al mandato del Señor, y si se lleva a cabo en nuestras asociaciones, se corre el riesgo de desanimar a nuestras hermanas en cuanto a calificarse para la obra en la cual deben trabajar.[30]

Elena de White podría haber argumentado que, como se espera que cada miembro laico difunda el evangelio sin paga, las mujeres no deberían objetar a estas condiciones. Por el contrario, ella insistió en la necesidad de un pago justa para las mujeres que ministran. Pedir a las mujeres que hagan trabajo ministerial de tiempo completo sin paga, ella lo llama "extorsión", "discriminación", "egoísmo" y "robo". "Cuando se requiera abnegación a causa de la escasez de recursos, no se deje que unas pocas mujeres que trabajan duramente hagan todo el sacrificio. Participen todos en el sacrificio".[31] Ella advirtió del peligro de desanimar a las mujeres en cuanto a dedicarse al ministerio como vocación. Creía que muchas mujeres ("veinte... donde ahora hay una") deberían "predicar la verdad",[32] y "calificarse para la obra en la cual deben trabajar",[33] y que impedírselo sería obstaculizar la obra de Dios.

"Los adventistas del séptimo día no deben de ninguna manera despreciar la obra de la mujer —afirmó ella—. Si una mujer confía el trabajo de su casa a una ayudante fiel y prudente, y deja a sus niños bajo buen cuidado mientras ella trabaja en la obra, la asociación debe tener bastante sabiduría para comprender que es justo que ella reciba salario".[34]

Finalmente, Elena de White sostuvo la legitimidad de pagar del diezmo a mujeres que

ministran, lo cual en otra parte ella sostiene que debe ser sagradamente reservado para el sostén del ministerio evangélico.[35] "El diezmo debiera ir para los que trabajan en palabra y doctrina, sean éstos hombres o mujeres",[36] escribió.

Muchas de las citas pertinentes mencionan a "esposas" de ministros.[37] Sin embargo, otras referencias aplican este mismo concepto a mujeres que no eran esposas de ministros, mostrando que Elena de White consideró que algunos tipos de ministerio podían ser carreras apropiadas para las mujeres.

> Algunas mujeres están enseñando ahora a señoritas a trabajar con éxito como visitadoras e instructoras bíblicas.[38] Las mujeres que laboran en la causa de Dios deben ser *remuneradas en proporción al tiempo que dedican al trabajo*... Al dedicarse el ministro y su esposa a la obra, se les debe remunerar proporcionalmente al *salario de dos obreros distintos*, para que tengan los medios para ser usados según lo vean necesario en la causa de Dios. El Señor ha *derramado su Espíritu sobre ambos*. Si el esposo muere, quedando sola la esposa, *ella estará capacitada para continuar el trabajo en la causa de Dios, y recibirá remuneración* por la labor que realice [énfasis agregado].[39]

Se han notado siete elementos en el llamado al ministerio que Elena de White hace a las mujeres: (1) "Hay mujeres que debieran trabajar en el ministerio evangélico"; (2) su trabajo es "indispensable" y sin él "la causa sufrirá una gran pérdida";[40] (3) las mujeres en el ministerio deberían recibir salarios justos; (4) este salario puede provenir con toda propiedad del diezmo; (5) el llamado al ministerio puede tener prioridad en algunos casos sobre el trabajo de la casa y el cuidado de los niños;[41] (6) algunas mujeres deberían hacer del ministerio una vocación de toda la vida con la cual se ganan el sustento; y (7) las asociaciones no deberían "desanimar" a las hermanas "en cuanto a calificarse" para la obra ministerial.[42] Todos estos factores en su apelación justifican concluir que ella consideraba el llamado a promover y animar la participación de mujeres en el ministerio, no meramente como una opción sino como un mandato divino, y la negligencia en ello daría como resultado una disminución de la eficiencia ministerial, menos conversos, y "gran pérdida" para la causa, comparado con el resultado provechoso de la combinación de los dones de hombres y mujeres en el ministerio. A continuación consideraremos qué roles consideró Elena de White para las mujeres en el ministerio.

Roles ministeriales para la mujer

El propósito de esta sección es examinar la evidencia en cuanto al alcance del llamado de Elena de White a las mujeres al ministerio. ¿Qué roles específicos previó ella? ¿Qué lugar consideró que debían ocupar las mujeres en relación a los hombres en el ministerio?

Las vocaciones más frecuentemente mencionadas, a las cuales Elena de White llamó a las mujeres a ministrar, son las que atienden a las familias de casa en casa,[43] dando estudios bíblicos,[44] en contextos evangelísticos y pastorales,[45] enseñando en diversas capacidades[46] y "colportando".[47] También se menciona la medicina (específicamente obstetricia y ginecología),[48] capellanía para instituciones médicas y otras,[49] aconsejamiento personal a mujeres[50] y liderazgo en temperancia (particularmente en conexión con la Unión Pro Temperancia de Mujeres Cristianas).[51]

Roles de apoyo en el ministerio en equipo

Muchas de las declaraciones de Elena de White acerca de las mujeres en el ministerio están enmarcadas en el contexto de un ministerio en equipo, en el cual las mujeres emplean sus dones mayormente, pero no en forma exclusiva, en enseñar, visitar y aconsejar a individuos y grupos

pequeños, especialmente familias. Ella dice espe-cíficamente que las mujeres tendrán más éxito en esta área del ministerio que los hombres.

> El Señor tiene una obra tanto para las mujeres como para los hombres. Ellas pueden ocupar sus lugares en la obra de Dios... y él trabajará por medio de ellas. Si están imbuidas con el sentido de su deber y trabajan bajo la influencia del Espíritu Santo, tendrán precisamente el dominio propio que se requiere para este tiempo. El Salvador reflejará sobre estas abnegadas mujeres la luz de su rostro y les dará *un poder que sobrepuje al de los hombres*. Ellas pueden hacer en el seno de las familias *una obra que los hombres no pueden realizar*, una obra que alcanza hasta la vida íntima. *Pueden acercarse al corazón de aquellas personas a las cuales los hombres no pueden alcanzar*. Se necesita su trabajo [énfasis agregado].[52]

Estas mujeres son llamadas "abnegadas" específicamente porque con frecuencia asumen responsabilidades más de apoyo que de liderazgo en sus respectivos equipos ministeriales. Sin embargo, a pesar de su reconocimiento público relativamente menor (porque dedican más de su tiempo a la enseñanza privada y en grupos pequeños, al aconsejamiento y a la visitación), es precisamente al desempeñar este papel de apoyo que se les promete "un poder que sobrepuje al de los hombres", para "hacer en el seno de las familias una obra que los hombres no pueden realizar" y "acercarse al corazón de aquellas personas a las cuales los hombres no pueden alcanzar".[53]

Sin embargo, cuando Elena de White se refiere a las mujeres como maestras, no se limita a la enseñanza privada de individuos, familias y grupos pequeños. Ella también mencionó a maestras y directoras de Escuela Sabática, maestras de clases de Biblia en los congresos campestres y maestras de escuelas primarias, así como también a quienes enseñan desde el púlpito.[54] Durante su ministerio en Australia, ella habló con aprobación acerca de dos instructoras bíblicas, la Hermana R[obinson] y la Hermana W[ilson], quienes estaban "haciendo una obra tan eficaz como la de los pastores". Ella informó que "en algunas reuniones, cuando todos los pastores han tenido que salir, la Hermana W[ilson] toma la Biblia y se dirige a la congregación".[55]

Mujeres como maestras

Una de las objeciones que a veces surgió contra el propio ministerio de Elena de White era que las mujeres no debían "enseñar" a los hombres (1 Ti 2:12). Sus colegas refutaron esto argumentando que esa "regla general en relación con las mujeres como maestras públicas" no constituía una prohibición rígida o universal.[56] J. N. Andrews razonó que "hay algunas excepciones a esta regla general que se obtienen aun de los escritos de Pablo", como también "de otras Escrituras". Entonces citó a las colaboradoras de Pablo (Flp 4:3); la posición de Febe como diaconisa ("diácono" en el griego; Ro 16:1); la asociación de Priscila con Pablo (Ro 16:3) y su participación en "la instrucción de Apolos" (Hch 18:26); Trifena, Trifosa y Pérsida (Ro 16:12); las hijas de Felipe que profetizaban (Hch 21:8-9); y a otras para probar que de ningún modo las mujeres estaban excluidas de los roles de enseñanza. Andrews afirmó que Romanos 10:10, que exige una confesión pública de fe como parte integral de la salvación, "debe aplicarse igualmente a las mujeres como a los hombres".[57]

Elena de White raramente habló en defensa propia sobre este punto. Generalmente permitía que sus colegas varones formularan tales respuestas. Por ejemplo, noten su relato de una reunión en Arbuckle, California, en la cual se le pidió a S. N. Haskell que explicara este asunto. "Antes de que yo comenzara a hablar —recordó Elena de White—,

> el pastor Haskell tenía un papelito que se le había entregado, citando ciertos textos que prohíben a las mujeres hablar en público. Tomó el asunto en forma concisa y muy claramente expresó el significado de las palabras del apóstol. Entiendo que era un seguidor de Campbell quien escribió la objeción y

había estado circulando un buen rato antes de llegar al púlpito; pero el pastor Haskell lo aclaró todo delante de la gente.[58]

En tanto que Elena de White no se refirió a menudo a los pasajes paulinos sobre las mujeres como maestras, ella sí citó la obra de Aquila y Priscila al enseñarle a Apolos como un ejemplo de "un erudito concienzudo y orador brillante" que fue instruido por dos personas laicas, una de ellas una mujer.

> El educado orador recibió instrucción de *ellos* con agradecida sorpresa y gozo. A través de la enseñanza de *ellos* obtuvo un conocimiento más claro de las Escrituras... Así, un erudito concienzudo y orador brillante aprendió el camino del Señor más perfectamente por medio de la enseñanza de un hombre y *una mujer* cristianos cuya humilde ocupación era la de hacer tiendas [énfasis agregado].[59]

De ese modo rechazó implícitamente la interpretación tradicional de 1 Timoteo 2:12. Por el contrario, instó a Arthur G. Daniells, entonces presidente de la Asociación General, a emplear en la evangelización pública a "muchos hombres y mujeres que tienen habilidad para predicar y enseñar la Palabra". Continuó diciendo:

> Elija mujeres que desempeñarán su parte con seriedad. El Señor usará a mujeres inteligentes en la obra de enseñar. Y que nadie piense que estas mujeres, que comprenden la Palabra y que tienen habilidad para enseñar, no deberían recibir remuneración por sus labores. Se les debería pagar tan ciertamente como se les paga a sus esposos. Hay una gran obra que las mujeres pueden hacer en la causa de la verdad presente. Por medio del ejercicio del tacto femenino y el uso sabio de su conocimiento de la verdad bíblica, pueden remover dificultades que nuestros hermanos no pueden enfrentar. Necesitamos mujeres obreras que trabajen en colaboración con sus esposos, y se debería animar a aquellas que desean comprometerse en esta línea de obra misionera.[60]

Mientras que Elena de White específicamente alabó a las mujeres que servían en roles ministeriales de apoyo, ella también animó a mujeres con mayores dones para el liderazgo público a ejercer plenamente esos dones. Cuando la Sra. S. M. I. Henry, evangelista nacional para la Unión Pro Temperancia de Mujeres Cristianas, se hizo adventista del séptimo día,[61] Elena White la animó a continuar con su ministerio público.

> Creemos plenamente en la organización de la iglesia pero *no en algo que prescriba con toda precisión la forma en la que debemos trabajar, porque todas las mentes no son alcanzadas por los mismos métodos... Cada uno tiene su propia lámpara que mantener encendida...* Hay muchos caminos que se abren delante de usted. Hable a la multitud todas las veces que pueda hacerlo; utilice toda la influencia que pueda ejercer en su asociación con los demás para introducir la levadura en la masa [énfasis agregado].[62]

Nótese el énfasis en la libertad y responsabilidad de cada individuo ante Dios de encontrar el ministerio en el cual sus dones puedan ser más fructíferos, y la creencia de Elena White de que nadie debe "prescribir con toda precisión la forma como debemos trabajar". Sin embargo, también debería notarse que su consejo a S. M. I. Henry no concierne en principio a la participación en la iglesia organizada, sino en una organización femenina paralela a la iglesia.

"Mujeres que deberían estar ocupadas en el ministerio"

Tres declaraciones adicionales merecen un examen más detallado. Se refieren respectivamente al ministerio, al pastorado y a mujeres como administradoras en la iglesia local. La

primera de éstas, publicada en 1903, es ambigua en lo que se refiere a roles específicos de las mujeres en el ministerio.

> El Señor llama a quienes están conectados con nuestros sanatorios, casas editoras y colegios a enseñar a los jóvenes a hacer obra evangelística. Nuestro tiempo y energía no deben estar empleados a tal extremo en establecer sanatorios, negocios de alimentos y restaurantes que se descuiden otras ramas de la obra. *Jóvenes y señoritas que deberían estar ocupados en el ministerio, en la obra bíblica y en la obra del colportaje, no deberían estar atados a un empleo mecánico*.
>
> Se debería animar a los jóvenes [*youth*: personas jóvenes de ambos sexos] a asistir a nuestras escuelas de entrenamiento para obreros cristianos, las cuales deberían parecerse cada vez más a las escuelas de los profetas. Estas instituciones han sido establecidas por el Señor, y si son conducidas en armonía con su propósito, los jóvenes [*youth*] enviados a ellas estarán muy pronto preparados para ocuparse en diversas ramas de la obra misionera. *Algunos serán entrenados para entrar al campo como enfermeros misioneros, algunos como colportores y algunos como ministros evangélicos*.[63]

La ambigüedad ocurre en la oración final del primer párrafo. "Jóvenes y señoritas que deberían estar ocupados en el ministerio, en la obra bíblica y en la obra del colportaje, no deberían estar atados a un empleo mecánico". La ambigüedad reside en que en otra parte se refiere a la "obra bíblica" y al "colportaje", ambos como aspectos del "ministerio".[64] El hecho que los enumere individualmente parecería indicar que los está distinguiendo como vocaciones diferentes, de ahí que el uso de "el ministerio" seguramente se refiere aquí a la predicación desde el púlpito y al oficio administrativo del ministerio, en contraste con el ministerio orientado hacia el individuo y la familia, como es el caso del obrero bíblico, y el ministerio de distribución de publicaciones del colportor. De las muchas referencias de Elena de White a las mujeres "en el ministerio", la mayoría se refiere específicamente al ministerio de la visitación evangelística y pastoral, dando instrucción bíblica y consejo espiritual a las familias, la vocación a la que se alude aquí como "obra bíblica".[65]

Mujeres como pastoras

Por lo menos dos declaraciones de Elena de White mencionan a las mujeres en roles pastorales.[66] Por supuesto la pregunta central es: ¿qué significado le dio a la palabra "pastoral"? Elena de White a veces usa terminología pastoral para indicar los aspectos de visitación personal de la obra de un ministro, en contraste con el ministerio de la predicación pública.[67] En esta línea ella denunció a los ministros que "sólo predican" o, peor aún, meramente "sermonean", pero "descuidan la labor personal" porque les falta la "compasión tierna y vigilante del pastor. El rebaño de Dios tiene derecho a esperar ser visitado por su pastor, ser instruido, orientado, aconsejado, en sus propios hogares".[68] Otra vez dice: "El pastor debe visitar a sus feligreses de casa en casa, enseñando, conversando y orando con cada familia", así como también "instruir cabalmente en la verdad" a los miembros en perspectiva.[69] Esta es precisamente la obra que en otra parte Elena de White recomienda que las mujeres hagan en equipo ministerial, "visitando familia por familia, abriéndoles las Escrituras".[70] Es en esta obra pastoral que se les promete "un poder que sobrepuje al de los hombres".[71]

"Mujeres para hacer labor pastoral"

Lo antedicho provee el fundamento necesario para la consideración de otras dos declaraciones, que indican que el don espiritual del pastorado se da a las mujeres tanto como a los hombres.

La primera se encuentra en *Testimonies*, 4:390.

> Si hay una obra más importante que otra, es la de presentar nuestras publicaciones ante el público, llevándolos así a escudriñar las Escrituras. La obra misionera —introducir nuestras publicaciones en los hogares, conversando y orando con y por ellos— es una buena obra que educará a hombres y mujeres para realizar la labor pastoral.[72]

De acuerdo con este párrafo, el colportaje evangélico, que hace "obra misionera" de casa en casa, tiene dos beneficios particulares: (1) "Es una buena obra" en sí; y (2) es una buena preparación para responsabilidades mayores. "Educará a hombres y mujeres para realizar la labor pastoral". Estos mismos temas también impregnan el contexto de otra mención de mujeres como "pastoras".

"Pastores de la grey de Dios"

En una cita de *Testimonies*, 6:322, se hacen claramente evidentes los temas que (1) el colportaje evangélico mismo es una forma de ministerio pastoral, y que (2) también otorga una preparación para el ministerio pastoral dentro de una congregación. Las oraciones están numeradas para facilitar la referencia.

> [1] Todos los que desean tener una oportunidad de ejercer un verdadero ministerio, y que quieran entregarse sin reserva a Dios, hallarán en el colportaje oportunidades de hablar de las muchas cosas concernientes a la vida futura e inmortal. [2] La experiencia así ganada será del mayor valor para los que se están preparando para el ministerio. [3] Es el acompañamiento del Espíritu Santo de Dios lo que prepara a los obreros, sean hombres o mujeres, para apacentar la grey de Dios.[73]

La primera oración indica que el "colportaje" es "un verdadero ministerio". La segunda recomienda esta obra a "los que se están preparando para *el* ministerio", es decir, el liderazgo ministerial de una iglesia. La tercera oración afirma que el Espíritu Santo "prepara a los obreros, sean hombres o mujeres, para apacentar la grey de Dios". Es clara la deducción que la cláusula "prepara... para apacentar la grey" en la tercera oración es paralela a "preparando para el ministerio" en la oración anterior.

Este tema de la preparación se reitera varias veces en el contexto inmediato. El capítulo en el cual se encuentra el pasaje citado lleva el título, "El colportor es obrero evangélico", y comienza con la declaración: "El colportor inteligente, que teme a Dios y ama la verdad, debe ser respetado, porque ocupa una posición igual a la del ministro evangélico".[74] Ese es el primer tema: el colportaje evangélico es un ministerio. Una preocupación de este capítulo es elevar la importancia de la obra del colportor[75] para igualarla con otras formas de ministerio. Sin embargo, la siguiente oración muestra que Elena de White no estaba solamente promoviendo la obra del colportaje. Ella la estaba promoviendo específicamente para "ministros jóvenes y los que se están preparando para el ministerio". Ese es el segundo tema: el colportaje evangélico como preparación para "el" ministerio regular.

> Muchos de nuestros *ministros jóvenes* y *los que se están preparando para el ministerio* harían, si estuviesen verdaderamente convertidos, mucho bien trabajando en el colportaje. Al encontrarse con la gente y presentarle nuestras publicaciones, *adquirirían una experiencia* que no pueden obtener por la simple predicación. Yendo de casa en casa, conversando con la gente, llevarían consigo la fragancia de Cristo. Al esforzarse por bendecir a otros, serían ellos mismos bendecidos; *obtendrían experiencia* en la fe; aumentarían grandemente su conocimiento de las Escrituras; y *aprenderían* constantemente a ganar almas para Cristo [énfasis agregado].

Tres párrafos más adelante aparece el párrafo bajo consideración.

> La experiencia así ganada será del mayor valor para los que se están preparando para el ministerio. *Es el acompañamiento del Espíritu Santo de Dios lo que prepara a los obreros, sean hombres o mujeres, para apacentar la grey de Dios* [énfasis agregado].[76]

En el resto del párrafo continúa el tema de la preparación y crecimiento de la eficacia en la evangelización. Los colportores que "se están preparando para el ministerio", "aprenderán", "serán educados", "practicarán", "serán purificados", "se desarrollarán" y "serán dotados" del poder espiritual.[77]

En la siguiente página se encuentra otra conexión explicativa de la oración principal que estamos considerando. "La *predicación* de la Palabra es un medio por el cual el Señor ordenó que se dé al mundo su mensaje de amonestación. En las Escrituras se representa al *maestro* fiel como *pastor* de la grey de Dios. Se le ha de respetar, y su obra debe ser apreciada. ... [E]l colportaje ha de ser parte tanto de la obra médico-misionera como del ministerio" (énfasis agregado).[78]

Elena de White repetidas veces aplica al ministerio del colportaje términos comúnmente asociados con el ministerio de la predicación, mostrando así que el verdadero colportor evangélico es un predicador. En forma similar, ella usa términos asociados con la enseñanza para reforzar su concepto del colportor como maestro. De esta manera el párrafo que agrupa los términos "predicación", "maestro" y "pastor de la grey de Dios", constituye una declaración en la que no sólo el ministro regular, sino el colportor también predica y enseña, por lo tanto también merece ser "respetado" y "apreciado" como un "pastor de la grey de Dios".

Finalmente, la frase "pastor de la grey de Dios" es paralela a la expresión "apacentar la grey de Dios" de la página anterior, mostrando que por "pastores", Elena de White incluye a todos los que enseñan y predican el evangelio, incluyendo a los colportores evangélicos. Al comparar estas declaraciones paralelas surge que el Espíritu Santo "prepara a los obreros, sean hombres o mujeres, para apacentar la grey de Dios", es decir, como "pastor de la grey de Dios", pero este papel pastoral puede tomar una variedad de formas vocacionales.

Por un lado, los colportores evangélicos que realmente ministran a los individuos a quienes visitan están dando cuidado pastoral inmediato a través de sus publicaciones y su presencia. Por otro lado, la experiencia así obtenida también prepara al colportor fiel para dar cuidado pastoral en otros contextos.

Finalmente, las referencias al "Espíritu Santo", "dones", "pastor", "maestro" y "apacentar", así como también la frase central "el Espíritu Santo... prepara a los obreros, sean hombres o mujeres, para apacentar la grey de Dios",[79] dan a entender que el don espiritual de pastor-maestro (Ef 4:11) se da tanto a los hombres como a las mujeres.

"Adaptadas para una administración exitosa de la iglesia"

Que Elena de White veía tanto a las mujeres como a los hombres como potencialmente capacitados para el liderazgo de la iglesia, se advierte en la declaración que "no son siempre los hombres los que están mejor adaptados para una administración exitosa de la iglesia". El contexto es un reproche severísimo a un Hermano Johnson que tenía una "tendencia a imponer y controlar las circunstancias" en cierta iglesia local, y que tenía sólo "burlas" para la obra de las mujeres en la misma iglesia. "Jesús se avergüenza de usted —escribió ella, y en la siguiente página continuó—.

> Usted no está en simpatía con la gran Cabeza de la iglesia... El regaño despreciable, la crítica mezquina, el buscar errores, el ridiculizar, contradecir, a lo que usted y otros se han entregado, ha contristado al Espíritu de Dios y lo ha separado a usted de Dios.

> *No son siempre los hombres los que están mejor adaptados para una administración exitosa de la iglesia*. Si *mujeres fieles* tienen más profunda piedad y verdadera devoción que los hombres, podrían ciertamente por sus oraciones y su trabajo hacer más que los hombres cuyos corazones y vida no están consagrados [énfasis agregado].[80]

Las palabras "no son siempre los hombres" apuntan a la presuposición de los receptores que en cualquier situación, el mejor líder para una iglesia siempre sería un hombre. Elena de White afirma que hay ocasiones cuando la persona mejor capacitada para dirigir una iglesia es una mujer. Las palabras "mejor adaptados" señalan a los talentos personales y dones espirituales, los cuales, junto con "profunda piedad y verdadera devoción", constituyen los requisitos para el liderazgo espiritual. El factor principal de idoneidad para el liderazgo en la iglesia no es el sexo sino el carácter.[81]

Apartadas mediante la imposición de manos

Nos falta examinar cuidadosamente en su contexto histórico una cita más. Viene de la década que Elena de White pasó como pionera en Australia, y apareció en la *Review and Herald* del 9 de julio de 1895. Es la única declaración en la que ella recomienda explícitamente un servicio de ordenación para mujeres.

La preocupación del artículo donde aparece esta declaración era que la mayoría de los miembros de la iglesia no se comprometían en el trabajo de la iglesia. "Unas pocas personas han sido elegidas para llevar la responsabilidad espiritual, y los talentos de otros miembros han permanecido sin desarrollar". Para remediar eso, ella instaba a los pastores a comprometer a la congregación tanto en la "planificación" como en la "ejecución de los planes que ellos han ayudado a formular". Luego exhortaba que a "cada individuo que se considera un digno miembro de la iglesia" se le dé una parte definida en la obra de la iglesia. Entonces viene el párrafo sobre las mujeres.

> Las mujeres que están dispuestas a consagrar parte de su tiempo al servicio del Señor deben ser *designadas* para visitar a los enfermos, cuidar de los jóvenes y ministrar a las necesidades de los pobres. *Ellas deberían ser apartadas para este trabajo mediante la oración y la imposición de manos*. En algunos casos necesitarán consejo de los dirigentes de la iglesia o del ministro; pero si son mujeres dedicadas, que mantienen una conexión vital con Dios, serán un poder para el bien en la iglesia. Este es otro medio para el fortalecimiento y edificación de la iglesia. Necesitamos ampliar más nuestros métodos de labor. Ninguna mano debe ser atada, ningún alma desalentada, ninguna voz silenciada; dejad que cada individuo trabaje, privada o públicamente, para ayudar en el avance de esta obra grandiosa [énfasis agregado].[82]

Se pueden hacer algunas observaciones en este punto. Estas son mujeres laicas, que están "dispuestas a consagrar parte de su tiempo", no su tiempo completo, a la obra de la iglesia. De ese modo se hace claro que ésta no es una carrera mediante la cual se ganarán el sustento, sino un ministerio voluntario de tiempo parcial.[83] En cuanto a los términos "designadas" y "apartadas... mediante la oración y la imposición de manos", no cabe duda de que son expresiones características de Elena de White para una ceremonia de ordenación.[84]

No se ha hecho ninguna investigación seria para descubrir el grado de respuesta de la iglesia a esta apelación. No obstante se conocen tres casos. El 10 de agosto de 1895, como un mes después de la publicación en la *Review* del artículo de Elena de White (pero posiblemente en respuesta a la circulación del manuscrito antes de su publicación), la Iglesia de Ashfield en Sydney, no muy lejos

de donde estaba trabajando Elena de White, realizó un servicio de ordenación para los oficiales de iglesia recientemente elegidos. "Los pastores Corliss y McCullagh de la Asociación Australasiana apartaron al anciano, diáconos, [y] diaconisas por medio de la oración y la imposición de manos".[85] Es de notar que se usa una terminología de ordenación idéntica para los tres cargos. Otro registro de la misma iglesia cinco años más tarde (6 de enero de 1900), nuevamente informa de la ordenación de dos ancianos, un diácono y dos diaconisas. El ministro oficiante era W. C. White, cuyo diario de la misma fecha corrobora los registros del secretario de la iglesia de Ashfield.[86] Un tercer ejemplo ocurre en febrero o marzo de 1916, cuando E. E. Andross, entonces presidente de la Unión del Pacífico, ofició en un servicio de ordenación de mujeres y citó el artículo de Elena de White de la *Review and Herald* de 1895 como respaldo.[87]

Tanto la evidencia interna del artículo de Elena White de 1895 como las respuestas de quienes estaban cerca de ella en ese tiempo —la Iglesia de Ashfield; su hijo William C. White; y E. E. Andross, quien fue un administrador de la iglesia en California durante los años que Elena de White pasó en Elmshaven—,[88] parecen confirmar que Elena de White aprobaba la ordenación formal de mujeres laicas en un papel entonces asociado con el oficio de diaconisa en la iglesia local. El trabajo de una diaconisa no estaba confinado a funciones rituales en la Cena del Señor y el lavamiento de los pies, sino que era visto como una obra de ministerio práctico hacia las personas necesitadas. Este es el significado aparente de la descripción que hace Elena de White del trabajo, "visitar a los enfermos, cuidar de los jóvenes y ministrar a las necesidades de los pobres".

En primer lugar, esta evidencia muestra que Elena de White no consideraba que la ordenación, como tal, fuera un rito específicamente para un sexo, sino una ceremonia de consagración que puede ser llevada a cabo con toda justicia tanto para hombres como para mujeres. Incluye "designación para un cargo señalado", "reconocimiento de la autoridad de la persona para ese cargo", y un pedido para que "Dios conceda su bendición" sobre la persona ordenada.[89]

En segundo lugar, la asociación de la ordenación con el oficio de diaconisa sugiere una línea para una investigación posterior. En el uso corriente, tanto el oficio de diácono como su equivalente femenino, diaconisa, se han estereotipado como oficios mayormente ceremoniales, ampliados ligeramente para incluir (para los hombres) el mantenimiento físico del edificio y el terreno de la iglesia, y (para las mujeres) cocinar, limpiar y servir en las reuniones sociales. Sin embargo, la palabra del Nuevo Testamento traducida como "diaconisa" es apropiadamente traducida como "ministro" (véase Ef 3:7, donde Pablo usa la misma palabra raíz para su propio ministerio), y había mujeres que ocupaban este oficio ministerial (véase Ro 16:1).[90]

Finalmente, téngase en cuenta también que de los primeros siete que fueron elegidos para "servir a las mesas" en Hechos 6:2, dos de ellos sobrepasaron por lejos los términos de su ordenación, transformándose en oradores públicos y evangelistas de mucho éxito. En vista del respaldo de Elena de White a la ordenación de mujeres como diaconisas, tal vez la importancia del precedente neotestamentario necesita explorarse más ampliamente, recordando que la motivación de Elena de White para recomendar este rito fue estimular el compromiso de los miembros con la iglesia y la movilización del cuerpo, al impresionar vívidamente sobre ellos su llamado divino a ejercer exteriormente el sacerdocio de cada creyente conferido en el momento de su bautismo.[91] Si la iglesia actuara ahora de acuerdo con la instrucción dada hace un siglo de que las mujeres "deberían ser apartadas para este trabajo mediante la oración y la imposición de manos" —un rito que implica la delegación de la autoridad de la iglesia y una petición del otorgamiento de la bendición divina—,[92] la iglesia no debería sorprenderse si algunas de aquellas "apartadas" para ministrar a los "enfermos", los "jóvenes" y los "pobres" prosiguieran a evangelizar y plantar iglesias en las cuales los enfermos, los jóvenes y los pobres se volvieran sanos, maduros y prósperos, y continuaran la expansión del Reino.

Conclusiones

En cuanto al concepto de Elena de White acerca de las responsabilidades ministeriales que podrían ser ejercidas con toda propiedad por mujeres, se pueden advertir cinco puntos.

1. Los talentos combinados de los hombres y las mujeres son esenciales para el mayor éxito en la obra del ministerio. Por lo tanto el ideal es un ministerio en equipo, especialmente equipos ministeriales de esposo y esposa.

2. La lista de roles abiertos a las mujeres en el ministerio evangélico abarca una amplia gama de tareas y opciones vocacionales, incluyendo la predicación, enseñanza, cuidado pastoral, obra evangelística, colportaje evangélico, liderazgo en Escuela Sabática, capellanía, aconsejamiento y administración de iglesia.

3. Ella creía que los dones espirituales del pastorado y la enseñanza (Ef 4:11) son dados por el Espíritu Santo tanto a hombres como a mujeres, y algunas mujeres poseen dones y habilidades para una "administración exitosa" de la iglesia.

4. La recomendación más fuerte que Elena de White hace en relación con las mujeres en el ministerio fue que las mujeres abnegadas que se unían a sus esposos en un ministerio en equipo debían recibir salario en proporción al tiempo que dedicaban al ministerio. El tema del pago justo a cada esposa de pastor que decide dedicarse al ministerio antes que elegir alguna otra profesión era, para Elena de White, ciertamente una prioridad mayor que la ordenación; sin embargo sus fuertes denuncias acerca de pagarle sólo a la mitad masculina del equipo ministerial todavía son, con unas pocas excepciones aisladas, mayormente pasadas por alto.[93]

5. Elena de White recomendó la ordenación de mujeres laicas para un ministerio local que satisfaría las necesidades de "los enfermos", "los jóvenes" y "los pobres". Así demostró que entendía que la ordenación es un rito de designación y consagración que puede ser llevado a cabo con toda justicia tanto para hombres como para mujeres. Sus contemporáneos lo entendieron como un llamado para ordenar a diaconisas sobre la misma base que los diáconos, pero la práctica nunca fue aceptada ampliamente en la iglesia.

Siendo que ella creía que la ordenación era importante para mujeres laicas en un ministerio a favor de las necesidades físicas y emocionales, ¿vería también ella como importante algún tipo de ordenación para mujeres que son obreras "en palabra y doctrina"? En cualquier caso, el lugar de la mujer en el ministerio está asegurado. Incluso si "las manos de la ordenación no le hayan sido impuestas, está haciendo una obra que pertenece al ministerio".[94]

Referencias

1. Ellen G. White, "Words to Lay Members"*, RH*, 25 de agosto de 1902, 7-8; la misma cita aparece en *El ministerio de la bondad*, 151, donde se lee "un poder que sobrepuje al de los hombres".

2. Por ejemplo, véase James White, *A Word to the Little Flock* (Gotham, ME: James White, 1847), 13; James White, citado en "Doings of the Battle Creek Conference, October 5 and 6, 1861", *RH,* 8 de octubre de 1861; ambos reimpresos en *Witness of the Pioneers Concerning the Spirit of Prophecy: A Facsimile Reprint of Periodical and Pamphlet Articles Written by the Contemporaries of Ellen G. White* (Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1961), 4, 26; véase también Arthur L. White, "The Position of 'The Bible and the Bible Only' and the Relationship of This to the Writings of Ellen G. White" (Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1971).

3. Ef 4:11-13; Jl 2:28-29; Ap 12:17; 19:10.

4. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos*, 9.

5. Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, *Manual de la Iglesia* (Florida, Buenos Aires: ACES, 1996), 33.

6. Ibíd.

7. Elena G. de White, *Colporteur Ministry*, 6, 101, 8.

8. Elena G. de White, *Consejos sobre salud*, 558.

9. Elena G. de White, Manuscrito 79, 1900, en *El evangelismo*, 397.

10. Ibíd., 557-558.

11. Elena G. de White, *Mensajes para los jóvenes*, 209.

12. Ellen G. White*, Loma Linda Messages,* 386.

13. Elena G. de White, "The Laborer Is Worthy of His Hire", Manuscrito 43, 1898, *Manuscript Releases*, 5:325;

14. Elena G. de White, *Manuscript Releases*, 5:325; también citado en *El evangelismo*, 345.

15. Ibíd.

16. Ibíd.; también citado en parte en *El ministerio pastoral*, 88.

17. Ibíd., 324; citado en *El ministerio pastoral*, 91.

18. Ibíd., 323-327.

19. White, *Manuscript Releases*, 5:323-324.

20. No hay ejemplo histórico más ilustre en los anales de mujeres adventistas que Mary E. Walsh (1892-1997), instructora bíblica evangélica, autora y, a veces, pastora, que nunca se casó. "Mary Walsh, Pioneer Bible Worker, Pastor, Dies at 105", *AR*, 20 de noviembre de 1997, 23.
21. Elena G. de White, Carta 142, 27 de octubre de 1909, a Arthur G. Daniells. *Manuscript Releases*, 17:37. La referencia bíblica parece ser una combinación de Ro 16:3 y Flp 4:3, posiblemente con 2 Co 1:11 en el trasfondo.

22. Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles*, 457.

23. White, *Manuscript Releases*, 5:324.

24. Ibíd., 325.

25. Elena G. de White, Carta 77, 1898; citada en *El evangelismo*, 343; véase también *Consejos sobre salud*, 544, 547.

26. Elena G. de White, *RH*, 2 de enero de 1879; citado en *El evangelismo*, 345, y *El ministerio pastoral*, 88; cf. *El Deseado de todas las gentes*, 521.

27. Elena G. de White, *RH*, 26 de agosto de 1902; citado en *El ministerio de la bondad*, 151.

28. Elena G. de White, Carta 142, 1909; citada en *El evangelismo*, 358-359.

29. Ellen G. White, "Looking for That Blessed Hope", *Signs of the Times,* 24 de junio de 1889.

30. Elena G. de White, *Obreros evangélicos*, ed. 1915, 468; citado en *El evangelismo*, 359.

31. Elena G. de White, Manuscrito 47, 1898; extractado en *El evangelismo*, 359; véase también *Manuscript Releases*, 5:323-327; 12:160-167; 17:36-37.

32. White, *El evangelismo*, 345.

33. Ibíd., 359.

34. Ibíd., 360; citado también en *El ministerio pastoral*, 91.

35. Elena G. de White, *Consejos sobre mayordomía cristiana*, 86, 106-108; *Testimonies*, 9:247-250.

36. Elena G. de White, Manuscrito 149, 1899; citado en *El evangelismo*, 359.

37. Por ejemplo, véase White, *Manuscript Releases*, 12:160-167.

38. Elena de White usa aquí el término "Bible reader", refiriéndose a la persona que da estudios bíblicos basados en un curso bíblico. *N. de . la T.*

39. Elena G. de White, "The Worker is Worthy of His Hire", Manuscrito 43a, 22 de marzo de 1898; *Manuscript Releases*, 5:323-324; citado en *El ministerio pastoral*, 91.

40. White, *El evangelismo*, 360.

41. De forma similar en *Testimonies*, 8:229-230, ella escribió que "los jóvenes y las señoritas que deberían estar ocupados en el ministerio, en la obra bíblica y en la obra del colportaje no deberían estar atados a un empleo mecánico".

42. White, *El evangelismo*, 359.

43. Ibíd., 336, 340, 344, 350, 358.

44. Ibíd., 360, "llevar la verdad a las familias"; véase también: 334, 343, 344, 347, 349. *El evangelismo*, 358-360, habla de mujeres que colaboran con hombres en la obra de evangelización. Aunque no se especifican roles, el contexto y la historia ASD dan a entender los roles específicos de visitación, estudios bíblicos, otros roles de enseñanza y predicación. Véase el capítulo de Michael Bernoi.

45. Elena G. de White, *Testimonies*, 2:322-323; 4:390; 8:229-230; *El evangelismo*, 341-343; 358-360.

46. White, *El evangelismo*, 343, 345-349. "Una y otra vez el Señor me ha mostrado que las mujeres que enseñan son tan necesarias para hacer la obra que él les ha señalado como lo son los hombres". El contexto se refiere a la visitación evangélica-pastoral de casa en casa y a la enseñanza de la Biblia (White, "The Worker Is Worthy of His Hire").

47. Colportar es vender libros y revistas cristianos, de casa en casa; Elena de White llama"colportor evangélico" al que ejerce esta vocación (ibíd., 343-344; *Testimonies*, 2:322-323; 8:229-230).

48. "No está en armonía con las instrucciones dadas en el Sinaí que los médicos varones actúen como parteros. La Biblia habla de que las mujeres eran atendidas por mujeres en ocasión del parto, y así es como debiera ser siempre. Debiera educarse y entrenarse a las mujeres para que actúen [hábilmente] como *parteras* [y *médicas* a las de su sexo]. Y es igualmente importante que se prepare a mujeres educadas para que traten las enfermedades femeninas, como también debiera haber médicos hombres cabalmente preparados para que actúen como médicos y cirujanos y los sueldos de las mujeres debieran ser proporcionales a su servicio. Debiera ser apreciada en su trabajo como lo es el médico varón en el suyo" (White, *Consejos sobre salud*, 362, énfasis agregado). [*N. de la T.*: las palabras entre corchetes no figuran en la traducción al castellano, pero sí en el inglés].

49. White, *Testimonies*, 8:143-144.

50. White, *El evangelismo*, 337.

51. White, *Manuscript Releases*, 1:125.

52. White, "Words to Lay Members", *RH*, 20 de agosto de 1902, 7-8; este párrafo está citado en White, *El ministerio de la bondad*, 151, y *El ministerio pastoral*, 92.

53. Una declaración de Elena de White relacionada con el salario parece igualmente aplicable a cuestiones de rango y posición: "Cuando nos pongamos en la debida relación con Dios, tendremos éxito dondequiera que vayamos; y lo que deseamos es tener éxito y no dinero [o rango o posición, sino]: una vida de éxito, y Dios nos la dará porque él sabe todo lo relacionado con nuestra abnegación. Conoce cada sacrificio que hemos realizado. Podéis pensar que vuestra abnegación carece de importancia, que deberíais recibir más consideración y así sucesivamente. Pero tiene importancia delante del Señor. Se me ha mostrado repetidamente que cuando las personas comienzan a buscar salarios [o rango o posición] cada vez más elevados, en su experiencia ocurre algo que los coloca en una posición donde ya no se encuentran en terreno ventajoso. Pero cuando aceptan un sueldo que pone de manifiesto su abnegación, el Señor ve su renunciamiento personal y les proporciona éxito y victoria. Esto mismo me ha sido presentado en repetidas ocasiones. El Señor que ve en secreto recompensará públicamente cada sacrificio que sus siervos leales hayan estado dispuestos a realizar" (Manuscrito 12, 1913; citado en *Mensajes selectos,* 2:205).

54. White, *El evangelismo*, 343, 345-349; White, *Consejos sobre la obra de la Escuela Sabática*, 179-185.

55. Elena G. de White, Carta 169, 1900; citada en *El evangelismo*, 346; los nombres aparecen en White, "The Worker Is Worthy of His Hire", Manuscrito 43a, 22 de marzo de 1898.

56. J. N. Andrews, "May Women Speak in Meetings?" *RH,* 2 de enero de 1879.

57. Ibíd.; el énfasis es suyo; véase también Uriah Smith, "Let Your Women Keep Silence in the Churches", *RH*, 26 de junio de 1866; Jaime White, "Women in the Church", *RH*, 29 de mayo de 1879.

58. Ellen G. de White, Carta 17a, 1º de abril de 1880, a Jaime White desde Oakland, CA; *Manuscript Releases*, 10:70.

59. Ellen G. de White, *Sketches from the Life of Paul*, 119; énfasis agregado.

60. Ellen G. de White, Carta 142, 27 de octubre de 1909, a A. G. Daniells; *Manuscript Releases*, 17:35-36.

61. Arthur L. White, *Ellen G. White: The Australian Years* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1983), 346-348.

62. Elena G. de White, Carta 54, 24 de marzo de 1899, a S. M. I. Henry; citada en *RH*, 9 de mayo de 1899, y extractada en *El evangelismo,* 346, y *Ministerio de la mujer*, 2.

63. White, *Testimonies*, 8:229-230.

64. White, *Manuscript Releases*, 5:323; White, *Joyas de los Testimonios,* 2:542.

65. Por ejemplo, véase Manuscrito 43a, 1898; *Manuscript Releases*, 5:325, 323-327.

66. White, *Testimonies*, 4:390; 6:322-323; White, *Joyas de los Testimonios,* 2:541-542.

67. Véase White, *Joyas de los Testimonios,* 2:541-542; White, *El evangelismo*, 257.

68. Ellen G. de White, *Appeal and Suggestions to Conference Officers*, folleto Nº 2, 17.

69. White, *Obreros evangélicos,* ed. 1915; citado en *El evangelismo*, 257.

70. White, *Manuscript Releases*, 5:323; cf. 325-7.

71. Elena G. de White, *El ministerio de la bondad*, 151.

72. Ellen G. de White, “Our Publications”, *Testimonies*, 4:390.

73. White, *Joyas de los Testimonios*, 2:541.

74. Ibíd., 2:540.

75. Los colportores no sólo vendían libros y periódicos, sino también se los leían y explicaban a la gente, buscando así llevarlos a una relación personal con Cristo.

76. White, *Joyas de los testimonios*, 2:540-541.

77. Ibíd., 2:541.

78. Ibíd., 2:542.

79. White, *Joyas de los Testimonios*, 2:541-542.

80. Ellen G. de White, Carta 33, 1879, al Hermano Johnson; *Manuscript Releases*, 19:55-56.

81. Véase los capítulos de Richard M. Davidson y Peter M. Van Bemmelen en este libro.

82. White, “The Duty of the Minister and the People”, *RH,* 9 de julio de 1985; esta cita aparece en castellano en *El ministerio pastoral,* 87, y en *Hijas de Dios*, 105-106.

83. Ellen G. de White, *Conflict and Courage*, 342; White, *Los hechos de los apóstoles*, 293.

84. Por ejemplo, véase White, *Los hechos de los apóstoles*, 132-133; White, “Separated unto the Gospel”, *RH*, 11 de mayo de 1911; White, *Obreros evangélicos*, 15, 454; White, *Manuscript Releases*, 5:29, 323; White, *Testimonies*, 6:444; White, *Manuscript Releases*, 2:32, 8:189; White, *Mensajes para los jóvenes*, 224; White, *Testimonios para ministros*, 170. Véase también los capítulos de Keith Mattingly y Denis Fortin en este libro.

85. Actas de la Iglesia ASD de Ashfield, Sydney, Australia, 10 de agosto de 1895, citada por Arthur N. Patrick, “The Ordination of Deaconesses”, *AR*, 16 de enero de 1996, 18-19.

86. Actas de la Iglesia ASD de Ashfield, Sydney, Australia, 6 de enero de 1900, y Diario de W. C. White, 6 de enero de 1900; citado por Patrick, “The Ordination of Deaconesses”, 18-19.

87. Sra. L. E. Cox a C. C. Crisler, 12 de marzo de 1916; carta reproducida en Roger W. Coon, “Ellen G. White’s View of the Role of Women in the SDA Church”, documento de archivo, E. G. White Estate, 1986. La Sra. Cox dice: “He sido instructora bíblica durante varios años y recientemente se me ha otorgado una licencia ministerial”. Ella informa que “recientemente he estado en una reunión donde el Pastor A[n]dross apartó a mujeres por la imposición de manos”. En respuesta, Crisler llama al servicio “la ordenación de mujeres que dan parte de su tiempo a la obra misionera” (C. C. Crisler a la Sra. L. E. Cox, 22 de marzo y 16 de junio de 1916, ambas reproducidas en forma completa en Coon, “Ellen G. White’s View of the Role of Women in the SDA Church”, Apéndice H, 24-25).

88. *SDA Encyclopedia*, edición 1996, ver “Andross, Elmer Ellsworth”.

89. White, *Los hechos de los apóstoles*, 133-134; véase también el capítulo de Keith Mattingly en este libro.

90. Véase el capítulo de Robert Johnston en este libro.

91. Ellen G. de White, “Our Work”, *Signs of the Times*, 25 de agosto de 1898, citado en el capítulo de Denis Fortin en este libro.

92. White, *Los hechos de los apóstoles*, 133-134.

93. James A. Cress, “Selective Disobedience”, *Ministry*, junio de 1998, 28-29.

94. White, *Manuscript Releases*, 5:323; citado en *El ministerio pastoral*, 92.

CAPÍTULO 10

MUJERES DEL SIGLO DIECINUEVE EN EL MINISTERIO ADVENTISTA CONTRA EL TELÓN DE FONDO DE SU EPOCA

MICHAEL BERNOI

Introducción

Se han expresado muchas opiniones sobre las mujeres en el ministerio y especialmente acerca de su ordenación al ministerio evangélico. Autores con opiniones encontradas han tratado de probar sus respectivas posiciones basándose en las Escrituras y los escritos de Elena G. de White. Se han escrito artículos, monografías, compilaciones y hasta varios libros, todos en busca de una mayor comprensión de la función de la mujer dentro de la Iglesia Adventista. Sin embargo, a menudo se ha pasado por alto el contexto histórico de la evidencia citada, tanto de las declaraciones bíblicas como de las de Elena de White. En algunos casos, esta omisión ha llevado a entender el tema en forma inadecuada.

La historia, por definición, nunca se desenvuelve en un vacío. Cualquier historia es el relato de un grupo específico, escrito con un propósito específico. Trágicamente, a menudo se deja fuera de la historia a las mujeres o se las relega a un rol secundario, aun cuando pudieron haber desempeñado papeles importantes en la historia. La historia de esta iglesia y su gente, especialmente el papel que han jugado las mujeres, primero en el Millerismo y luego en los albores de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, se hace más clara cuando se entiende dentro del contexto y la cultura de su tiempo. Elena de White misma hizo notar que para entender y aplicar los *Testimonios*, "deben tomarse en cuenta el tiempo y el lugar".[1]

Este capítulo proporciona una vislumbre del clima social y cultural del tiempo de Elena de White, colocando de ese modo sus declaraciones concernientes a las mujeres y su papel y función en el ministerio en el contexto apropiado. En segundo lugar, examinará el rol de las mujeres en la Iglesia Adventista del Séptimo Día, comenzando con el Millerismo.

Norteamérica en el siglo XIX

Elena Harmon nació en Maine en 1827 y murió en California en 1915. Su vida abarcó la mayor parte del siglo diecinueve, una época en la cual la mujer ideal estaba muy alejada de la realidad. El lugar ideal de la mujer distaba mucho de su lugar en el mundo real, especialmente en el mundo de la iglesia.

Las mujeres en su lugar

Durante el siglo XIX, los Estados Unidos sufrieron un cambio fundamental. "Cambios importantes en la economía, tanto en el Norte como en el Sur, en la primera mitad del siglo diecinueve tuvieron un efecto dramático sobre la vida de las mujeres". Esto se debió en gran

medida a la revolución del algodón y al papel significativo que jugaron las mujeres en ella. Por ejemplo, en la Nueva Inglaterra rural, las jóvenes afluyeron a las ciudades donde estaban las fábricas de textiles. "Las mujeres solteras blancas constituían la abrumadora mayoría del potencial de mano de obra textil en los primeros tiempos. Para 1831, las mujeres eran casi cuarenta mil de los cincuenta y ocho mil trabajadores en esa industria".[2] En 1850 las mujeres representaban el 24 por ciento de la mano de obra total de la industria número uno en Norteamérica: el algodón. No obstante, la sociedad todavía señalaba las tareas domésticas y la casa como el dominio y papel principal de la mujer.[3] La mujer que se apartaba de ese estrecho rol se encontraba con una severa desaprobación. Pero si era joven y soltera, entonces se la podía animar a ganarse el sustento fuera de la casa como una medida temporaria, para ayudarla a salir del apuro hasta el casamiento. Esto se aplicaba especialmente a las mujeres de clase media y baja, de quienes se esperaba que complementaran, y no drenaran, el presupuesto familiar antes de casarse.

Sin embargo, la vasta mayoría de las mujeres no trabajaba fuera del hogar. El sistema fabril no había reemplazado aún a la industria hogareña, la cual permitía que los obreros, tanto varones como mujeres, tuvieran mayor control sobre sus horas, condiciones de trabajo y tipo de arte u oficio. En la primera parte del siglo, Norteamérica todavía tenía una economía basada principalmente en la agricultura. El trabajo y el hogar eran esferas integradas para la mayoría de las familias.

Pero para las mujeres y los hombres de las ciudades textiles de Nueva Inglaterra, la vida estaba cambiando. Podía ser dura y estricta. Las horas del día de los obreros textiles eran controladas por sus empleadores. Se exigía a los empleados solteros vivir en pensiones de la compañía, con reglamentos estrictos. Las puertas se cerraban a las diez de la noche; todos los empleados debían comportarse correctamente y observar el "sábado" puritano.[4] Más aún, cuando se alargaban las horas de luz, también aumentaban las horas de trabajo; para muchos esto significaba comenzar el día a las 5 de la mañana y trabajar hasta las 7 de la tarde.

Algunas mujeres describieron su difícil situación. Por ejemplo, Catherine Clinton cita un verso compuesto por una niña de una fábrica: "Rodeada por el ruido estrepitoso y el fragor / del golpeteo incesante de la lanzadera del telar / se hallaba una hermosa niña con las sienes palpitantes / trabajando en camino hacia la tumba".[5]

La mayoría de las mujeres escapaban del trabajo de las fábricas para casarse, enseñar o realizar servicio doméstico.[6] A mediados de la década de 1840, la vida en las fábricas se había vuelto tan mala que las mujeres obreras comenzaron a organizar asociaciones en pro de reformas laborales. En 1845, una mujer terminó su súplica por justicia en un periódico local con una vehemente denuncia:

> Productores de todos los lujos y comodidades de la vida, ¿no despertarán sobre este asunto? ¿Se sentarán indolentemente y permitirán que los zánganos de la sociedad aseguren el yugo de la tiranía, el cual ya está colocado sobre sus cuellos de modo que apenas lo sienten? Digo, ¿les permitirán que aseguren ese yugo sobre ustedes, el cual ha aplastado y está aplastando a millones en el viejo mundo hasta el suelo; sí, y aun hasta la inanición y la muerte? Ahora es el momento de contestar esta pregunta de suma importancia. ¿No escucharemos la respuesta desde cada monte y cada valle: IGUALDAD DE DERECHOS, o muerte a las corporaciones? [7]

La vida era poco mejor para el ama de casa de las plantaciones en el Sur, sin hablar de la difícil condición de la gente negra. Los hombres a menudo dejaban a sus esposas solas para que manejasen la hacienda mientras ellos realizaban negocios en la ciudad, desempeñaban un cargo

político o conducían campañas militares. Se dejaba que las mujeres de la casa manejaran a los esclavos, trataran con los capataces, atendieran a los comerciantes y acreedores, y también realizaran la rutina diaria de tareas domésticas.[8] Estaban atrapadas en la hacienda, sujetas a su "dueño y señor", porque así es como se lo consideraba al esposo. Un día típico para una mujer del Norte o del Sur podía incluir: cultivar hierbas, hacer una mezcla para remedios, plantar maíz, hilar telas, tejer medias, coser ropa, matar reses, pulir los utensilios de cobre de la cocina, conservar verduras, batir manteca, fabricar velas, tejer alfombras, cuidar de la educación moral, espiritual e intelectual de los niños, y un millar de otras tareas caseras requeridas para simplemente existir en la vida doméstica diaria.[9]

Con razón que Elena White escribió lo siguiente:

> En muchos hogares la esposa y madre no tiene tiempo para leer a fin de mantenerse bien informada, ni tiene tiempo para ser la compañera de su esposo, ni para seguir de cerca el desarrollo intelectual de sus hijos. No hay tiempo ni lugar para que el querido Salvador sea su compañero íntimo. Poco a poco ella se convierte en una simple esclava de la casa, cuyas fuerzas, tiempo e interés son absorbidos por las cosas que perecen con el uso... Resuelvan los fundadores del hogar que vivirán conforme a un plan más sabio. Sea su fin primordial hacer agradable el hogar. Asegúrense los medios para aligerar el trabajo, favorecer la salud y proveer comodidad.[10]

Mientras que la vida para una mujer en el siglo XIX era a menudo un trabajo esclavizante, ella se encontraba constantemente abrumada por un ideal que no podía alcanzar. Ya sea que vivieran en el Norte o en el Sur, las mujeres de la cultura dominante de este período estaban atrapadas en la revolución social e ideológica del siglo XIX: el culto a la función doméstica.[11] El mito cultural de la "mujer modelo" tenía muy poco que ver con la vida diaria de cualquier mujer; aun así era impuesto sobre las mujeres de entonces por más de cien revistas que consignaban los apuros y deleites de ser dama y madre.[12] Casi todas las publicaciones del momento alegaban que la principal contribución de una mujer residía en su papel como esposa y madre. El confinamiento a la esfera doméstica era el objetivo y blanco supremo de las mujeres devotas. Como lo expresó un autor del período anterior a la guerra civil: "Cada vez que ella... sale de esta esfera para asociarse con cualquiera de los grandes movimientos públicos del momento, ella está abandonando el sitio que Dios y la naturaleza le han asignado... El hogar es su esfera de acción señalada y apropiada".[13]

La idea de que el lugar ordenado por Dios para la mujer estaba en el hogar impregnaba todos los niveles de la sociedad en tiempos de Elena de White. Mujeres bien informadas, educadas y prominentes, como Sophia Peabody Hawthorne, esposa del gran novelista Nathaniel Hawthorne (1804-1864), cuya familia la llamaba "liberal", creía que esto era así.[14] En una carta a su madre, Sofía declaró: "Siempre me resulta chocante ver a una mujer subir a la tribuna. El hogar, creo yo, es el mayor campo de acción para las mujeres".[15]

Algunos hasta podrían pensar que el consejo de Elena de White a las mujeres concerniente a "su lugar" era estrecho en un sentido similar: "Dios ha dado a la madre, en la educación de sus hijos, una responsabilidad superior a cualquier otra".[16] Hablando del siglo XIX, Barbara Epstein señala que "la crianza de los niños era difícil, pero afortunadamente, se les aseguraba a las mujeres, ellas poseían habilidades especiales para hacerlo, debido en gran parte a su simpatía y moralidad innatas". De hecho, el "pecho femenino" era considerado como "suelo fértil del cristianismo".[17]

En el siglo XIX, registra Epstein, "la mujer ideal aceptaba elegantemente su posición social". Para corroborarlo ella cita fuentes de ese tiempo: "En la vida culta [sus] modales son particularmente cautivantes. Hacia sus superiores, ella muestra la mayor consideración y respeto; a sus iguales, la más modesta cortesía y gracia; mientras que cada rango disfruta de su bondad y afabilidad". Por lo tanto, "abandonando toda ambición personal, se acomoda a sí misma a la posición de su esposo en la sociedad".[18]

En tanto que para los puritanos y autores de libros para mujeres, a fines del siglo XVIII, la maternidad era sólo *una* de las muchas tareas de la mujer, los escritores del siglo XIX consideraron a la maternidad como la más importante de las responsabilidades de una mujer. Esto se comprueba por los manuales de matrimonio y guías para mujeres de ese período. Ya fueran escritos por hombres o mujeres, estas guías "subrayaban la importancia de que la mujer adoptara una actitud de subordinación con relación a su marido".[19]

Las mujeres del siglo XIX no tenían derecho a votar, firmar contratos, poseer el título de sus propiedades o ganancias, aun cuando fueran suyas por herencia o dote.[20] Eleanor Flexner señala que "a una mujer trabajadora se la podía obligar a entregar cada centavo de su salario a un esposo borracho, incluso si ella quedaba sin nada para su propia subsistencia o el mantenimiento de sus hijos, y aun si se sabía que el esposo no hacía provisión para ellos".[21]

Al comienzo del siglo XIX, las mujeres no tenían voz en público. Iba a requerirse el movimiento abolicionista y la compasión de las mujeres por la condición desesperada del esclavo negro, junto con sus propios intereses por la liberación, para moverlas a aprender a organizarse, realizar reuniones públicas y conducir campañas de peticiones. Como abolicionistas ganarían la atención del público. Pero éste sería un proceso largo y tedioso con muchos reveses.[22]

Por ejemplo, en 1838, "la Asociación General de Ministros Congregacionales de Massachusetts denunció tales actividades e instó a las mujeres a abstenerse de cualquier obra pública salvo sólo la de guiar las almas a los pastores para ser instruidas".[23] Estos ministros, que representaban la denominación más grande en Massachusetts, denunciaron públicamente el "comportamiento" de Sara y Angelina Grimke, dos hermanas del movimiento de reforma, como "impropio de una mujer y poco cristiano".

> Llamamos vuestra atención a los peligros que al presente parecen amenazar al carácter femenino con un daño extenso y permanente. Los deberes apropiados y la influencia de las mujeres están claramente establecidos en el Nuevo Testamento. Esos deberes y esa influencia, son discretos y privados pero fuentes de un poder extraordinario. Cuando se ejerce plenamente la apacible, dependiente y suave influencia sobre la severidad de las opiniones del hombre, la sociedad siente el efecto de ello de mil maneras diferentes. *El poder de una mujer reside en su dependencia, fluyendo de la conciencia de esa debilidad que Dios le ha dado para su protección...*
>
> Pero cuando ella asume el lugar y el tono de un hombre como reformadora pública... ella renuncia al poder que Dios le ha dado para su protección y su carácter se desnaturaliza.[24]

Resumiendo, los elementos centrales de la ideología del siglo XIX sobre la femineidad eran que (1) las mujeres debían crear los hogares que sus esposos necesitaban; (2) los niños requerían atención maternal indivisa; (3) las mujeres estaban especialmente dotadas para proveer ese cuidado; (4) la función doméstica escudaría a las mujeres de los males del mundo exterior; y (5) en el hogar las mujeres encontrarían *status* y poder, por intermedio de sus familias.[25]

Los movimientos abolicionistas y de reforma produjeron trastornos y cambios en Norteamérica. También sirvieron como vehículos mediante los cuales las mujeres lograron entrar en la

arena pública. Los cambios en la trama social también produjeron cambios en la trama religiosa de Norteamérica.

Mujeres en la iglesia

Durante la última parte del siglo XVIII, la asistencia a la iglesia cayó al nivel más bajo hasta ese momento. Esto puede haber sucedido en respuesta a la recientemente adoptada Constitución de los Estados Unidos, que con toda claridad demandaba la separación de la iglesia y el estado, señalando una nueva era así como también el declinar de la influencia de muchos líderes religiosos.[26] Al mismo tiempo otros factores —incluyendo la popularidad de filósofos deístas tales como Thomas Paine y William Godwin, el sentido de liberación de los opresores de América, y una nueva era que amanecía con esperanza para el futuro— contribuyeron al decaimiento del interés espiritual.[27]

Con el siglo XIX llegaron las cruzadas evangelísticas del Segundo Gran Despertar. Al comentar sobre los reavivamientos que tuvieron lugar, Clinton nota: "Con esta red barredera espiritual extendida a lo largo de la frontera para captar a los pecadores y cansados de este mundo, los clérigos descubrieron que las mujeres, y no los hombres", estaban más preocupadas por su bienestar espiritual y respondían.[28] Como ejemplo, Clinton señala que "los registros de los reavivamientos en el distrito del oeste del estado de Nueva York revelan la desproporcionada 'salvación' por medio de la gracia de mujeres jóvenes, durante un reavivamiento bautista en Utica, en 1838. En tanto que sólo la mitad de la población era femenina, el 72 por ciento de los conversos eran mujeres".[29]

Es evidente que más mujeres que hombres participaron en la vida religiosa norte-americana del siglo XIX. Epstein señala que "su dominio creciente de la feligresía de la iglesia era en sí mismo un síntoma de los cambios más profundos del papel de la mujer en la familia y en la sociedad, cambios que también se reflejaban en la transformación de la experiencia religiosa de las mujeres".[30]

Porque la religión era cada vez más el dominio de las mujeres, ahora se les acordaba roles esenciales en lo que tenía que ver con religión. Por ejemplo, las mujeres comenzaron a entrar en lo que otrora fuera dominio exclusivo de los hombres, la labor misionera, aunque fuera sólo en posición de apoyo como esposa. Junto con este fenómeno, las mujeres también comenzaron a salir de su dominio doméstico inmediato, al extender sus intereses en forma concéntrica más allá del hogar, en campos tales como la enseñanza y la reforma moral.[31] Para 1870, más de la mitad de todos los maestros primarios y profesores secundarios en Norteamérica eran mujeres.[32] Las feministas domésticas afirmaban que la enseñanza era una extensión natural del rol maternal de la mujer. Por añadidura, tanto la evangelización como el movimiento de temperancia (que tenía sus raíces en la reforma social de inspiración religiosa y moral) proveyeron otra oportunidad para que las mujeres expresaran antiguas inquietudes, enraizadas en las relaciones entre los sexos, de una manera nueva y socialmente más efectiva.

George Knight, en *Millennial Fever*, escribe lo siguiente sobre la oportunidad para la participación activa de las mujeres en el ministerio del siglo XIX:

> No sólo el movimiento por los derechos de la mujer recibía un impulso mayor por la participación femenina en el movimiento a favor de la abolición de la esclavitud, sino también el movimiento de restauración y el Segundo Gran Despertar les estaban dando nuevas oportunidades. La Conexión Cristiana, en particular, tenía una fuerte tradición de mujeres predicadoras. Y durante la participación femenina de la década de 1830 en la religión pública, recibieron estímulo del movimiento de reavivamiento de Charles Finney, mientras que el ministerio de Phoebe Palmer

> renovaba la aceptación de las mujeres que dirigían el culto público dentro de la tradición metodista.[33]

Phoebe Palmer, predicadora del movimiento de la "santidad", tuvo gran éxito en defender la causa de Cristo a mediados del siglo XIX. Su éxito como evangelista y predicadora se describe en un informe de 1857:

> Durante octubre de 1857 brotó el reavivamiento en las reuniones evangelísticas conducidas por Walter y Phoebe Palmer en Hamilton, Ontario, Canadá. La asistencia alcanzó a los 6.000, y quinientas a seiscientas conversiones declaradas incluyendo a muchos dirigentes cívicos...
>
> Walter Palmer, un médico metodista del movimiento de la santidad, ayudó a su talentosa esposa Phoebe, una fogosa predicadora. La predicación de ella, su enseñanza, una media docena de libros y la edición de *Guía a la santidad* dejaron un "impacto indeleble tanto sobre el metodismo como la iglesia en general".[34]

De la Cruzada de la Mujer de 1873-74 surgió la organización femenina más importante de sus tiempos: la Unión Pro Temperancia de Mujeres Cristianas (UPTMC).[35] Acerca de ese movimiento de reforma, Elena de White escribió: "Me ha sido dada luz en cuanto a que hay en la UPTMC quienes tienen los más preciosos talentos y capacidades... Algunos de nuestros mejores talentos debieran ser puestos a trabajar para la UPTMC".[36] La batalla contra el licor no fue la única que la UPTMC libró. Epstein escribe:

> Frances Willard y otras mujeres de la UPTMC apoyaron firmemente la igualdad de derechos para las mujeres en todas las áreas de la vida pública. Además, Willard, por lo menos, afirmaba que la mujer debía recibir entrenamiento y educación, y que debía tener a su alcance una ocupación fuera del hogar, de modo que no tuviera que depender del matrimonio para su sostén. También creía que los hombres debían participar en la vida familiar en general y en el oficio de ser padres en particular, y que el esposo y la esposa debían tratarse el uno al otro como iguales.[37]

Significativamente, tanto Willard como la UPTMC se distanciaron del feminismo, mayormente a causa de sus fuertes posturas políticas y controversiales, tales como su asociación con el movimiento pro voto femenino, quienes abogaban por el "amor libre", el espiritismo y la "eliminación del vil sistema del matrimonio".[38]

De ese modo, durante el siglo XIX, mientras que el ideal era la mujer en el hogar, las mujeres ganaron posiciones públicas y prominencia, primero en la iglesia, luego en la educación y finalmente en movimientos de reforma moral, muy unidos al ideal de la familia.

Mujeres adventistas en el ministerio

Las mujeres adventistas comenzaron a predicar antes del Gran Chasco y han continuado proclamando las Buenas Nuevas desde entonces. Esta sección considera las mujeres evangelistas en el movimiento Millerita, las tendencias históricas que afectaron el papel de la mujer en la Iglesia Adventista del Séptimo Día de los primeros tiempos (1863-1915), y cierra con breves reseñas de mujeres notables en el ministerio.

Mujeres evangelistas Milleritas

Como un gran movimiento religioso, el Millerismo llegó a ser parte de la trama del siglo XIX, cerca de la mitad del siglo, y tuvo gran popularidad en el Segundo Gran Despertar. Este

movimiento milenarista, inaugurado por Guillermo Miller, proclamaba el regreso premilenario de Jesús en la década de 1840. Sus predicadores incluían a mujeres de talento, dispuestas a ser usadas por Dios, como predicadoras itinerantes y conferenciantes.

Una de las mujeres que respondió al llamado de Dios y se convirtió en predicadora del advenimiento fue Lucy Maria Hersey, nacida en Worcester, Massachusetts, en 1824. Convertida a temprana edad, asistió a varias reuniones Milleritas en 1842 y aceptó la exposición de Miller referida a la Segunda Venida. Poco tiempo después se sintió tan impresionada de que el Señor quería que ella proclamara el evangelio, que dejó su puesto en la enseñanza para predicar el mensaje.

No mucho después de eso, acompañó a su padre, Lewis Hersey, quien ya había escrito sobre los puntos de vista adventistas en 1841, a Schenectady, Nueva York. Al considerar que podía resultar ofensivo pedirle a una mujer que hablara, un creyente le pidió al padre de Lucy, que no era clérigo, "que dirigiera la palabra a un grupo de no-adventistas sobre las evidencias de su fe".[39] Después de varios minutos de silencio embarazoso, como el padre no podía encontrar nada que decir, el anfitrión comentó: "El Hermano Hersey tiene una hija aquí que habla cuando está en algunas reuniones de conferencias en su casa... y si ninguno de los presentes tiene alguna objeción que hacer, nos gustaría escucharla".[40]

Lucy habló con tanto efecto que la gente pronto consiguió el palacio de justicia, para que "ella pudiera predicar a la gente". Los periodistas que asistieron a sus reuniones publicaron sus disertaciones en los periódicos al día siguiente. Su ministerio fue largo y fructífero, e "incluyó la conversión de varios hombres que llegaron a ser predicadores del mensaje del advenimiento".[41] Isaac Welcome señaló que Lucy Hersey (más tarde casada con un predicador de apellido Stoddard) había sido "el humilde instrumento para cosechar almas para el Reino de Dios". Y continuó: "El pastor Jonas Wendall y muchos otros ministros que hoy proclaman el evangelio afirman que se convirtieron a la verdad a través de la predicación de ella. Esto debería animar a otras, a quienes Dios llama, a no abstenerse porque sean mujeres".[42]

Otras mujeres incluidas entre las predicadoras de la segunda venida fueron Olive María Rice y Sara J. Paine Higgins, famosa por haber sido la "primera mujer que predicó en Massachusetts la inminente Venida de Cristo", con gran éxito en la ganancia de almas. Emily C. Clemons y Clorinda S. Minor no sólo predicaron, sino además comenzaron a editar un periódico especialmente para mujeres, *The Advent Message to the Daughters of Zion* [El mensaje del advenimisnto para las hijas de Sión], que apareció en mayo de 1844.[43]

Abigail Mussey, que al principio temía ser llamada "mujer predicadora", realizó la mayor parte de su predicación después del Chasco. En su autobiografía, que escribió a los 54 años, describió su experiencia:

> Los predicadores que se oponen a las obreras femeninas pueden cerrar sus salones y negarse a anunciar sus citas; pero no pueden cerrar las casas privadas, o las escuelas, y no les pueden impedir a otros que repartan invitaciones, así que no hay peligro de puertas cerradas o que el camino se vea obstruido... Las puertas se abrieron, y yo seguí adelante, con la espada en la mano y con la armadura del evangelio puesta, amando a todos y no temiendo a ninguno. Yo sabía en quién había creído, en quién confiaba, y quién me había enviado. Mi misión provenía del cielo, no del hombre. Mi fe se basaba no en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios.[44]

Lauretta Elysian Armstrong Fassett, otra mujer que proclamó el pronto regreso de Jesús, "tuvo que romper sus propios prejuicios y los de su esposo contra las mujeres predicadoras".[45] Como a la mayoría de las mujeres de su época, se le había enseñado que nunca hablara en

público, porque estaba prohibido por el apóstol Pablo. Pero siendo "persuadida por ruegos, dejó a un lado sus prejuicios, reprimió sus sentimientos, se sobrepuso a su educación, y trató de agradar a otros y convencerse a sí misma si ésa era la voluntad de Dios". Su esposo (O. R. Fasset, un médico) más tarde escribiría en su biografía:

> El espíritu del Señor estaba con ella; y me vino a la mente —aunque yo me oponía tanto como ella misma a que la mujer tomara el lugar de maestra o predicadora en público—, la escritura: "Sobre mis siervos y sobre mis siervas en aquellos días derramaré de mi Espíritu, y profetizarán" (Hch 2:18). Esto me guardó de obstruir, o colocar el más mínimo impedimento en el camino de su deber, temiendo que pudiera contristar al Espíritu Santo, por medio del cual ella era asistida divinamente en alcanzar los corazones de sus oyentes con las palabras de vida que caían de sus labios consagrados.[46]

Esta parte de la historia adventista y de la sociedad en la cual se originó es significativa. Dentro de este contexto Dios formó el equipo de los esposos Jaime White y Elena G. Harmon. El trabajo de estas mujeres se llevó a cabo a pesar de los prejuicios culturales y de la idea mal entendida de que la Escritura prohibía a las mujeres hablar en la iglesia o enseñar a los hombres.

Las mujeres en el ministerio ASD a fines del siglo XIX

En la segunda mitad del siglo XIX, varias mujeres adventistas llegaron a ser prominentes en el evangelismo y el liderazgo. Para 1878, por lo menos tres mujeres habían recibido licencia para predicar.[47] Estas fueron seguidas por otras: más de 31 mujeres fueron reconocidas por la iglesia y recibieron licencia para predicar entre los años 1872 y 1915, el año de la muerte de Elena White.[48] Tres mujeres fueron elegidas como tesoreras de la Asociación General antes del fin del siglo: Adelia Patten Van Horn (1871-1873), Fredricka House Sisley (1875-1876), y Minerva Jane Loughborough Chapman (1877-1883).

La influencia de las mujeres no se detuvo allí. En 1905, veinte de los sesenta tesoreros de asociaciones eran mujeres. En 1915, cerca de los dos tercios de los 60 líderes del departamento de Educación y más de cincuenta de los sesenta líderes del departamento de Escuela Sabática eran mujeres.

Cualquier estudio de las mujeres adventistas del siglo XIX en el ministerio debe comenzar con la más destacada: Elena de White. Además, deben considerarse ciertas tendencias históricas que afectaron a las mujeres en el ministerio.

Elena G. de White (1827-1915). Desde la edad de 17 años hasta su muerte, Elena de White escribió, predicó, alentó y amonestó a la iglesia. Aunque llamada y ordenada por Dios, Elena tuvo que hacer frente a los prejuicios sociales de su época, así como también a la interpretación errónea de las Escrituras en relación con el papel de la mujer en la esfera pública y la iglesia.

Uno de los hermanos de Elena de White provee un ejemplo del modo de pensar corriente en relación con las mujeres predicadoras. En un sermón de 1889, Elena se refirió a un incidente que ocurrió cuando, en su juventud, su hermano le había escrito: "Te ruego que no avergüences a la familia. Haré cualquier cosa por ti si no sales a predicar". Elena escribió en respuesta: "¿Puede avergonzar a la familia el hecho que yo predique a Cristo y a él crucificado? Si me dieras todo el oro que tu casa pudiera contener, no cesaría de dar mi testimonio a favor de Dios".[49] Esta posición es coherente con la postura que adoptaron ella y otros en el movimiento adventista sobre el ministerio de la predicación pública y la enseñanza de las mujeres; y no sólo en defensa de su papel "especial" como una voz profética y líder en la joven iglesia.

Elena de White y la Iglesia Adventista del Séptimo Día en esos primeros tiempos parecen haber sobrepasado los límites impuestos por la cultura, al incluir a las mujeres en el ministerio. Esto puede verse en una carta de Elena White a su hijo Willie, escrita desde Pleasanton, Kansas, el 17 de octubre de 1870:

> El martes abandonamos el lugar de campamento. En la estación nos encontramos con dos mujeres metodistas: una había sido criada como quáquera, pero se había unido a los metodistas. Parecían tan contentas de haber tenido el privilegio de escucharme hablar el domingo. Dijeron que ellas habían sentido que las mujeres que tenían la causa de Dios en su corazón, podían ejercer una gran influencia si se dieran a la tarea de predicar a Jesús. Dijeron que algunos se oponían y estaban muy prejuiciados contra las mujeres que hablaban. Vinieron a escucharme y oraron a Dios para que permitiera que su Espíritu descansara sobre mí, y dijeron: "Nuestras expectativas se vieron más que satisfechas. La impresión sobre la gente fue muy grande".[50]

Las acciones y convicciones de Elena de White eran claramente contrarias a la enseñanza tradicional y a la creencia popular de sus días. Sin embargo, ella estaba dispuesta a oponerse a la tradición a fin de seguir sus convicciones, tanto sobre su propio llamado como acerca de la predicación pública y el ministerio de la mujer. Ella animó a muchas otras mujeres a estar con ella y a ejercer un ministerio evangélico público. Y Elena de White no estaba sola en estas convicciones. Los primeros pioneros también alentaron a las mujeres a seguir el llamado divino.

Defensa de las mujeres en el ministerio. En 1858 Jaime White habló favorablemente en la *Review and Herald* sobre el papel de las mujeres en la iglesia, basando sus comentarios en Joel 2:28-32. Nótese una parte de su defensa: "Algunos han excluido a las mujeres de una parte en esta obra, porque dice: 'vuestros jóvenes verán visiones'. Parecen olvidar que 'hombre' y 'hombres' en las Escrituras generalmente significan tanto hombres como mujeres. El incrédulo Paine se hubiera avergonzado de un sofisma que entrañara tanta ignorancia".[51]

En su número del 30 de julio de 1861, los editores de la *Review* publicaron un artículo de fondo: "Las mujeres como predicadoras y conferenciantes", en el cual J. A. Mowatt afirmó: "Ni Pablo ni ninguno de los demás apóstoles prohibieron que las mujeres predicaran o disertaran. Yo afirmo que tal orden no se encuentra en ningún lugar en la Biblia". Uriah Smith escribió la introducción:

> Consideramos lo que sigue como una vindicación triunfante del derecho de las hermanas a tomar parte en el culto público de adoración a Dios. El escritor aplica la profecía de Joel: "Vuestras hijas profetizarán", etc., a la predicación femenina; pero aunque esto debe abarcar el hablar en público de alguna forma, creemos que esto es sólo parte de su significado. No tenemos nada que decir sobre lo que el escritor afirma que fue hecho por ciertas mujeres. Aquello a lo cual queremos especialmente llamar la atención de los lectores es el argumento por el cual él muestra que ellas tienen *derecho* a hacer esto, o mucho más también en la misma dirección.

J. N. Andrews afirmó, en un artículo en la *Review and Herald* del 2 de enero de 1879, que era imposible entender 1 Corintios 14:31-36 como prohibición a las mujeres de hablar en la iglesia. Citando Romanos 10:10, indicó que el confesar "para salvación" debe ser hecho por las mujeres tanto como por los hombres. Unos pocos meses después, Jaime White señaló en un artículo de la *Review* que la admonición de Pablo en 1 Corintios 14:34-36 sólo se aplicaba a los errores en Corinto y la intención era establecer el orden allí. Reiteró su posición que el mensaje de Joel en cuanto a que los "hijos e hijas" profetizarían, indicaba la participación de las mujeres en la predicación.[52]

En 1880, Elena de White y el pastor S. N. Haskell estaban viajando, haciendo obra evangelística en el estado de California. En ese viaje ella le escribió a su esposo James acerca de las dificultades de viajar para realizar la obra. Comentó en forma particular sobre la defensa de Haskell sobre su derecho como mujer de predicar y enseñar, haciendo frente a los seguidores de Campbell, quienes sostenían que Pablo prohibía a las mujeres hablar desde el púlpito en 1 Corintios 14:34-35 y 1 Timoteo 2:11-12.

> Esa noche, se afirmó, tuve la congregación más grande que se haya reunido alguna vez en Arbuckle. El salón estaba lleno. Muchos vinieron desde una distancia de cinco, diez y doce millas. El Señor me dio poder especial al hablar. La congregación escuchó fascinada. Nadie dejó el lugar aunque hablé más de una hora. Antes de que yo comenzara a hablar, el pastor Haskell tenía un papelito que se le había entregado citando ciertos textos que prohíben a las mujeres hablar en público. Tomó el asunto en forma concisa y muy claramente expresó el significado de las palabras del apóstol. Entiendo que era un seguidor de Campbell quien escribió la objeción y había estado circulando un buen rato antes de llegar al púlpito; pero el pastor Haskell lo aclaró todo delante de la gente. Después que terminé, él hizo unos comentarios en cuanto a la organización de temperancia de ellos. Nadie dejó el salón.[53]

No se registra lo que dijo el pastor Haskell. Pero es claro que afirmó el derecho de Elena de White a hablar desde el púlpito. Y lo hizo frente a la oposición consonante con el clima histórico de la época.

A lo largo de los años, otros continuarían defendiendo a las hermanas y sus roles importantes en la obra de Dios. En la *Review and Herald* del 24 de mayo de 1892, G. C. Tenney defendió a las mujeres que trabajaban públicamente en el evangelio. Tenney trató de hacer una firme defensa de la labor pública de las mujeres, presentando el significado básico de las palabras de Pablo en 1 Corintios 14:34. Nótese tanto su erudición como su lógica:

> Hay tres palabras griegas de las cuales se traduce "hablar", "*eipon*", "*le-go*", y "*la-lé-o*"; pueden ser usadas en forma intercambiable, aunque Donnegan le da a la última las siguientes definiciones: "Hablar; decir, charlar; parlotear; chacharear; cotorrear"; etc., y ésta es la palabra usada en 1 Corintios 14:34, donde se dice que no se les permite *hablar* a las mujeres en las iglesias. Ninguno de estos términos faltos de dignidad se usan al definir las otras palabras, un hecho que muestra que el apóstol estaba reprendiendo la garrulería [locuacidad, charla] y no prohibiendo que las cristianas testificaran por la causa de Cristo.

Al referirse a Filipenses 4:3: "ayuda a éstas que combatieron juntamente conmigo en el evangelio", Tenney continúa:

> De acuerdo con los puntos de vista de algunas personas, él debería haber escrito: "Detengan a esas mujeres, porque no permito que una mujer trabaje en el evangelio", una cosa muy diferente de la que escribió. Si alguien todavía permanece en duda acerca de la actitud de Pablo, que lea Romanos 16, notando especialmente el versículo 12: "Saludad a Trifena y a Trifosa, las cuales trabajan en el Señor".

Y finalmente Tenney concluye su alegato declarando: "Un principio fundamental del evangelio es que 'Dios no hace acepción de personas', principio que se aplica a hombres y a mujeres".[54]

¿Qué hacía que estos pioneros fueran tan apasionados en su defensa de las "mujeres

predicadoras", así como de otras mujeres dirigentes en nuestra iglesia primitiva? El hecho es que las mujeres eran altamente eficientes "en la causa de Dios" y tenían éxito en esparcir su mensaje para los últimos días. El ministerio de éxito de las mujeres llevó a la Asociación General a considerar su ordenación en 1881.

La resolución sobre la ordenación de 1881. El ministerio efectivo de las mujeres en la Iglesia Adventista finalmente condujo a una resolución sobre la ordenación de mujeres en la sesión del Congreso de la Asociación General de 1881. Esta resolución dice:

> Acordado, Que las mujeres que poseen la idoneidad necesaria para llenar ese cargo, pueden, con perfecta propiedad, ser apartadas por medio de la ordenación para trabajar en el ministerio cristiano.
>
> Esto se discutió... y fue remitido a la Junta de la Asociación General.[55]

Esta comisión estaba formada por George Butler, Stephen Haskell y Uriah Smith. Estos hermanos parecen no haber estado seguros en ese momento si las mujeres podían o no ser ordenadas "con perfecta propiedad".[56] No hay registro de una discusión posterior ni de que se haya implementado la resolución votada. Sin embargo, como señala Roger Coon, "el hecho de que esto pudiera por lo menos ser discutido en el recinto en una Sesión de Congreso de la AG indica la receptividad de parte de los delegados hacia el tema".[57] También demuestra claramente la receptividad hacia las mujeres que servían en el ministerio evangélico durante este período en la historia de la Iglesia Adventista.

Puesto que las mujeres servían como ministros del evangelio, la cuestión parece no haber sido la idoneidad. Antes bien todo el debate parece haber girado en torno de la pregunta acerca de la "perfecta propiedad". ¡Era una cuestión de corrección!

¡Si sólo la memorable declaración de Elena de White de 1895 hubiera venido catorce años antes!

> Las mujeres que están dispuestas a consagrar parte de su tiempo al servicio del Señor deben ser nombradas para visitar a los enfermos, cuidar de los jóvenes y ministrar a las necesidades de los pobres. Ellas deberían ser apartadas para este trabajo mediante la imposición de manos.[58]

Parecería que incluso esta instrucción tan clara en general no fue seguida. Sin embargo, William White, hijo de Elena de White, participó en la ordenación de diaconisas en la iglesia de Ashfield, en Sydney, el 6 de enero de 1900.[59] La práctica no se ha seguido en el Adventismo hasta el punto que la edición de 1976 de la *SDA Encyclopedia* puede decir: "Como en el Nuevo Testamento no hay registro de que se haya ordenado a diaconisas, no se las ordena en la Iglesia ASD".[60]

Declinación de las mujeres en el ministerio ASD. Después que murió Elena de White, ocurrió una declinación dramática de la participación de las mujeres en el ministerio y en la concesión de licencias a las predicadoras. Para la década de 1940 habían desaparecido prácticamente del liderazgo de las asociaciones.[61] Parte de esta declinación fue el requerimiento, votado en 1923, de que cada líder departamental fuera ganador de almas, que hubiera tenido éxito previamente en el evangelismo y, de ser posible, que fuera ordenado.[62]

Con o sin ordenación, las mujeres adventistas tomaron su lugar como pastoras-evangelistas y administradoras de la iglesia. Breves reseñas de las más destacadas sirven para ilustrar su participación en el ministerio.

Notas biográficas de mujeres notables en el ministerio

Sería imposible presentar una biografía completa de todas las mujeres en el ministerio adventista en la última parte del siglo XIX y comienzos del XX. Debe bastar una reseña de algunas de las más notables.

Ellen Lane (-1889). Generalmente considerada como la primera mujer que recibió una licencia ministerial, Lane recibió una licencia para predicar de parte de la Asociación de Michigan en 1868. Diez años después se le dio otra licencia en la sesión del Congreso de la Asociación General de 1878. Ella trabajó con su esposo, era muy hábil en la visitación de casa en casa y también predicaba poderosamente. Después de contar su historia, Richard Schwarz comenta: "Otra Elena [refiriéndose a Elena de White], recordando que la primera predicadora en contar acerca de un Cristo resucitado fue una mujer, expresó la opinión que 'se necesita la influencia refinadora y suavizadora de las mujeres cristianas en la gran obra de predicar la verdad... Celo y diligencia continua en nuestras hermanas... nos asombrarán con sus resultados'".[63]

Sarah A. Lindsey (1843-1912). Con su esposo John, Sarah abrió obra en el oeste de Nueva York y en Pennsylvania. Su licencia de 1872 le permitía predicar, realizar reuniones evangelísticas, y dirigir reuniones administrativas y reuniones de junta en las iglesias. Durante una serie de reuniones en Pleasant Valley, New York, Sarah predicó "veintitrés veces sobre la segunda venida".[64] Ella y John compartían la tarea de evangelistas y fundadores de iglesias, no pastores de la grey, porque esa tarea quedaba en manos de los miembros laicos de las iglesias locales.

Minerva Jane Loughborough Chapman (1829-1923). Esta talentosa mujer dio 26 años de servicio a la *Review and Herald*, como tipógrafa, secretaria y editora. En 1877, de acuerdo con John Beach,

> Con completa confianza y respeto por su habilidad, recibió el nombramiento para los siguientes cargos: (1) tesorera de la Asociación General, (2) editora de la revista para los jóvenes, *Youth's Instructor*, (3) secretaria de la Asociación de Publicaciones, y (4) tesorera de la Sociedad Misionera de Tratados. Es dudoso que alguien, sea hombre o mujer, pueda sobrepasar o igualar siquiera tan distinguido logro.[65]

Margaret Caro (1848-1938). Elena G. de White conoció a esta dentista e instructora bíblica en el primer congreso campestre en Australia, y más tarde la Dra. Caro le extrajo los dientes y le hizo dentaduras postizas. En una carta de 1893, Elena de White hace los siguientes comentarios:

> La Hermana Caro es una dentista excelente. Tiene todo el trabajo que puede hacer. Es una mujer alta e imponente, pero sociable y afable. Te encantaría si la vieras. Ella no acumula sus ingresos, los coloca en bolsas que no envejecen. Ella maneja una inmensa cantidad de dinero, y lo usa para educar a jóvenes para que lleguen a ser obreros para el Maestro. Estoy muy encariñada con ella. Ella tiene su diploma de dentista y sus credenciales como ministro. Ella habla a la iglesia cuando no hay pastor, así que puedes ver que es una mujer muy capaz. Su esposo es médico cirujano.[66]

Es notable aquí la referencia a su credencial ministerial. En años posteriores, Margaret Caro trabajó en Nueva Zelandia, donde su "fuerza de carácter, valor y entusiasmo por la obra de Dios" se destacaron junto con su "promoción de la reforma pro salud".[67]

Sarepta Myrenda Irish Henry (1839-1900). Oradora pública prominente en los movimientos de temperancia y reforma, su ministerio fue ratificado repetidas veces por Elena de White.[68] Uno de los más famosos compromisos para hablar en público de la Sra. Henry ocurrió en la Universidad del Noroeste, donde se le había negado la matrícula por ser mujer. Ahora, debido a su fama, la universidad decidió invitarla para que dirigiera la palabra a una multitud de mil doscientos padres y profesores, muchos de los cuales eran distinguidos teólogos y filántropos. Beach relata que Oliver Willard, editor del *Post* de Chicago, reconoció su discurso como "una de las pinturas de palabras más hermosas" que hubiera escuchado alguna vez.[69]

A la edad de 57 años, Henry se convenció de la enseñanzas adventistas y comenzó a promover lo que ella llamaba el "ministerio de la mujer", disertando sobre el papel de la mujer en el hogar y en la sociedad de un extremo a otro del país. En 1898 se le otorgó una licencia ministerial como un voto de confianza por sus actividades en el ministerio de la mujer para la iglesia. En 1899 se la invitó a dirigir la palabra en la sesión del Congreso de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día. Sus palabras fueron precisas:

> El evangelio nunca ha marchado como tendría que haberlo hecho... Nuestros hermanos parecen haber estado inválidos. Parece haber habido algo no discernible sobre la superficie, que ha impedido el progreso del evangelio; y quiero decirles... que si todo anduviera bien en los hogares representados por estas personas, las puertas del infierno no prevalecerían contra ustedes.[70]

En una carta animando a S. M. I. Henry, Elena de White instó:

> He anhelado tanto que hubiera mujeres que pudieran ser educadoras para ayudar a las hermanas a levantarse de su desánimo y sentir que pueden hacer un trabajo para el Señor. Este esfuerzo traerá rayos de sol a sus vidas los cuales se reflejarán en los corazones de otros. Dios la bendecirá, así como también a todos los que se unan a usted en este gran trabajo.
>
> Si nosotros podemos, mi hermana, deberíamos hablar a menudo a nuestras hermanas y guiarlas en vez de decirles "Vayan"... Nosotras debemos aprender para entonces enseñar. Esta idea debe ser impresa en la mente de cada miembro de iglesia...
>
> Enseñe a nuestras hermanas que cada día la pregunta debe ser: Señor, ¿qué quieres que haga hoy?...
>
> Hable las palabras que Dios le da y el Señor ciertamente trabajará con usted.[71]

Hetty Hurd Haskell (1857-1919). Una indicación de la estima en la cual se la tenía se ve en la nota necrológica en la *Review and Herald*, escrita por el pastor J. N. Loughborough, que ocupa casi tres columnas. Su carrera se extendió a lo largo de tres décadas y cuatro continentes; trabajó en Norteamérica, Inglaterra, Sudáfrica y Australia. No sólo fue una entrenadora de instructoras bíblicas, sino que también tuvo fama de ser una poderosa predicadora. Por una cantidad de años, tanto ella como Elena de White figuraron juntas en el *Yearbook* como poseedoras de credencial ministerial, otorgada por la Asociación General, Elena de White como ordenada y la Sra. Haskell con licencia. Su casamiento con Stephen N. Haskell en 1897 simplemente unió a dos obreros dedicados a la preparación de otros para trabajar para Dios.[72]

Lulu Russell Wightman (fechas desconocidas). Lulu Wightman, con el apoyo de su esposo John (quien tenía mucho talento para las artes gráficas), ministró como evangelista y conferenciante de éxito. Recibió su credencial ministerial en 1897, mientras que él recibió la suya en 1903. Ese mismo año, S. M. Cobb le escribió al presidente de la asociación que ella había "logrado más en los dos últimos años que cualquier otro ministro en el estado".[73] Su nombre fue considerado para la ordenación en 1901, pero los hermanos sintieron "que una mujer

no podía ser ordenada con propiedad, por ahora por lo menos". Su esposo notó en una carta de 1904 en relación a su salario, que habían "fijado su compensación tan cerca de la 'suma para los ordenados' como fue posible".

Después que su esposo recibió licencia para el ministerio evangélico de tiempo completo en 1903, juntos fundaron varias iglesias. El ministerio evangélico de la Sra. Wightman puede ser trazado al leer los periódicos locales de la época, que informaban sobre su trabajo y progreso, dondequiera que realizaba reuniones evangelísticas. En un año, 34 de los 65 nuevos miembros en la Iglesia Adventista del Séptimo Día del estado de Nueva York fueron el resultado directo de dos ministros con licencia y de una obrera bíblica: los esposos Wightman y la Sra. D. D. Smith. De éstos, 27 se acreditaron a Lulu. Los otros 26 miembros nuevos fueron ganados por otros diez obreros.[74] Más tarde ella se convirtió en conferenciante sobre libertad religiosa. En 1910 los Wightman se separaron de la iglesia.[75]

Lorena Florence Faith Plummer (1862-1945). De todas las mujeres que trabajaron en el ministerio evangélico mientras Elena de White aún vivía, Flora Plummer fue quizá la más notable. La Sra. Plummer fue elegida secretaria de la Asociación de Iowa en 1897. En 1900, cuando Clarence Santee fue llamado a California, ella se convirtió en presidenta interina de la asociación.[76] Desde 1913 hasta su jubilación en 1936, dirigió el departamento de Escuela Sabática de la Asociación General.

Anna Knight (1874-1972). Este capítulo estaría incompleto si olvidara mencionar el servicio a Dios de Anna Knight. Se sobrepuso a grandes obstáculos, debidos a su humilde origen como hija de una familia de campesinos negros, logrando asistir a la Academia de Mount Vernon y luego al Colegio de Battle Creek. Luego de graduarse en 1898 como enfermera misionera, regresó a su hogar en el condado de Jasper, Mississippi, donde fundó una escuela para negros y realizó obra de temperancia. En vista del éxito de su trabajo, el Dr. J. H. Kellogg invitó a Anna a ser delegada al Congreso de la Asociación General en Battle Creek en 1901.

Allí Dios la llamó a la India, donde sirvió por seis años. Al regresar Knight continuó su trabajo, primero en su estado natal. En 1909 fue llamada para trabajar por los afroamericanos en Atlanta. En 1913 se convirtió en secretaria asociada de Actividad Misionera de la Unión del Sudeste. Después de seis años, se le pidió que dirigiera el departamento de Actividad Misionera, lo cual hizo hasta su jubilación en 1945.[77]

Se podrían dar muchos otros ejemplos de mujeres fieles que aceptaron el llamado de su Señor, a pesar de las actitudes y los prejuicios prevalecientes en el siglo XIX.[78] Estas mujeres, ya sea solteras o parte de un equipo de esposo y esposa, simplemente estaban siguiendo los pasos de sus predecesoras Milleritas, y los de una de las líderes amadas de su iglesia: Elena de White.

Conclusión

Cuando leemos la historia de las mujeres en el ministerio dentro de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, cuando entendemos el contexto de la cultura en la cual vivió Elena de White, cuando consideramos cuidadosamente las declaraciones de Elena de White junto a los modelos de ministerio en el Nuevo Testamento, es claro que Elena de White amplía continuamente la naturaleza, las funciones y los roles de las mujeres en el ministerio en un momento cuando se desaprobaba que las mujeres actuaran públicamente.

Para Elena de White, la participación activa de las mujeres en el ministerio en un mundo cada vez más complejo y en una tarea evangelizadora que se expandía constantemente, no era meramente una opción; era una obligación.

> Si los hombres *y las mujeres* actuaran como la mano ayudadora del Señor, realizando actos de amor y bondad, elevando a los oprimidos, rescatando a los que perecen, la gloria del Señor sería su recompensa...
>
> De aquellos que actúan como sus manos ayudadoras el Señor dice: "Vosotros seréis llamados *sacerdotes* de Jehová, *ministros* de nuestro Dios seréis llamados" [Isaías 61:6]... ¿No trataremos de llenar nuestras vidas con toda la bondad, el amor y la compasión posibles, de modo que se puedan decir estas palabras de nosotros?[79]

A pesar de las dificultades, las mujeres adventistas del siglo XIX respondieron al llamado de Dios y proclamaron las Buenas Nuevas. Fueron notables mujeres de espíritu que han dejado un legado de valor, talento y dedicación.

Referencias

1. Elena G. de White, *Mensajes selectos*, 1: 65.

2. Catherine Clinton, *The Other Civil War* (Nueva York: Hill & Wang, 1984), 21-22.

3. Ibíd.

4. En el siglo XIX, la palabra inglesa "Sabbath", correctamente traducida como "sábado", se usaba para referirse al día de culto, el día domingo, estrictamente observado por los puritanos. Ibíd., 24.

5. Ibíd., 25.

6. Ibíd.; Eleanor Flexner, *Century of Struggle: The Woman's Rights Movement in the United States* (Cambridge, MA: Belknap, 1959), 29: "La enseñanza fue la primera de las profesiones accesible a las mujeres. Pero como no tenían capacitación y sólo la instrucción escolar más elemental, su prestigio era bajo y no podían esperar salarios ni por lejos parecidos a los de los hombres, que a menudo eran graduados de colegios superiores o universidades".

7. Clinton, 27.

8. Ibíd., 38.

9. Ibíd., 38-39.

10. Elena G. de White, *El ministerio de curación*, 285.

11. La actitud que prevalecía en el colegio Oberlin —una de las primeras instituciones de enseñanza que abrieron sus puertas a todos sin discriminación de raza, color o sexo—, "era que la elevada vocación de las mujeres era la de ser madres de la raza, y que debían permanecer dentro de esa esfera especial, de modo que las generaciones futuras no sufrieran por falta del cuidado dedicado y sin distracciones de la madre... Lavando la ropa de los hombres, limpiando sus habitaciones, sirviéndoles a las mesas, escuchando sus discursos, pero ellas mismas permaneciendo respetuosamente calladas en las asambleas públicas, las alumnas de Oberlin se estaban preparando para una maternidad inteligente y para ser esposas apropiadamente subordinadas" (Flexner, 30).

12. Clinton, 40; Flexner, 29. La más popular de tales publicaciones del momento parece haber sido *Godey's Lady's Book*, editado por Sarah Josepha Hale.

13. Clinton, 41.

14. Julian Hawthorne, *Nathaniel Hawthorne and His Wife* (Boston: Houghton & Mifflin, 1884), 1:61.

15. Ibíd., 1:257.

16. Elena G. de White, *Ministerio de la bondad*, 165.

17. Barbara Leslie Epstein, *The Politics of Domesticity* (Middletown, CT: Wesleyan, 1981), 82.

18. Ibíd., 74.

19. Ibíd., 78.

20. Flexner, 8.

21. Ibíd., 63.

22. Ibíd., 41.

23. William L. O'Neill, *Everyone Was Brave: The Rise and Fall of Feminism in America* (Chicago: Quadrangle, 1969), 11.

24. Flexner, 46; énfasis agregado.

25. Epstein, 81.

26. Clinton, 42.

27. Ibíd.

28. Ibíd.

29. Ibíd., 43.

30. Epstein, 65.

31. Clinton, 44; una de ellas fue Catherine Beecher, promotora del movimiento de la academia, de la domesticidad, y hermana de la prominente autora y reformadora Harriet Beecher Stowe.

32. Ibíd., 46.

33. George R. Knight, *Millennial Fever and the End of the World* (Boise: Pacific Press, 1993), 119; véase también Kit Watts, "Why Did Women Begin to Preach?, *AR*, 30 de marzo de 1995, 11-13.

34. C. Geoff Waugh, *Fire Fell: Revival Visitations* (Brisbane: Renewal, s. f.); una versión condensada puede encontrarse en Internet (www.pastornet.net.au/renewal/fire/2-1800.html).

35. Epstein, 90.

36. White, *El ministerio de la bondad*, 171.

37. Epstein, 147.

38. Epstein, 47; O'Neil, 27-28; véase el capítulo de Alicia Worley sobre este tema.

39. Knight, 119.

40. Carole Ann Rayburn, "Women In Millerism, 1820-1870", monografía, Andrews University, 1979, Adventist Heritage Center, James White Library, 7.

41. Knight, 120.

42. Isaac Welcome, *History of the Second Advent Message* (Boston: Advent Christian Publication Society, 1974), 156.

43. Véase Knight, 121; Rayburn, 15; el artículo de Rayburn contiene el documento histórico.

44. Abigail Mussey, *Life Sketches and Experience* (Cambridge, MA: Dakin & Metcalf, 1865), 163-164.

45. Knight, 121.

46. O. R. Fassett, *The Biography of Mrs. L. E. Fassett, A Devoted Christian* (Boston: Advent Christian Publication Society, 1885), 26-27.

47. Josephine Benton, *Called by God: Stories of Seventh-day Adventist Women Ministers* (Smithsburg, MD: Blackberry Hill, 1990), 154.

48. Ibíd., 229-233.

49. De un sermón que Elena de White predicó en Washington DC, el 26 de enero de 1889 titulado: "Looking for that Blessed Hope", publicado en *Signs of the Times*, 24 de junio de 1889, 2.

50. Elena G. de White, Carta W-16-1870, a Willie White, Centro de Investigación Elena G. White, Andrews University.

51. James White, "Unity and the Gifts of the Church", *RH*, 7 de enero de 1858, 69.

52. James White, "Women in Church", *RH*, 29 de mayo de 1879, 172.

53. Elena G. White, Carta W-17a-1880, a Jaime White, Centro White.

54. George Tenney, "Woman' s Relation to the Cause of Christ", *RH*, 24 de mayo de 1892.

55. *RH*, 20 de diciembre de 1881.

56. Bert Haloviak, "Longing For the Pastorate: Ministry in 19th Century Adventism", (Centro White, DF 2097-a, enero de 1988), 18.

57. Roger Coon, "Ellen White's View on the Role of Women in the Church", Centro White.

58. "The Duty of the Minister and the People", *Advent Review and Sabbath Herald*, 9 de julio de 1895, 2; citado en *El ministerio pastoral*, 87.

59. Arthur Patrick, "The Ordination of Deaconesses", *RH*, 16 de enero de 1986, 18-19.

60. *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, bajo "Deaconess".

61. "Women in Early Adventism", *AR*, 4 de febrero de 1988, 21.

62. "Actions of the Autumn Council", 9-17 de octubre de 1923.

63. Richard W. Schwarz, *Light Bearers to the Remnant* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1979), 135; citado en *El ministerio pastoral*, 88.

64. Ibíd.

65. John G. Beach, *Notable Women of Spirit: The Historical Role of Women in the Seventh-day Adventist Church* (Nashville: Southern Publishing, 1976), 23-24.

66. Elena G. White, Carta 33, 1893, a Jennie Inggs. Caro figura en el *Seventh-day Adventist Yearbook* de 1894, como licenciada ministerial.

67. *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, bajo "Caro, Margaret".

68. White, *El evangelismo*, 346.

69. Beach, 91.

70. Ibíd., 92.

71. Elena G. White, carta del 25 de marzo de 1899, a S. M. I. Henry.

72. Véase Benton, 154-156; *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, bajo "Haskell, Hetty (Hurd)".

73. Carta del pastor S. M. Cobb, Lockport, NY, al Pastor A. E. Place, Rome, NY, 6 de agosto de 1897, citada en Benton, 70.

74. Bert Haloviak, "The Adventist Heritage Calls for the Ordination of Women", *Spectrum* 16, nº 3 (1985): 53-56.

75. Benton, 67-84.

76. *Sabbath School Worker*, 1900, 122, 207.

77. Benton, 89-90; *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, bajo "Anna Knight"; Jannith L. Lewis, "Five Notable Women in the History of Oakwood College", *Adventist Heritage*, marzo de 1996, 56.

78. Véase Schwarz, *Light Bearers to the Remnant*; Coon, "Ellen White's View on the Role of Women in the Church"; Benton, *Called to Serve*; Haloviak, "The Adventist Heritage Calls for the Ordination of Women"; Kit Watts, "Ellen White's Contemporaries: Significant Women in the Early Adventist Church", en *A Woman's Place*, ed. Rosa Taylor Banks (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1992), 41-74.

79. "God's Helping Hand", *RH*, 15 de octubre de 1901, 1.

CAPÍTULO 11

MUJERES ADVENTISTAS DEL SÉPTIMO DÍA EN EL MINISTERIO (1970-1998)

RANDAL R. WISBEY

Cuando se considera el panorama de la historia Adventista del Séptimo Día (ASD), y específicamente el reconocimiento por la iglesia de los dones y habilidades de las mujeres en el ministerio, se nota una cantidad de momentos determinantes. Como se ha señalado en capítulos anteriores, las mujeres jugaron un papel importante en los primeros días del Movimiento Adventista. En esos tiempos participaron activamente en todas las áreas del ministerio.[1] En 1975, antes que la iglesia pusiera fin a una práctica de cien años de otorgar licencia ministerial a mujeres, más de 65 de ellas habían tenido esa licencia y trabajado como tesoreras, directoras de departamentos y pastoras.[2]

Sin embargo, en años más recientes la Iglesia Adventista del Séptimo Día ha luchado por reconocer plenamente a las mujeres como compañeras iguales en la misión y ministerio de la iglesia. Como hizo notar el pastor Calvin Rock en sus comentarios de apertura al presidir la sesión del 5 de julio de 1995, en el Congreso de la Asociación General en Utrecht, la iglesia ha considerado a menudo el tema de la ordenación de la mujer y, a veces, ha estado asombrosamente cerca de hacerlo. Antes de comenzar el debate acerca del pedido de la División Norteamericana "de otorgarle a cada división el derecho de autorizar la ordenación de individuos dentro de su territorio en armonía con las normas establecidas", el pastor Rock explicó cómo la iglesia, en el Congreso de la Asociación General de 1881, había votado que las mujeres podrían "con perfecta propiedad, ser apartadas para la ordenación a la obra del ministerio cristiano". El acuerdo pasó entonces a la Junta de la Asociación General. Después de eso, como explicó tan elocuentemente el pastor Rock, "Nada ocurrió". Luego de casi 90 años, en 1968, los dirigentes en Finlandia solicitaron oficialmente que las mujeres fueran ordenadas al ministerio evangélico.[3]

Desde aquella aparentemente sencilla solicitud, la Iglesia Adventista del Séptimo Día ha estado involucrada en el intento de reconocer y celebrar los dones de las mujeres en el ministerio. Es el propósito de este capítulo considerar la historia reciente y la situación actual de las mujeres en el ministerio ASD.[4]

La década de 1970: Tiempo de estudio y esperanza

Luego de la solicitud de Finlandia y de la División Noreuropea de recibir consejo sobre la ordenación de mujeres en 1968, los dirigentes de la Asociación General nombraron una comisión para estudiar el tema de la ordenación. Sin embargo, antes que la comisión *ad hoc* sobre el rol de la mujer en la Iglesia Adventista se reuniera en 1973, hubo un surgimiento repentino de actividad a nivel mundial, que hizo imperativa la acción de la iglesia. En 1972, la Asociación de Potomac, con la participación oficial de la Unión de Columbia (E.E.U.U.), ordenó a Josephine Benton como la primera mujer que serviría como anciana en una iglesia local. Esta acción, junto

con pedidos de consejo de la División del Lejano Oriente acerca de la ordenación de mujeres y una solicitud de Alemania para ordenar a Margarete Prange como anciana (que surgió de su éxito como pastora), dieron como resultado la convocatoria de parte del pastor Roberto H. Pierson, presidente de la Asociación General, a la Conferencia de Camp Mohaven.

El Instituto de Investigación Bíblica (BRI) de la Asociación General había comenzado en 1972 a estudiar los roles de las mujeres en la Iglesia ASD. Luego, en 1973 un grupo de 27 profesores de Biblia y dirigentes de la iglesia, reunidos en Camp Mohaven, Ohio, estudiaron 29 documentos sobre el tema. Al concluir la conferencia, la comisión *ad hoc* recomendó que las mujeres fueran ordenadas como ancianas de iglesia local, que aquéllas que tuvieran estudios teológicos fueran empleadas como "asociadas en atención pastoral", y que se implementara un programa piloto que condujera a la ordenación en 1975 de las mujeres que estuvieran en condiciones de recibir ese rito. Sin embargo, el Concilio Anual de la Asociación General de 1973, aunque votó "recibir" el informe de Camp Mohaven, también votó que "se continuara el estudio acerca de la validez teológica de la elección de mujeres para cargos locales de iglesia que requirieran ordenación", y que "en áreas receptivas a tal acción, hubiera un reconocimiento continuado de la conveniencia de designar a mujeres para la obra evangelística pastoral".[5]

Aunque muchos miembros de iglesia tenían gran interés en las investigaciones presentadas en la conferencia, se decidió no darlas a conocer a la iglesia en general. En 1975 el BRI completó una serie de trece trabajos de investigación, basados en lo que se había hecho en Camp Mohaven. Sin embargo, los documentos fueron divulgados por primera vez a la Iglesia de Sligo en 1977 (para ayudar a la iglesia en la consideración de la ordenación de ancianas de la iglesia local). Tan sólo en 1984 hubo cien copias disponibles para los lectores interesados.[6] Gordon Hyde, director del BRI, reflexionando sobre la cuestión teológica de las mujeres en el ministerio, preguntó: "Si Dios ha llamado a una mujer y su ministerio es fructífero, ¿por qué habría de negar la iglesia el acto normal de reconocimiento?"[7]

En 1974 el Concilio Anual de la Asociación General pidió un nuevo estudio teológico y reflexión más profunda sobre el tema. En ese momento, ese organismo concluyó que "el tiempo no es oportuno ni maduro; por consiguiente, en bien de la unidad mundial de la iglesia, no se debería realizar ningún movimiento en dirección de la ordenación de la mujer al ministerio evangélico".[8]

En el concilio de primavera de la Asociación General de 1975, los que abogaban por las mujeres en el ministerio experimentaron tanto gozo como pena cuando el cuerpo votó aprobar la ordenación de mujeres como diaconisas y como ancianas de iglesia local (si "se ejercía la mayor discreción y cautela"), y alentar a las mujeres a servir como obreras bíblicas y pastoras asociadas. No obstante, la iglesia también votó que a las mujeres se les otorgaría sólo una licencia o credencial misionera, poniendo así fin a cien años de otorgar licencias ministeriales a mujeres.[9]

Durante los siguientes años los dirigentes de la iglesia siguieron luchando por entender el papel que debían jugar las mujeres en el servicio a la iglesia. En tanto que Margarete Prange se convertía en *la* pastora de cuatro iglesias en Alemania del Este en 1976, el Concilio Anual de la Asociación General de 1977 escogió utilizar el nuevo término: "Asociadas en Atención Pastoral", para identificar a las personas empleadas en equipos pastorales que no reunían las condiciones necesarias para ser ordenadas.[10]

En 1979 la Iglesia ASD, una vez más durante un Concilio Anual de la Asociación General, tomó dos decisiones que representarían un desafío dramático a la situación existente: comenzando en 1980, la División Norteamericana distribuiría fondos especiales para preparar a instructoras bíblicas y asociadas en cuidado pastoral, para alentar a las mujeres en el ministerio.

Además, ciertos cambios en los reglamentos de la División Norteamericana permitieron que los pastores varones no ordenados bautizaran en sus iglesias locales.[11] En tanto que la primera decisión se vio como necesaria para reconocer más plenamente lo que las mujeres eran capaces de hacer en el ministerio, la segunda decisión exacerbó aún más los sentimientos ya presentes de que los hombres y las mujeres no eran tratados con equidad.

Aun en medio de estas deliberaciones y decisiones a menudo agonizantes, las mujeres continuaron sirviendo a la iglesia. En 1979, la Asociación de Potomac designó a Josephine Benton como pastora de la Iglesia ASD de Rockville, posición que ocupó hasta 1982.

La década de 1980: Mucho estudio, poca esperanza

En la década de 1980 se observó una gran cantidad de actividad en el debate sobre el papel de las mujeres en la iglesia. El recorrido tuvo momentos de esperanza como también reveses devastadores.

El presidente Neal C. Wilson, en su discurso de apertura de la sesión del Congreso de la Asociación General de 1980, expuso lo siguiente como su quinta prioridad:

> La iglesia debe encontrar maneras de organizar y utilizar el vasto potencial de nuestras mujeres talentosas y consagradas... No sólo insto a que las mujeres estén representadas en la estructura administrativa de la iglesia, sino que también aprovechemos las energías y talentos de todas las mujeres como para llevar a cabo mejor la tarea de terminar la obra asignada por nuestro Señor.[12]

La iglesia pareció galvanizada por las palabras del pastor Wilson, como se demostró en los años siguientes. Un número significativo de mujeres comenzó sus estudios de posgrado en el Seminario Teológico ASD en la Universidad Andrews. En 1982, Becky Lacy y Collette Crowell, ambas graduadas del Colegio Walla Walla, fueron las primeras mujeres patrocinadas por sus asociaciones para cursar una maestría (Master of Divinity).

En 1982 también surgió la organización de la Asociación de Mujeres Adventistas. La presidenta, Betty Howard, fue clara acerca de su misión y mensaje: alentar a las mujeres adventistas a alcanzar su pleno potencial.

Aunque en 1898 S. M. I. Henry comenzó un "ministerio de la mujer" con la bendición de Elena de White y de los dirigentes de la Asociación General, ese ministerio se esfumó con la muerte de la Hna. Henry. La oficina de Relaciones Humanas de la División Norteamericana organizó en 1983 una Comisión de Mujeres. Se eligió a una mujer de cada división para integrar esa comisión, que debía reunirse una vez al año.[13]

De hecho, estos tres eventos: patrocinio para que las mujeres estudiaran en el seminario, la asociación de mujeres y la comisión para organizar ministerios de mujeres en toda Norteamérica, mostraron el decidido compromiso de llevar a cabo el mandato en el desafío del pastor Wilson. Además hubo maneras adicionales mediante las cuales la iglesia respondió al desafío propuesto por este cometido verbal. El 11 de febrero de 1984, la Junta Directiva de la Asociación de Potomac autorizó a ocho ancianos locales a realizar bautismos en sus respectivas iglesias. De este número, tres eran pastoras, quienes bautizaron a doce candidatos en las siguientes semanas.[14] En los meses siguientes se llevaron a cabo conversaciones entre los dirigentes de la Asociación de Potomac, la División Norteamericana y la Asociación General. Finalmente, el 16 de agosto los dirigentes de la Asociación General convocaron a la Junta Directiva en pleno de la Asociación de Potomac. La sesión de cinco horas de duración concluyó con el acuerdo de la Asociación de Potomac de postergar la decisión del 16 de mayo de la Junta Directiva de la Asociación de Potomac de otorgar licencias ministeriales a las pastoras en la

asociación, hasta después del Concilio Anual de la Asociación General en octubre de ese año. Asimismo los dirigentes de la Asociación de Potomac acordaron que las mujeres dejaran de bautizar hasta que la iglesia mundial llegara a un consenso. El liderazgo de la Asociación General, a pedido de la Asociación Potomac, prometió reanudar el estudio de la ordenación de la mujer.[15]

La Asociación General pareció tomar en serio el pedido de la Asociación de Potomac, y en el Concilio Anual de la Asociación General de 1984 reafirmó la decisión de 1975 de que las mujeres podían ser ancianas de la iglesia local y ser ordenadas. El Concilio votó que esta posibilidad se extendiera a las divisiones mundiales que creyeran que esa ordenación beneficiaría a la obra. Además, votó convocar a una Comisión sobre el Rol de la Mujer en la Iglesia, con representantes de cada división, para continuar con el estudio sobre la ordenación de la mujer.

La Comisión sobre el Rol de la Mujer en la Iglesia se reunió por primera vez del 26 al 28 de marzo de 1985 en Washington, D.C. El Congreso de la Asociación General de 1985 en New Orleans aceptó formalmente el trabajo de la comisión, y solicitó a los líderes que usaran su influencia ejecutiva para abrir a las mujeres todos los aspectos del ministerio en la iglesia que no requiriesen ordenación.[16] También prometió reformar la práctica de ordenar a hombres que no trabajaban como pastores de tiempo completo.

En el Congreso de la Asociación General de 1985, Nancy Vyhmeister, profesora asociada de Estudios Bíblicos en el Seminario Teológico Adventista del Séptimo Día, Lejano Oriente, hizo una presentación en la sesión de mujeres, relacionada con el trabajo de las mujeres adventistas en todo el mundo. Documentó la variedad de ministerios en los cuales las mujeres estaban involucradas en todo el campo mundial. De entre las que servían como pastoras o instructoras bíblicas, la mayoría se encontraba en las Divisiones Norteamericana, del Lejano Oriente y Euroafricana. De las mujeres estudiadas, 85 informaron que recibían salario por trabajo de tiempo completo en actividades pastorales y de ganancia de almas.[17]

Poco después de esa sesión, el Concilio Anual de la Asociación General de 1985 rechazó la recomendación de la División Norteamericana, que a las pastoras con preparación en el seminario se les permitiera bautizar y celebrar matrimonios de la misma manera como lo habían estado haciendo desde 1979 los jóvenes varones con las mismas condiciones. Esto, acompañado por una declaración del Concilio Anual de la Asociación General de que las mujeres podían trabajar como pastoras pero no deberían esperar la ordenación, resultó problemático para la División Norteamericana, como también para muchas partes de Europa y Australia.

Durante el mismo concilio, se estableció la Comisión Femenina Asesora de la Asociación General, con Betty Holbrook como coordinadora. Sólo dos días más tarde, Elizabeth Sterndale fue nombrada para servir como representante de la División Norteamericana en la Comisión Femenina Asesora.

En el otoño de 1986, en oposición a la decisión del Concilio Anual del año anterior, la Asociación del Sudeste de California votó considerar como iguales a los hombres y las mujeres no ordenados. Como resultado del voto, el 20 de diciembre la pastora Margaret Hempe, de la Iglesia de la Universidad de Loma Linda (la congregación adventista más grande del mundo en ese tiempo), bautizó a dos candidatos a pedido del equipo pastoral y de la junta de la iglesia.

Por este tiempo, el Instituto de Ministerios de la Iglesia de la Universidad de Andrews condujo varias investigaciones importantes. Roger Dudley, en una encuesta a los pastores en Norteamérica, descubrió que el 46 por ciento creía que era “apropiado que las mujeres que han demostrado su llamado al ministerio sean ordenadas al ministerio evangélico”.[18] La encuesta también reveló que el estudio y la edad marcaban una diferencia en la respuesta de los pastores:

los que habían completado sólo un programa de cuatro años de estudio terciario (*bachelor*) generalmente se oponían a la ordenación de la mujer, mientras que los que tenían estudios de posgrado generalmente favorecían la ordenación; y los que estaban por debajo de los 50 años de edad eran más favorables a la ordenación que los mayores de 50.[19]

Una segunda investigación estudió las opiniones de los profesores de religión en las once instituciones educativas de nivel terciario de la División Norteamericana, en las 32 instituciones terciarias y seminarios fuera de Norteamérica, y en el Seminario Teológico ASD. Cuando se les pidió que respondieran a la aseveración: "Es apropiado que las mujeres sirvan como ancianas locales si son elegidas por sus congregaciones", el 85 por ciento del total dijo "Sí" (comparado con 93 por ciento de los que respondieron en Norteamérica). Con la afirmación: "Es apropiado que las mujeres que han demostrado su llamado al ministerio sean ordenadas como ministros del evangelio", el 69 por ciento del total estaba de acuerdo (comparado con el 83 por ciento de los que respondieron en Norteamérica).[20] Estas encuestas continuaron alimentando la fuerte convicción, especialmente en Norteamérica, de que la iglesia estaba lista para usar y reconocer los dones ministeriales de las mujeres.

Un tercer estudio, llevado a cabo en 1988 por el Instituto de Ministerios de la Iglesia en la Universidad de Andrews, informó que había 960 ancianas ordenadas que servían en las 3.036 iglesias ASD en la División Norteamericana junto a 14.495 ancianos. Carole L. Kilcher y G. T. Ng, los investigadores, descubrieron que las ancianas existían en iglesias de todos los trasfondos raciales y culturales, refutando así la idea de que las mujeres sólo funcionaban como ancianas en las iglesias "anglo".[21]

El pastor Neal Wilson, presidente de la Asociación General, en un informe de la *Adventist Review* acerca de la Comisión sobre el Rol de la Mujer en la Iglesia de 1988 (la segunda comisión internacional de ese tipo que presidía), instó a los miembros de iglesia "a evitar controversias y discusiones adicionales... abstenerse de circular libros, panfletos, cartas y cintas grabadas que promueven el debate y a menudo generan confusión". A los oficiales de la iglesia y a los miembros declaró: "Es tiempo que terminemos con los argumentos y discusiones sobre este asunto, tiempo de que usemos todo recurso, todo talento, toda habilidad, todo don. Es tiempo de que nos unamos para finalizar la obra e ir a nuestro hogar celestial a vivir con nuestro bendito Señor para siempre".[22]

En realidad, este ruego fue mayormente ignorado, ya que una cantidad de organizaciones publicaron materiales que suscitaron mucha atención. Probablemente el más influyente de los materiales en contra de la ordenación fue el libro *Women in the Church* (Mujeres en la iglesia), de Samuele Bacchiocchi. Muchos creyeron que Bacchiocchi, profesor en el departamento de Religión de la Universidad de Andrews, enseñaba en el Seminario Teológico y su libro fue tomado, equivocadamente, como muestra de la opinión de la mayoría de los profesores del seminario. Por cierto ése no era el caso, como lo evidencian los 22 profesores del seminario que tomaron una postura formal a favor de la ordenación de la mujer como anciana en "Una declaración de apoyo al ministerio de las mujeres como ancianas locales en Pioneer Memorial Church", publicado en la primavera de 1987 en la Universidad Andrews.

En enero de 1988 se organizó en California el "Instituto de Mujeres Adventistas", con Fay Blix como presidenta. La misión del grupo era buscar la participación plena e igualitaria para las mujeres en la iglesia. Cuatro meses más tarde, del otro lado del continente, "Time for Equality in Adventist Ministry" (Tiempo para la igualdad en el ministerio adventista, conocido por el acrónimo TEAM) fue fundado en Maryland, con el objetivo específico de luchar por la ordenación de candidatos al ministerio evangélico sin limitaciones de raza, clase social o sexo. Patricia Habada actuó como la primera presidenta. Ambos grupos comenzaron la tarea de

informar a los adventistas acerca de la necesidad de que las mujeres sirvieran en la Iglesia ASD como pastoras.

La década de 1980 concluyó con una variedad de acuerdos que continuaron creando conciencia de la situación de las mujeres en el ministerio. En mayo de 1988, los dirigentes de la División Norteamericana, reunidos en Loma Linda, California, unánimemente votaron su objeción a las discrepancias en el tratamiento de hombres y mujeres que tenían la misma preparación y realizaban las mismas tareas. Una sucesión de asociaciones locales se hicieron eco de este sentimiento. En ese mismo mes, la Asociación de Potomac votó permitir a las mujeres bautizar y casar en la iglesia donde eran pastoras. En abril de 1989, la Asociación de Ohio aprobó a la pastora Leslie Bumgardner para la ordenación completa, lo que fue confirmado por la junta directiva de la Unión de Columbia el 4 de mayo de 1989.[23] El 21 de mayo de 1989, los delegados de la Asociación del Sudeste de California aprobaron una resolución según la cual los pastores calificados, sin consideración de sexo, fueran considerados para la ordenación. El 7 de junio de 1989, la Unión del Pacífico votó una resolución instando a la Asociación General "a eliminar el sexo como una consideración para la ordenación al ministerio evangélico". Finalmente, los presidentes de las uniones de la División Norteamericana votaron unánimemente respaldar la ordenación de mujeres ante la Comisión sobre el Rol de la Mujer, que se reuniría en Cohutta Springs, Georgia.

Esta tercera Comisión sobre el Rol de la Mujer en la Iglesia, con representantes de todas las divisiones mundiales, comenzó su trabajo el 12 de julio de 1989. Rechazando el respaldo de la División Norteamericana, votaron "No" a la ordenación de la mujer. Sin embargo, votaron recomendar que las divisiones podían autorizar a las pastoras a realizar bautismos y casamientos.

En septiembre la *Adventist Review* (Revista adventista) publicó un informe de un relevamiento internacional de mujeres adventistas en posiciones de liderazgo. De 1.872 mujeres líderes identificadas, 875 respondieron a la encuesta. De las encuestadas, el 74 por ciento respondió que era apropiado que las mujeres sirvieran como pastoras asociadas, y el 65 por ciento dijo que las pastoras deberían ser ordenadas.[24]

En una serie de reuniones cargadas de tensión, el Concilio Anual de la Asociación General de 1989 escuchó las inquietudes del mundo sobre estos temas. Uno de los discursos que galvanizó a la congregación fue el del pastor Charles Bradford, presidente de la División Norteamericana. Cerca del final de un día agotador, habló desde lo profundo de su corazón:

> La Comisión [de la Mujer] se reunió en marzo del año anterior y se reunió nuevamente este verano. Ha estado en la mente y, digo, en los labios de muchos por una cantidad de años, casi, hermano presidente, una década... Entretanto, todavía estamos discutiendo, ¡todavía estamos discutiendo!
>
> Es una carga terrible tratar de guiar a la división en la ganancia de almas cuando se está constantemente discutiendo estos asuntos que nos consumen... Aquí estamos en 1989, enfrentándonos a la última década del siglo XX, mirando hacia la víspera del tercer milenio, ¡en la víspera del tercer milenio! ¡Allí es donde estamos! Y hemos discutido este tema y lo hemos vuelto a discutir, y las personas han tomado partido. Algunos han dicho: ¡Yo no voy a perder! ¡Voy a usar cualquier artimaña, cualquier moción y maniobra política o parlamentaria, la usaré, de modo que no pierda! ¡Va a salir como yo quiero! Desearía que en la iglesia del Dios viviente, pudiéramos llegar al punto donde no fuera una situación de ganar o perder...
>
> Ahora mis hermanos y hermanas, ha llegado el tiempo. Debemos poner a un lado todas nuestras preferencias. Yo les dije a los hermanos de la división, pastor Wilson, usted me permitió decirlo en Cohutta [Springs]; yo les dije: "Hermanos, esta provisión hecha para los pastores comisionados ¿perjudicará a sus campos? Recordarán que dije eso. ¿Los perjudicará a ustedes?

¿Los llevará a la ruina? Si lo hace, nos haremos a un lado".

Ellos dijeron: "No, no lo hará".

Yo dije: "Entonces, si no los perjudicará, entonces permitan que la iglesia siga adelante; dejen que la iglesia avance. Y si hemos cometido una equivocación horrible, existe tal cosa como el ministerio del Espíritu y él nos traerá de vuelta. Porque, como dice Elena de White, somos prisioneros de esperanza. Él nos tiene en sus manos. Somos el pueblo remanente de Dios".

Oh, yo quiero que marchemos adelante. Quiero escuchar la Palabra de Dios resonando por toda la División Norteamericana, resonando a través de todo el mundo. Quiero ver a los pastores encendidos y a los laicos yendo de casa en casa, y a este continente inflamado de punta a cabo, de modo que los hermanos de otras denominaciones digan: "¡Ustedes los Adventistas han llenado todo este continente con su doctrina!" Eso es lo que quiero ver que suceda.

Pero nunca sucederá mientras estemos parados en esta línea y ustedes en aquella línea. Creo que éste es el tiempo de que nos pongamos sobre la línea de Dios. Por favor, hermanos, ¿tendrán misericordia de nosotros? Porque se necesita misericordia.[25]

Al final, los delegados votaron las dos recomendaciones: negar la ordenación a las pastoras, por un lado, y permitir por otra parte, que las pastoras bauticen y oficien en casamientos. El concilio también animó a las diferentes entidades de la organización a estudiar las inquietudes "para alcanzar el espíritu y el propósito de estas propuestas". Este desafío se llevó a Indianapolis, Indiana, al Congreso de la Asociación General de 1990.

La década de 1990: Bautismo, "¡Sí!"; Ordenación, "¡No!"

Mucho estaba en juego en el Congreso de la Asociación General de 1990, puesto que ésta era la primera vez desde 1881 en que la iglesia mundial tendría la oportunidad de votar por la ordenación de la mujer. Desde el martes de tarde, 10 de julio, los delegados comenzaron a debatir el informe y las recomendaciones hechas por la Comisión sobre el Rol de la Mujer en la Iglesia, como lo había transmitido el Concilio Otoñal de 1989. Bajo el título de "Ordenación de Mujeres al Ministerio Evangélico", el informe estipulaba que:

1. La decisión de ordenar a las mujeres como pastoras no sería bienvenida ni recibiría la aprobación en la mayor parte de la iglesia mundial.
2. Las cláusulas del *Manual de la Iglesia* y de los Reglamentos de la Asociación General, que permiten la ordenación al ministerio evangélico sólo sobre una base mundial, cuentan con un fuerte apoyo de las divisiones.

La recomendación de dos páginas terminaba con ítems de la decisión del Concilio Anual de 1989:

1. Mientras que la Comisión no tiene consenso con respecto a que las Escrituras y los escritos de Elena G. White explícitamente abogan a favor o en contra de la ordenación de la mujer al ministerio pastoral, concluye unánimemente que estas fuentes afirman un ministerio significativo, amplio y continuo para las mujeres, el cual se expresa y se hace evidente en los varios y crecientes dones de acuerdo con la unción del Espíritu Santo.
2. Además de eso, en vista de la falta de apoyo para la ordenación de la mujer al ministerio evangélico en la iglesia mundial y en vista del posible riesgo de desunión, disensión y desviación de la misión de la iglesia, no aprobamos la ordenación de la mujer al ministerio evangélico.[26]

El debate fue encendido. Los delegados hicieron fila para hablar a favor o en contra del informe. A la mañana siguiente continuó el debate con 45 delegados haciendo fila para hablar.

Sin embargo, una moción para cerrar el debate fue aprobada fácilmente, y se pidió a los delegados que votaran la moción principal. El voto final: 1.173 en favor de negar la ordenación y 377 en contra.[27]

El debate del jueves 12 de julio sobre el papel de la mujer en la iglesia se centró sobre la recomendación del Concilio Anual, la cual daría a los ministros licenciados o comisionados, fueran mujeres o varones, el privilegio de bautizar y celebrar casamientos. Nuevamente, los europeos y norteamericanos hicieron un llamado al cuerpo a que aceptaran plenamente a las mujeres que trabajan junto a sus colegas varones en el ministerio. Susan Sickler, miembro laico de la Unión de Columbia, desafió al cuerpo a considerar a los jóvenes de la iglesia:

> Creo que es tiempo de que alguien hable en nombre del más valioso recurso que tiene esta iglesia en nuestros hijos. Ellos son los que sufrirán a causa de las decisiones que tomemos en este salón. Ayer, cuando este cuerpo votó no ordenar a las mujeres, un joven pastor de una gran iglesia de un colegio estaba sentado cerca. Se tomó la cabeza con las manos y dijo: "¿Qué voy a hacer? Cuando vuelva a casa los jóvenes estarán haciendo cola frente a mi puerta para renunciar a su feligresía en la Iglesia Adventista del Séptimo Día". Cuando nuestros jóvenes sienten que su iglesia tiene una norma más baja para tratar a todas las personas con justicia y equidad de la que tiene la sociedad secular, se inclinan a sentir que la iglesia no tiene nada que ofrecerles y se alejan.[28]

Al caer la tarde los delegados finalmente votaron. En un vuelco sorprendente de la experiencia del día anterior, 776 votaron a favor de permitir a las pastoras bautizar y celebrar casamientos, en tanto que 496 se opusieron.[29]

Mientras que ambos bandos dejaron Indianapolis sintiendo que habían sido escuchados, muchos estuvieron de acuerdo en que nuevamente se había enviado a la iglesia una señal mixta: las mujeres pueden hacer el trabajo del ministerio, como lo hacen sus colegas varones, sin embargo no pueden ser plenamente reconocidas.

En los meses que siguieron al Congreso de la Asociación General de 1990, los que defendían a las mujeres en el ministerio ganaron terreno. El 19 de septiembre la División Norteamericana estableció el departamento de Ministerios de la Mujer, con Elizabeth Sterndale como directora. El 4 de octubre, por recomendación del presidente de la Asociación General, Roberto Folkenberg, la Asociación General estableció la Oficina de Ministerios de la Mujer, con Rose Otis como su directora. Esta oficina se transformó en departamento de la Asociación General en 1995. Su mandato era fomentar la participación de todas las mujeres adventistas en todo tipo de ministerios. Cabe señalar que el Ministerio de la Mujer no tiene nada que ver con la cuestión de la ordenación porque su preocupación es por el ministerio de todas las mujeres.

A fin de relevar las actitudes de las mujeres adventistas en el ministerio luego de la decisión de Indianápolis, TEAM publicó *Keeping Hope Alive* (Manteniendo viva la esperanza) en 1993. En una encuesta a 72 mujeres pastoras, capellanas y profesoras de Religión en la División Norteamericana, se vio que nueve de cada diez mujeres creían que su llamado al ministerio era válido de todos modos, aun si la iglesia no lo reconocía con credencial alguna. Sin embargo, la mayoría sentía que el fracaso de la iglesia en reconocer plenamente su llamado al ministerio constituía una seria incapacidad de oír al Espíritu Santo.[30]

Durante los años que llevaron al Congreso de la Asociación General de 1995, nuevamente se diseminó una gran cantidad de información relacionada con el tema de las mujeres en el ministerio. Mientras que en 1993 la Asociación de Mujeres Adventistas recordó el vigésimo aniversario de Camp Mohaven y V. Norskov Olsen publicó su estudio pro-ordenación *Myth and Truth: Church, Priesthood and Ordination* (Mito y verdad: La iglesia, el sacerdocio y

la ordenación), en 1994 vio la luz la publicación de Raymond Holmes, profesor jubilado del Seminario Teológico ASD, *Tip of an Iceberg* (La punta del iceberg). Holmes aseveró que la singularidad del mensaje adventista se vería amenazada si la Biblia se interpretaba como para permitir la ordenación de la mujer. Su libro fue ampliamente distribuido alrededor del mundo y respaldado por varios dirigentes adventistas influyentes, muchos de los cuales creyeron equivocadamente que las ideas de Holmes representaban la posición oficial de la iglesia.[31]

En 1994, la Asociación de Mujeres Adventistas publicó fotos e historias de 90 mujeres en el ministerio de la Unión Báltica, Canadá, Finlandia, Alemania, Noruega, Rusia, Suecia, Suiza y los Estados Unidos. La *Adventist Review* y *Ministry* publicaron una serie de artículos que abordaban el tema de la ordenación, en los cuales los editores tomaron posiciones pro-ordenación. En abril de 1995 TEAM publicó *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women* (Bienvenida a la mesa: Preparando un lugar en la mesa para la mujer ordenada), en el cual catorce autores adventistas apoyaban la ordenación de la mujer al ministerio.

En el Concilio Anual de la Asociación General de 1994, los miembros escucharon nuevamente el pedido de Norteamérica que se ordenara a pastores de ambos sexos. Alfred McClure, presidente de la División Norteamericana, pidió que la iglesia mundial respetara ese pedido, votado por la Junta Directiva de la División Norteamericana. Al detallar las decisiones que habían llevado a las mujeres no sólo a educarse para el ministerio sino también a hacer el trabajo del ministerio, recordó al cuerpo las deliberaciones previas:

> He llegado a la conclusión que la iglesia cruzó la barrera teológica cuando votamos reconocer la ordenación de las mujeres como ancianas locales. Porque mientras se admite que existe una clara distinción en las funciones, parece hilar muy fino decir que reconocemos la ordenación de mujeres por un lado y la negamos por el otro lado, mientras llamamos bíblicas las dos posiciones.[32]

El 9 de octubre el Concilio Anual votó abrumadoramente el siguiente pedido:

> Solicitar al Concilio Anual que eleve el siguiente acuerdo al Congreso de la Asociación General para su consideración: La Asociación General confiere a cada división el derecho de autorizar la ordenación de individuos dentro de su territorio en armonía con los reglamentos establecidos. Además, donde las circunstancias no lo presentan como inconveniente, una división puede autorizar la ordenación de individuos capacitados sin considerar el sexo. En las divisiones donde la junta directiva de la división toma acuerdos específicos aprobando la ordenación de mujeres al ministerio evangélico, las mujeres pueden ser ordenadas para servir en esas divisiones.[33]

En enero de 1995 el pastor Folkenberg, escribiendo en la *Adventist Review*, declaró a 1995 el "Año de la Mujer Adventista". Aunque no tocó el tema de la ordenación de la mujer, declaró con entusiasmo:

> Se hace patente que hay un nuevo espíritu que está emergiendo entre las mujeres de la iglesia. Lo veo en mis viajes. Y creo que el Espíritu Santo lo está usando como medio de aumentar la efectividad para llevar adelante el cometido evangélico. Lo veo como un cumplimiento de Hechos 2:17-18. "En los postreros días —dice Dios—, derramaré de mi Espíritu sobre toda carne... sobre mis siervos y sobre mis siervas, en aquellos días derramaré de mi Espíritu". Cuán emocionante es ser parte de un movimiento en el cual el compañerismo en la misión se está haciendo realidad.[34]

Había una gran expectativa cuando los delegados al Congreso de la Asociación General de 1995 se preparaban para dirigirse a Utrecht, Holanda. Era la segunda vez que se reunía fuera

de los Estados Unidos (el Congreso de la Asociación General de 1975 en Viena, Austria, había sido la primera), y la agenda, según las palabras del editor de la *Adventist Review*, William G. Johnsson, "viene cargada con temas importantes". Al escribir acerca de de "ítems potencialmente divisivos", recordó a sus lectores uno específicamente: "La solicitud de que cada división decida quién puede ser ordenado sin consideración al sexo... Nuestra unidad será probada como nunca antes en esta sesión".[35]

Cuando uno repasa el voluminoso material producido en Utrecht, es claro que las palabras de Johnsson fueron proféticas. En tanto que muchos de los acuerdos del congreso eran esenciales para la vida y gobierno de la iglesia, ninguno atrajo tanto la atención como el debate sobre la ordenación de la mujer. Aun antes de que comenzara el congreso, individuos que representaban a un sinnúmero de organizaciones e ideologías estaban en las calles repartiendo panfletos y materiales condenando o defendiendo la petición de la División Norteamericana.

El miércoles 5 de julio por la tarde, los delegados colmaron la sala para escuchar al pastor McClure, presidente de la División Norteamericana, quien presentó una elocuente súplica para que la iglesia mundial reconociera que la preocupación por la ordenación de la mujer estaba claramente vinculada con la misión de la iglesia:

> Nuestras hermanas que trabajan junto a nosotros en el ministerio merecen el mismo reconocimiento de su llamado como el que la iglesia confiere a sus colegas varones... Pueden estar seguros que no nos mueve ningún tipo de plataforma feminista. Nuestro motivo es simple. Dios ha otorgado abundantes dones a la iglesia, sin tener en cuenta el sexo. Necesitamos todos esos dones para cumplir la comisión evangélica, y no viola ninguna enseñanza de las Escrituras que el rito de la ordenación sea extendido a cualquiera que cumple esos requisitos. No estamos pidiendo a las demás divisiones que se unan a nosotros en los lugares donde no sea aceptable. Simplemente solicitamos que concedan a cada división el mismo permiso que se les concedió por medio del Concilio Anual de la Asociación General sobre el asunto de la ordenación de ancianas locales. Creemos que es una solicitud responsable.[36]

Lo que proponía la División Norteamericana era que la iglesia permitiera que cada división de la iglesia mundial decidiera si en su territorio se ordenaría a las mujeres que ejercían el pastorado. En 1984 se había hecho una decisión similar acerca de las ancianas de iglesias locales, permitiéndose que las divisiones que creyeran conveniente ordenarlas lo hicieran. La División Norteamericana pedía una decisión similar acerca de las pastoras en su territorio, pues negar la ordenación se estaba tornando problemático. No pedía que las otras divisiones aceptaran la ordenación de las mujeres que se desempeñaban en el trabajo pastoral. En esencia pedía autorización para tratar el tema de la ordenación de las mujeres en forma independiente del resto de la iglesia. Sin embargo, en la discusión que siguió se perdió de vista el contenido de la moción y la argumentación se centró en si la ordenación de una mujer era viable.

Siguiendo a la presentación de McClure, el pastor Charles Bradford, presidente anterior de la División Norteamericana, pidió permiso para hablar:

> Simplemente diría que el Espíritu Santo, hermanos y hermanas, es quien selecciona y elige a las personas para el ministerio. La ordenación no es un derecho. La ordenación es una ceremonia, una ceremonia de selección, una ceremonia de reconocimiento. Dios ya ha elegido como su ministro a quien es ordenado.[37]

Inmediatamente después, dos profesores del Seminario Teológico ASD, P. Gerard Damsteegt y Raoul Dederen, hicieron sendas presentaciones, no tanto acerca de la moción como

respecto a la ordenación en sí. Damsteegt, profesor asociado de historia eclesiástica, argumentó que la Biblia es clara en cuanto a que las mujeres nunca deben ejercer "dominio" o "autoridad" sobre los hombres, y que están inhabilitadas para aspirar a la ordenación, debido a la autoridad inherente al oficio de pastor. Puso en tela de juicio la idea que las mujeres fueran llamadas al ministerio: "Algunos proclamarán: 'Tuve un llamado del Señor. El Señor me dijo que dirigiera la iglesia y me hiciera cargo de toda la iglesia'. Recuerden, no todos los llamados o dones vienen de Dios. 'Probad los espíritus si son de Dios'".[38]

Dederen, profesor emérito de teología y ex decano del Seminario Teológico ASD, al responder a su colega, recordó a los delegados que a veces hay una enorme diferencia entre la declaración literal y el espíritu del pasaje bíblico: "Mis hermanos y hermanas, díganme, ¿hemos seguido la instrucción? ¿Pueden ustedes asegurarme que nunca hemos transgredido esa declaración específica: 'Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre'? ¿No tenemos mujeres en cargos de enseñanza, aun cuando sólo fuera al nivel de la Escuela Sabática?"[39]

Para una iglesia que sólo el día anterior había reconocido y honrado a dos pastoras de la China, Zhou Hui-Ying y Wu Lan-Ying (cada una había levantado iglesias de más de mil miembros; la Sra. Zhou había bautizado personalmente a más de doscientos en Wuxi, China), esto era especialmente punzante.

Después de las dos presentaciones, el pastor Rock tomó la palabra para abrir el debate, y los delegados se abalanzaron a los micrófonos "a favor" y "en contra". Era claro que el tema se percibía no como decisión administrativa, tampoco sólo como asunto teológico, sino también como una cuestión de cultura.[40] Finalmente, después de las cinco de la tarde, se presentó una moción para terminar el debate. Después de una corta presentación y oración del pastor Folkenberg, se procedió a la votación. De los 2.145 votos, 673 fueron por el SI, mientras que 1.481 votaron por el NO.

Más de un delegado afirmó haber votado en contra de la propuesta, no porque se opusiera a la ordenación de la mujer, sino porque se oponía a la división que así se causaría en la iglesia. No hay cómo saber cuántos, al votar, le dieron mayor importancia a la unidad de la iglesia y la tradición de una ordenación única para todo el mundo que al problema de la ordenación. La forma de presentar la propuesta se prestó a la ambigüedad.

En los meses que siguieron a ese día decisivo en Utrecht hubo, sobre todo en Norteamérica, dolor y desánimo entre los que fuertemente apoyaban la ordenación de las capaces y eficientes pastoras, pero también hubo esperanza y determinación. En la *Adventist Review* de agosto de 1995, McClure recordó pastoralmente a su congregación en Norteamérica que la iglesia debe buscar formas de apoyar y ampliar el ministerio de las mujeres. Recordó a los lectores que la decisión del Congreso de la Asociación General de ninguna manera excluía a las mujeres del ministerio ni disminuía su papel o eficacia.[41]

En su "Statement of Commitment to Women in Gospel Ministry" (Declaración de compromiso con las mujeres en el ministerio evangélico), escrito el 13 de octubre de 1995, los presidentes de las uniones de la División Norteamericana reafirmaron su creencia "en que bíblicamente es correcta la ordenación de la mujer". En tanto que aplaudían los pasos dados por McClure para establecer una Comisión Presidencial sobre las Mujeres en el Ministerio, aseguraron su apoyo para autorizar plena igualdad en la práctica del ministerio, realzar la ceremonia de "comisión" que se realizaría para las pastoras en lugar del servicio de ordenación, incrementar el papel de la mujer en la iglesia y clarificar la teología de la ordenación de la iglesia.[42]

Mientras seguía la discusión oficial, miembros que durante mucho tiempo se habían beneficiado por el ministerio de mujeres sintieron que lo que la iglesia no había podido hacer a nivel mundial debía hacerse a nivel de iglesia local. El 23 de septiembre de 1995, la Iglesia de Sligo, en Takoma Park, Maryland, realizó una ceremonia anunciada en el programa impreso como una "Ordenación al Ministerio Evangélico" para tres mujeres que servían en el área metropolitana de Washington. El uso de ese lenguaje causó mucha confusión, por lo que Arthur R. Torres, pastor principal, trató de clarificar el tema en dos documentos. En una noticia difundida por correo electrónico el 25 de agosto, Torres subrayó el derecho de la congregación a ordenar personas a un ministerio de tiempo completo en la congregación local del mismo modo que tenía autoridad para ordenar personas a un ministerio de tiempo parcial como ancianos locales. Y en una carta general a los miembros, distribuida en la iglesia el 9 de septiembre, escribió: "De este modo, la Iglesia de Sligo no ordenará a nadie al ministerio evangélico, como entienden esa frase los adventistas del séptimo día. No decimos que esta ordenación sea para la iglesia mundial, o que tenga autoridad fuera de nuestra área local". El presidente de la División Norteamericana, Alfred McClure, citó la carta de Torres en declaraciones publicadas acerca del significado de la ceremonia llevada a cabo en Sligo.[43]

La ceremonia de Sligo, a la cual asistieron aproximadamente 1.100 personas, celebró la vida y ministerio de tres mujeres: una profesora, una capellana y una pastora. Después de la ordenación en Sligo, se realizaron servicios similares en la Iglesia de la Universidad de La Sierra, la Iglesia Victoria de Loma Linda, la Iglesia de Garden Grove y la Iglesia de la Universidad de Loma Linda, todas en el estado de California.

El 9 de octubre de 1997, la Junta Plenaria de fin de año de la División Norteamericana aceptó formalmente el informe de la Comisión Presidencial sobre las Mujeres en el Ministerio, el cual contenía trece recomendaciones dirigidas a afirmar y animar a las mujeres en el ministerio. Estas incluían la designación de una mujer como secretaria ministerial asociada (sobre este ítem se solicitó a la División Norteamericana que actuara con un sentido de urgencia) y el desarrollo de una asociación profesional para mujeres en el ministerio pastoral. También se recomendó la elaboración de formas adicionales para ayudar en la comunicación, incluyendo un servicio de enlace electrónico para ayudar a las pastoras experimentadas a que sirvieran de mentoras de las mujeres estudiantes ministeriales y de las aspirantes al ministerio; la elaboración de un boletín de noticias, base de datos, un servicio de empleo y una agencia de coordinación de conferenciantes para mujeres en el ministerio; y una recomendación a las revistas denominacionales para que publicaran más artículos sobre mujeres en el ministerio. El informe también recomendaba que las asociaciones realizaran prontamente ceremonias de "comisión" para mujeres idóneas y que se animara a la iglesia a emplear un número creciente de pastoras. Además, el informe también alentaba a las asociaciones a fijar blancos realistas de representación femenina en juntas, comisiones y personal. Se recomendó desarrollar un Centro de Recursos para Mujeres en el Ministerio, y se ratificó el compromiso de educar a los miembros de iglesia sobre el tópico de las mujeres en el ministerio.[44]

Enfrentando el futuro: Cinco realidades claves

En conclusión, parece apropiado preguntar: ¿Qué hemos aprendido acerca de estas décadas? ¿Qué le dice la historia reciente de las mujeres en el ministerio a los miembros de una iglesia que anhela ser fiel a la palabra y obra de Jesús en nuestro mundo?

En primer lugar, el voto de Utrecht del 5 de julio de 1995 de ninguna manera señaló el fin del asunto. En realidad, la ordenación era sólo una porción de la moción desaprobada. Muchos

delegados comentaron más tarde que aunque ellos apoyaban la ordenación de la mujer, no podían a conciencia votar una moción que daba permiso a las divisiones de la iglesia para que actuaran por cuenta propia. Mientras que las divisiones de la iglesia en el mundo a menudo implementan reglamentos basados sobre sus necesidades específicas, el tema de la unidad de la iglesia se tornó tan dominante en Utrecht que muchos no pudieron aceptar la solicitud de Norteamérica.

En segundo lugar, no es suficiente leer simplemente acerca de las mujeres en el ministerio. Las congregaciones que han sido expuestas al ministerio de pastoras reaccionan en forma muy diferente que las que nunca han tenido ese privilegio. En un estudio reciente de veinte congregaciones adventistas pastoreadas por mujeres, Roger Dudley encontró que mientras que el 75 por ciento había sido favorable inicialmente a tener una pastora, el apoyo había crecido al 87 por ciento durante el ejercicio de la pastora. Como declara Dudley: "La familiaridad tiende a hacer que un concepto sea más favorable. Las pastoras han conquistado algunos miembros".[45] Si las iglesias han de comprender a las mujeres en el ministerio, será necesario que estén expuestas al liderazgo pastoral competente y solícito de las mujeres.

En tercer lugar, debemos tomar en serio el camino histórico del adventismo, no sólo en reconocer a las mujeres en el ministerio, sino en prepararlas para este ministerio. Para muchos es imposible pensar en pedirle a las mujeres que den los mismos pasos en la preparación ministerial, que asuman los mismos roles de ministerio, que produzcan la misma calidad de trabajo como sus colegas varones, y entonces ordenarlas como ancianas de iglesia local en tanto que se les niega la ordenación al ministerio evangélico. Para muchos adventistas del séptimo día es moralmente reprensible negar a las mujeres el reconocimiento formal de su trabajo dentro de la iglesia.

En cuarto lugar, se hace patente que las fuerzas de la historia continúan avanzando. Es imposible dejar de reconocer que muchas de las posturas oficiales que ahora celebramos cuando ratificamos el papel de la mujer en el ministerio adventista eran en un tiempo inaceptables. No sabemos el efecto a largo plazo que tendrán las ordenaciones locales sobre la postura de la iglesia acerca de la ordenación de la mujer.[46] Sin embargo, la historia sugiere que si las iglesias y asociaciones locales no hubieran reconocido los dones espirituales de las mujeres, muchos de los ministerios que ejercen las mujeres todavía no serían aceptados dentro de la iglesia.

Finalmente, para una denominación que tiene a una mujer como una de sus fundadoras y como una voz profética, es imperativo que reconozcamos que muchos miembros hoy anhelan que la iglesia actúe con justicia, con misericordia y con valor en favor de sus mujeres: las mismas que componen la mayoría de nuestra feligresía mundial. En una época que condena las relaciones lesivas, muchos hoy sienten que la iglesia promueve barreras invisibles y paredes que impiden que algunos tengan plena participación. Como una iglesia que anhela transmitir su fe a la siguiente generación y está comprometida a crear un lugar donde todas las personas son apreciadas y usadas por Dios, debemos trabajar enérgicamente para derribar esas barreras y abarcar la amplia diversidad de dones para el ministerio tan bellamente demostrados en la vida y obra de toda nuestra gente, tanto mujeres como hombres.

Al examinar estas tres décadas pasadas sería fácil desilusionarse con el proceso, la fluctuación constante y las derrotas que parecieron acompañar a las victorias. Es posible preguntarse si Dios puede realmente comunicarnos su voluntad cuando nosotros, como familia adventista del séptimo día, somos tan diferentes y tan a menudo nos distanciamos de las preocupaciones y heridas de los demás, tan fácilmente nos mueve la emoción y los argumentos que tienen poco fundamento en la vida de Jesús y en las palabras de la Escritura. Y sin embargo, como nos han

recordado las voces en este capítulo, seguimos siendo un pueblo de esperanza y fe, y esperamos que Dios continúe derramando su Espíritu sobre quien él quiera.

Referencias

1. Kit Watts, "The Rise and Fall of Adventist Women in Leadership", *Ministry*, abril de 1995, 6-10. Se reconoce ampliamente que las mujeres tuvieron mucha influencia en la toma de decisiones en la Iglesia Adventista del Séptimo Día entre 1900 y 1915. En 1905, las mujeres ocupaban 20 de los 60 puestos como tesoreras de asociaciones, y para 1915 más de 50 de los 60 líderes departamentales de la Escuela Sabática eran mujeres.

2. Ibíd., 8.

3. "Thirteenth Business Meeting", *AR*, 7 de julio de 1995, 23.

4. El autor está en deuda con la excelente investigación de Kit Watts: "An Outline of the History of Seventh-day Adventists and the Ordination of Women", en *The Welcome Table*, ed. Rebecca F. Brillhart y Patricia A. Habada (Langley Park, MD: TEAM, 1995), 334-358. La doctora Leona Running, profesora emérita del Seminario Teológico ASD, proveyó abundantes informaciones sobre las mujeres en el ministerio en su creciente colección: "Women in Church and Society", guardado en el Adventist Heritage Center en la Universidad Andrews. Un agradecimiento especial a Jim Ford, director del Adventist Heritage Center, por su ayuda en localizar las fuentes.

5. General Conference Annual Council Minutes, 18 de octubre de 1973.

6. En 1995 los documentos fueron reimpresos y ampliamente distribuidos. Véase Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *The Role of Women in the Church* (Boise, ID: Pacific Press, 1995).

7. "Response from Readers: The Ordination of Women", *Advent Review and Sabbath Herald*, 28 de octubre de 1976, 13.

8. General Conference Annual Council Minutes, 17 de octubre de 1974.

9. General Conference Spring Meeting Minutes, 3 de abril de 1975.

10. General Conference Annual Council Minutes, 12-20 de octubre de 1977.

11. General Conference Annual Council Minutes, 9-17 de octubre de 1979.

12. Neal C. Wilson, "To Do the Right Thing at the Right Time", *AR*, 20 de abril de 1980, 4.

13. Pat Benton, "We're Rediscovering Ourselves: An Interview with Elizabeth Sterndale", *AR*, marzo de 1995, 25.

14. Debería notarse que Margarete Prange había estado celebrando bautismos en sus iglesias en Alemania Oriental antes de la decisión que permitió a tres mujeres realizar bautismos en la Divisón Norteamericana.

15. Roy Branson y Diane Gainer, "Potomac Conference Yields: Baptisms by Women Halted", *Spectrum* 15 (octubre de 1984): 2-4.

16. "Session Actions", *AR*, 11 de julio de 1985, 20.

17. Nancy Vyhmeister, "Not Weary in Well Doing", *Ministry*, abril de 1986, 11-13.

18. Roger L. Dudley, "Pastoral Views on Women in Ministry", *AR*, 4 de junio de 1987, 18.

19. Ibíd., 19.

20. Roger L. Dudley, "Religion Teachers' Opinion of the Role of Women", *Ministry*, agosto de 1987, 16.

21. Carole L. Kilcher y Gan Theow Ng, "Survey on the Status of Women Elders in the North American Division", Instituto de Ministerios de la Iglesia, Universidad Andrews, octubre de 1988. Por ejemplo, la investigación mostró que las iglesias afroamericanas eligen ancianas tan frecuentemente como lo hacen las iglesias caucásicas. Las iglesias hispanas estaban sólo a uno por ciento por detrás de las iglesias afroamericanas y caucásicas en la Divisón Norteamericana.

22. Neal Wilson, "Role of Women Commission Meet", *AR*, 12 de mayo de 1988, 7.

23. Sin embargo, la pastora Bumgardner no fue ordenada ya que tanto la Unión de Columbia como la Asociación de Ohio votaron postergar la implementación de la ordenación hasta que la Asociación General aprobara la decisión.

24. Karen Flowers, "The Role of Women in the Church", *AR*, 28 de septiembre de 1989, 15-18.

25. Charles Bradford, "Approaching the Third Millennium", *Spectrum* 20 (Diciembre de 1989): 16-18.

26. Tenth Business Session, en el 55º Congreso de la Asociación General, Indianapolis, Indiana, 11 de julio de 1990.

27. Tenth Business Session, en el 55º Congreso de la Asociación General, Indianapolis, Indiana, 11 de julio de 1990.

28. "Speaking in Turn: Excerpts from Delegates' Speeches on the Ordination of Women", *Spectrum* 20 (agosto de 1990): 35.

29. Tenth Business Session, en el 55º Congreso de la Asociación General, Indianapolis, Indiana, 11 de julio de 1990.

30. *Keeping Hope Alive: The Attitudes of Adventist Women in Ministry after the Indianapolis Decision* (Langley, MD: TEAM, 1993), 5. En 1995 se realizó un relevamiento similar; para entonces el número había crecido a 130.

31. Es interesante comparar la información diseminada en diferentes partes de la iglesia mundial. Mientras que los pastores y miembros laicos de Norteamérica, a través de las páginas de *Adventist Review* y *Ministry*, habían estado expuestos desde 1985 a gran cantidad de información relacionada tanto con la parte positiva como la negativa del tema de la ordenación, los materiales producidos para otras partes del mundo (tales como el *Ministerio Adventista*, la versión de habla hispana de *Ministry*), a menudo destacaban sólo el lado negativo del tema de la ordenación de la mujer. El libro de Samuel Koranteng-Pipim, *Searching the Scriptures: Women s Ordination and the Call to Biblical Fidelity* (Berrien Springs: Adventists Affirm, 1995) fue proporcionado a bloques de delegados quienes erróneamente supusieron que el libro tenía el respaldo del Seminario Teológico ASD, donde el autor estudiaba el doctorado.

32. Alfred C. McClure, "NAD's President Speaks on Women's Ordination", *AR*, febrero de 1995, 15.

33. 1994 General Conference Annual Council Minutes, 9 de octubre de 1994.

34. Robert S. Folkenberg, "Affirming Women in Ministry", *AR*, enero de 1995, 12.

35. William G. Johnsson, "Will this Session Be a Watershed?", *AR*, 30 de junio de 1995, 4.

36. "Thirteenth Business Meeting", *AR*, 7 de julio de 1995, 24-25.

37. Ibíd., 25.

38. Ibíd., 26.

39. Ibíd., 28.

40. Un individuo, hablando en oposición a la propuesta, aseveraba que el espíritu de Babilonia estaba detrás de la solicitud (otro orador se refirió a las mujeres que buscan la ordenación como similares a los ángeles que siguieron a

Lucifer). Un caballero señaló que nadie puede reemplazar el llamado de la madre cristiana a criar a los siervos de Dios. Por el otro lado, una mujer de Norteamérica desafió al grupo a recordar que había países donde las mujeres no pueden votar, mientras que en otros países las mujeres han sido elegidas a los más altos cargos de su nación.

41. Alfred C. McClure, "After the Vote, Now What?", *AR*, agosto de 1995, 5.

42. "A Statement of Commitment to Women in Gospel Ministry from the North American Division Union Presidents", 13 de octubre de 1995.

43. "McClure Reaffirms Division's Position", *AR*, 1º de febrero de 1966, 6.

44. 1997 North American Division Year-end Meeting Minutes. Véase también Kermit Netteburg, "New Plan Encourages Women Pastors", *AR*, noviembre de 1997, 21.

45. Roger L. Dudley, "How Seventh-day Adventists Lay Members View Women Pastors", *Review of Religious Research* 38 (Diciembre de 1996): 137.

46. *Nota de la editora:* Cabe señalar que la serie de servicios locales de ordenación de pastoras en diversas partes de los Estados Unidos parece haber concluido. Las pastoras son ordenadas como ancianas de sus respectivas iglesias. Por otra parte, tanto el número de pastoras de iglesia como de estudiantes mujeres en el Seminario Teológico ha seguido aumentando.

CUARTA PARTE:

SUPUESTOS IMPEDIMENTOS PARA QUE UNA MUJER SEA PASTORA

Después de considerar cuidadosamente el tema, la comisión estuvo de acuerdo en que los obstáculos más serios para la aceptación de la ordenación de las mujeres son cuatro: el concepto que todos los hombres son cabeza sobre todas las mujeres, la orden de Pablo de que la mujer guarde silencio en la iglesia (1 Co 14:34-35), su instrucción acerca de que las mujeres no deberían "enseñar" ni "ejercer dominio" (1 Ti 2:12), y una declaración de Elena de White que parece indicar que los que defienden los derechos de la mujer están en contraposición con el mensaje del tercer ángel. Luego se añadió un estudio de lo que dice Pablo en 1 Timoteo 3:2. Los capítulos 12 al 16 examinan cuidadosamente estos supuestos impedimentos.

CAPÍTULO 12

DOMINIO*, SUMISIÓN E IGUALDAD EN LA ESCRITURA

RICHARD M. DAVIDSON

Uno de los puntos básicos en la discusión sobre el papel de las mujeres en la Escritura concierne las cuestiones de dominio,[1] sumisión e igualdad en las relaciones entre hombres y mujeres. Las respuestas a estas preguntas son fundamentales para determinar si las mujeres pueden o no ser ordenadas como ancianas y pastoras en la iglesia.

En la comunidad cristiana evangélica de los Estados Unidos, el tema de dominio/sumisión/igualdad está a la raíz de la disputa entre los dos grupos mayoritarios en el debate sobre la ordenación.[1] El Council on Biblical Manhood and Womanhood (Concilio sobre la Masculinidad y la Femineidad Bíblicas),[2] que representa a quienes se oponen a la ordenación de la mujer, en última instancia basa su argumento bíblico sobre la premisa que el plan divino en la creación afirmaba la igualdad de los sexos en lo espiritual, pero hacía distinción de roles debido al dominio del hombre sobre la mujer. Esta ordenanza de dominio masculino se habría reafirmado luego de la caída en Génesis 3, y sería valedera tanto en el hogar como en la iglesia, a través de toda la Escritura y hasta el día de hoy. Quienes sostienen esta posición son llamados "patriarcalistas", "jerárquicos" o (su autodesignación preferida) "complementaristas".

El segundo grupo, Christians for Biblical Equality (Cristianos por la Igualdad Bíblica),[3] que representa a los evangélicos que apoyan la ordenación de la mujer, argumenta que el plan divino en la Creación afirmaba la igualdad plena de los sexos sin ningún dominio masculino ni sumisión femenina. Se ve en Génesis 3 la descripción de la perversión del ideal divino, y luego el evangelio remueve esta "maldición" tanto en el hogar como en la iglesia. Quienes sostienen este punto de vista son llamados "cristianos feministas" o (su autodesignación preferida) "igualitarios".

También en la Iglesia Adventista están ampliamente representadas estas dos posiciones sobre la cuestión de dominio/sumisión/igualdad. En este capítulo mi argumento será que ambas posiciones mantienen elementos importantes de la enseñanza bíblica que deben ser tenidos en cuenta y, al mismo tiempo, que ambos grupos han pasado por alto o malinterpretado aspectos de los pasajes bíblicos relevantes.

En nuestra discusión, prestaremos particular atención a los cruciales primeros capítulos de las Escrituras, Génesis 1-3, que han sido ampliamente reconocidos como de un carácter primordial y determinante para el papel bíblico de la mujer. Entonces trazaremos brevemente el modelo divino de dominio/sumisión/igualdad a través del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento y sacaremos conclusiones que repercuten en el tema de la participación de la mujer en el ministerio y de su ordenación al mismo.

**N. de la T.*: Usamos aquí esta palabra para resumir el concepto tomado de la Biblia que el hombre es cabeza de la mujer y como tal ejerce su autoridad. En inglés: *headship*. De aquí en más, *dominio*.

En el principio[4]

Antes de la caída (Génesis 1-2)

Génesis 1:27 describe la creación de la humanidad: "Y creó Dios al hombre [humanidad, *ha 'adam*,] a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó". Es crucial advertir que los sustantivos varón *y* hembra aparecen como iguales al estar en paralelo con *ha 'adam* en este versículo. No existe insinuación de superioridad/inferioridad ontológica o funcional o de dominio/sumisión entre hombre y mujer. Ambos están "igualmente cercanos al Creador y su acto".[5] A ambos se les da el mismo dominio sobre la tierra y otras criaturas vivientes (vv. 26 y 28). Ambos comparten igualmente la bendición y la responsabilidad de la procreación (vv. 29-30). En resumen, ambos participan igualmente en la imagen de Dios.

La narración de Génesis 2:4*b*-25 provee un relato más detallado de la creación del hombre que el conciso resumen de Génesis 1. A lo largo de los siglos la mayoría de los comentadores de Génesis 2 han adoptado la interpretación jerárquica, una opinión que ha sido reafirmada en una cantidad de estudios eruditos modernos.[6] Los principales elementos de la narración que supuestamente prueban una visión jerárquica de los sexos ordenada divinamente pueden resumirse de esta manera: (a) el hombre es creado primero y la mujer después (2:7, 22), y lo primero es superior y lo último es subordinado o inferior; (b) la mujer fue formada por causa del hombre: para ser su "ayuda idónea" o asistente, para curar la soledad del hombre (vv. 18-20); (c) la mujer proviene del hombre (vv. 21-22), lo cual sugiere una posición derivada y subordinada; (d) la mujer es creada de una costilla del hombre (vv. 21-22), lo cual indica que su vida depende de él; y (e) el hombre le da el nombre a la mujer (v. 23), lo que indica su poder y autoridad sobre ella.

Sobre estos puntos Phyllis Trible asevera que "aunque se continúe citando tales detalles para respaldar las interpretaciones tradicionales de la superioridad masculina y la inferioridad femenina, ninguno de ellos es completamente exacto y la mayoría de ellos ni siquiera están presentes en el relato mismo".[7] Miremos cada punto a su vez.

El hombre creado primero. Se ha aseverado que porque el hombre fue creado primero y luego la mujer, "por esto la prioridad y superioridad del hombre, y la dependencia de la mujer del hombre, se establecen como una ordenanza de la creación divina".[8] Un examen cuidadoso de la estructura literaria de Génesis 2 revela que tal conclusión no es lógica. Con frecuencia la literatura hebrea usa un *inclusio* o "construcción de sobre"), en la cual los puntos centrales de una unidad están colocados al comienzo y al fin de la unidad.[9] Este es el caso en Génesis 2; todo el relato está construido en la forma de *inclusio* o "construcción de anillo",[10] en la cual la creación del hombre al comienzo de la narración y la de la mujer al final se corresponden mutuamente en importancia. El narrador subraya la igualdad en importancia al emplear precisamente la misma cantidad de palabras (en hebreo) para la descripción de la creación del hombre como para la creación de la mujer. Como lo dice Trevor Dennis: "El escritor ha contado sus palabras y ha tenido cuidado en igualar con toda exactitud la longitud de sus descripciones".[11] El movimiento en Génesis 2, si es que lo hay, no es de superior a inferior, sino de lo incompleto a lo completo. La mujer es creada como el clímax, la culminación de la historia. Ella es la corona de la Creación.[12]

Dos subpuntos de este primer argumento tienen que ver con la prioridad de Adán en ser quien habla y a quien se habla en la narración. Se ha reclamado que el dominio de Adán sobre su mujer antes de la caída se revela en el hecho que Dios se dirige a Adán, y no a Eva, y también que es Adán el que habla en la narración de Génesis 2, no Eva. Sin embargo, estos puntos no toman en cuenta el movimiento de la narrativa de lo incompleto hacia lo completo y el clímax, como se notó

más arriba. Como parte del proceso de hacer que Adán comprendiera su "hambre de totalidad",[13] su necesidad de una pareja, Dios le habló a Adán, advirtiéndole que no comiera del árbol prohibido. Esa información era crucial para que el ser humano evitara la transgresión y tuviera libre albedrío con la posibilidad de hacer elecciones. Pero la comunicación divina de tal conocimiento a Adán, antes que Eva fuera creada, no revela por eso el dominio de Adán sobre su compañera. Del mismo modo, que sólo Adán hable en Génesis 2 no revela su dominio sobre Eva antes de la caída, así como el que sólo Eva hable fuera del jardín (Génesis 4:1, 25) no revela el dominio de Eva sobre Adán después de la caída.[14]

La mujer formada por causa del hombre. Génesis 2:18 registra la deliberación del Señor: "No es bueno que el hombre esté solo: le haré *'ezer k^e^negdô* (RV: "ayuda idónea para él"; BJ y DHH: "una ayuda adecuada para él"; NBE: "el auxiliar que le corresponde"). Estas palabras a menudo se han tomado para señalar la inferioridad o el status subordinado de la mujer. Por ejemplo, Juan Calvino entendió que la mujer era una "especie de apéndice" y una "ayuda menor" para el hombre.[15]

La palabra *'ezer* generalmente se traduce como "ayuda" o "ayudante". Sin embargo, ésa es una traducción engañosa, porque la palabra "ayudante" parece sugerir un subordinado, un inferior, mientras que el hebreo no tiene tal connotación. De hecho, la Biblia Hebrea emplea con mayor frecuencia la palabra *'ezer* para describir a un ayudante superior: Dios mismo es la "ayuda" de Israel.[16] Este es un término de relación, que describe una relación beneficiosa, pero en sí misma no especifica posición o rango, ni superioridad ni inferioridad.[17] La posición específica que se propone debe ser entresacada del contexto inmediato, aquí el adyacente *k^e^negdô*.

La palabra *neged* da a entender la idea de "enfrente de" o "contraparte"[18] y la traducción literal de *k^e^negdô* sería "como su contraparte, correspondiente a él".[19] Usado con *'ezer*, este término indica nada menos que igualdad: Eva es la "benefactora/ayuda", una que en posición "le corresponde", "su contraparte, su complemento".[20] Eva es "un poder igual al hombre";[21] ella es la "pareja/socia" de Adán.[22]

La mujer proviene del hombre. Se ha argumentado que puesto que la mujer provino del hombre, ya que fue formada del hombre, tiene una existencia derivada, un *status* dependiente y subordinado. No puede negarse que su existencia se "derivó" de algún modo del hombre. Pero la derivación no implica subordinación. Adán también "derivó", de la tierra (v. 7), pero por cierto no concluimos que la tierra era su superior. Por otra parte, la mujer *no* es la costilla de Adán. La materia prima, no la mujer, fue sacada del hombre, así como la materia prima del hombre fue "tomada" (Gn 3:19, 23) de la tierra.[23] Samuel Terrien señala correctamente que la mujer "no es simplemente modelada con arcilla, como lo fue el hombre, sino que es 'construida' arquitecturalmente (2:33)". El verbo *bnh*, "construir", usado en el relato de la creación sólo en relación con la formación de Eva, "sugiere una intención estética y connota también la idea de confiabilidad y permanencia".[24] Como el hombre estaba durmiendo mientras Dios creaba a la mujer, el hombre no tuvo parte activa en la creación de la mujer que pudiera permitirle reclamar ser su superior ni su cabeza.[25]

La mujer creada de la costilla del hombre. En tanto que este argumento se ha usado para apoyar el punto de vista jerárquico de los sexos, el simbolismo mismo de la costilla apunta antes bien a la igualdad. La palabra *tsela'* puede significar ya sea "costado" o "costilla".[26] Siendo que *tsela'* ocurre en el plural en el v. 21 y se dice que Dios tomó "una de" ellas, la referencia es probablemente a una costilla del costado de Adán. Al "construir" a Eva de una de las costillas de Adán, parece que Dios indicara la "relación mutua",[27] "la unicidad de la vida",[28] la "inseparable unidad"[29] en la cual el hombre y la mujer están unidos. La costilla "significa solidaridad e igualdad".[30] Como lo dice

Elena de White: "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 su igual, para ser amada y protegida por él".[31] Confirma además esta interpretación la exclamación poética del hombre cuando ve a la mujer por primera vez (v. 23): "¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!" La frase "hueso de mis huesos y carne de mi carne" indica a una persona "tan cercana como el propio cuerpo de uno".[32] Denota unidad física y "una comunidad de intereses, lealtad y responsabilidad",[33] pero no conduce a la noción de la subordinación o sumisión de la mujer al hombre.

El hombre le da el nombre a la mujer. Algunos argumentan que en el acto de darle el nombre a la mujer (v. 23) está implícito el poder, la autoridad y la superioridad del hombre sobre la mujer. Es verdad que el hecho de asignar nombre en la Escritura a menudo significa autoridad sobre la persona nombrada.[34] Pero tal no es el caso en Génesis 2:23. En primer lugar, la palabra "varona" (*ʾishshah*) no es un nombre personal, sino una identificación genérica. Esto se verifica en el v. 24, el cual indica que el hombre debe unirse a su *ʾishshah* ("mujer"), y además comprobado en Génesis 3:20, el cual registra explícitamente que el hombre le da el nombre a Eva sólo después de la caída.

Más aún, Jacques Doukhan ha mostrado que Génesis 2:23 contiene un par de "pasivos divinos", indicando que la designación de "mujer" viene de Dios, no del hombre. Así como la mujer "fue tomada del hombre" por Dios, con lo cual el hombre no tuvo nada que ver, así ella "será llamada mujer (varona)", una designación que tuvo origen 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.[35] El juego de palabras en el v. 23 entre *ʾish* (hombre) e *ʾishshah* (mujer) y la explicación que dice que la mujer fue sacada del hombre no se dan para apuntalar un punto de vista jerárquico de los sexos, sino más bien para subrayar el reconocimiento gozoso de "su segundo yo".[36] En esta extática declaración poética, el hombre no determina quién es la mujer, sino que se deleita en lo que Dios ha hecho, reconociendo y dándole la bienvenida a la mujer como la contraparte equivalente a su sexualidad.[37] Después de la caída Adán *sí* le dio el nombre de Eva a su mujer, probablemente significando su ejercicio de la autoridad como cabeza sobre ella; tal no era el caso en la Creación.

A la luz de la discusión anterior, no hay nada en Génesis 2 que indique una visión jerárquica de los sexos. Antes de la caída el hombre y la mujer son presentados como plenamente iguales, sin un asomo de dominio de uno sobre el otro o una relación jerárquica entre esposo y esposa.

Después de la caída (Génesis 3)

Cuando Dios viene al huerto después que Adán y Eva pecaron, él inicia un encuentro que es nada menos que "un proceso legal", un "juicio de castigo por Dios".[38] Dios inicia los procedimientos legales con un interrogatorio de los "acusados", y las respuestas defensivas y acusatorias de Adán y Eva (vv. 9-14) indican la ruptura que había ocurrido en la relación entre esposo y esposa y entre Dios y los seres humanos como resultado del pecado. A continuación del interrogatorio legal y el establecimiento de la culpa, Dios pronuncia la sentencia en la forma de maldiciones (sobre la serpiente y la tierra, vv. 14, 17) y juicios (para el hombre y la mujer, vv. 16-19).

El juicio pronunciado sobre la mujer es de particular interés (v. 16):

(a) Multiplicaré en gran manera los dolores [trabajo] en tus embarazos,
(b) con dolor darás a luz los hijos,

(c) tu deseo será para tu marido,
(d) y él se enseñoreará de ti.

El significado enigmático de las dos últimas líneas (v. 16*c* y *d*) de la divina sentencia sobre la mujer es crucial para la comprensión correcta de la naturaleza del propósito de Dios para las relaciones sexuales a través de todo el resto de las Escrituras.

A lo largo de la historia de la interpretación bíblica se han propuesto cinco puntos de vista principales sobre el pasaje. La primera, y tal vez la más común, sostiene que la subordinación de la mujer es una ordenanza de la creación, el ideal de Dios desde el principio, pero como resultado del pecado esta forma original de jerarquía entre los sexos está distorsionada y corrompida y debe ser restaurada por el evangelio.[39]

La segunda interpretación principal también ve la subordinación como una ordenanza de la Creación, pero ve en Génesis 3:16, no una distorsión sino una confirmación de la subordinación como una bendición y un consuelo para la mujer en sus dificultades como madre. El significado del v. 16 puede ser parafraseado así: "Tendrás trabajo y dificultad en tu maternidad, sin embargo tendrás anhelo por tu marido y él gobernará sobre ti (en el sentido de cuidarte y ayudarte y no en el sentido de dominarte y oprimirte)".[40]

El tercer punto de vista sostiene que la subordinación de la mujer al hombre no existió antes de la caída, y la mención de tal subordinación en Génesis 3:16 es sólo una *descripción* de las consecuencias malignas del pecado –la usurpación de autoridad por el esposo (que debe ser removida por el evangelio)– y no una *prescripción* permanente de la voluntad de Dios para las relaciones matrimoniales después del pecado.[41] Los defensores de esta posición recalcan la naturaleza culturalmente condicionada de este pasaje y niegan vigorosamente que represente una posición normativa divinamente ordenada para las relaciones entre los sexos después de la caída.

Una cuarta posición concuerda con la tercera en que la sumisión de la esposa al marido es parte de las consecuencias perjudiciales de la caída y que no existía como una ordenanza de la creación. Pero en el cuarto punto de vista, Génesis 3:16 se entiende como *prescriptivo* y no meramente *descriptivo*. Presenta el modelo normativo de Dios para la relación de marido y mujer después de la caída.[42]

Un último punto de vista concuerda con el segundo, que el v. 16 es una bendición y no una maldición, pero difiere al negar que la subordinación de la mujer al hombre sea una ordenanza de la creación. En efecto, esta posición también argumenta que aun en Génesis 3 no se prescribe ni se describe ninguna jerarquía o dominio entre los sexos.[43] En este punto de vista la palabra "enseñoreará" (v. 16) a menudo se traduce "asemejarse" o "ser como", enfatizando la igualdad del esposo y la esposa.[44] Otra variación de este punto de vista sostiene que el hombre "se enseñorea" o "predomina" sólo en el área de la sexualidad; por ejemplo, "la renuencia femenina es superada por la pasión que sienten hacia sus hombres, y eso les permite acceder a los avances sexuales de los varones aun cuando se dan cuenta que la consecuencia puede ser embarazos no deseados (con los riesgos que acompañan)".[45]

Estas posiciones principales se resumen en la tabla siguiente:

Relación hombre-mujer en el principio (Génesis 1-3): Puntos de vista principales

CREACIÓN (Génesis 1-2)	**CAÍDA** (Génesis 3)	**JUICIOS DIVINOS SOBRE EVA** (Génesis 3:16)
1. Jerárquica (Subordinación de la mujer)	Pervertida	Se restaura la subordinación
2. Jerárquica (Subordinación de la mujer)	Continúa	Se reafirma la subordinación
3. Igualdad (Sin subordinación de la mujer)	Relación rota	Descripción de las consecuencias pecaminosas (a ser removidas por el evangelio), el esposo usurpa la autoridad
4. Igualdad (Sin subordinación de la mujer)	Relación rota	Orden permanente de la voluntad divina de armonía luego del pecado, el esposo es "primero entre iguales"
5. Igualdad (Sin subordinación de la mujer)	Continúa	Bendición de igualdad (ni dominio ni jerarquía)

Al estimar la verdadera intención de este pasaje, debemos cuestionar inmediatamente las interpretaciones que proceden de la hipótesis de que antes de la caída existía una jerarquía de los sexos (puntos de vista 1 y 2). El análisis de Génesis 1-2 nos ha demostrado que en el principio no existía tal subordinación o sujeción de la mujer al hombre.

Más aún, el punto de vista 3 (que Gn 3:16 es sólo descriptivo y no prescriptivo) no parece satisfactorio porque no toma en cuenta el contexto juicio/castigo del pasaje. Como ya se ha notado, Génesis 3:16 está en el marco de un juicio legal. Por lo tanto, el pronunciamiento de Dios no es meramente una descripción culturalmente condicionada; es una sentencia divina. Así como Dios destina a la serpiente a que se arrastre sobre su pecho (v. 14), así como Dios afirma que al dar a luz la mujer tendría "trabajo de parto" (‘*itstsabôn*, v. 16), así como Dios maldice a la tierra de modo que no producirá cosechas espontáneamente sino que requerirá el cultivo del hombre y el "trabajo forzado" (‘*itstsabôn*, v. 17), así como la humanidad inevitablemente retornará al polvo al momento de la muerte (v. 19), así también Dios pronuncia una sentencia sobre Eva respecto a su futura relación con Adán. Así como ninguno de los demás juicios fue removido o revertido en la cruz, sino que permanecen en vigencia hasta la consumación del plan de salvación, así también este juicio permanece vigente hasta que las condiciones pecaminosas de este mundo sean removidas al fin del tiempo. Esto no quiere decir que sea inapropiado que la humanidad busque hacer desaparecer los juicios/maldiciones y acercarse lo más posible al plan original de Dios –por medio de avances en la obstetricia para aliviar los dolores innecesarios en el trabajo de parto; por medio de avances en la agricultura y tecnología para aliviar el exceso de trabajo en el cultivo de la tierra; por medio de avances científicos y médicos para retardar el proceso de muerte. Del mismo modo no es inapropiado volver tanto como sea posible al plan original de Dios para la completa igualdad en el matrimonio, mientras al mismo tiempo se retiene la validez del principio de dominio como necesario en un mundo pecaminoso para preservar la armonía en el hogar.

La gramática hebrea de las primeras palabras de Dios en la sentencia legal: "Multiplicaré en gran manera", recalca el origen divino y la naturaleza prescriptiva del juicio sobre Eva. El uso de la primera persona del singular se refiere al Señor mismo, que está pronunciando el juicio, mientras que la enfática construcción del infinitivo absoluto hebreo implica "la absoluta certeza

de la acción". Carol Meyers llega a la conclusión correcta de que el juicio sobre Eva representa una "prescripción divina" y no sólo una descripción; es un "mandato" divino y un "oráculo divino".[46]

De acuerdo con Génesis 3:16 se instituye un cambio que entraña la sujeción/sumisión de la mujer al hombre. Es difícil eludir la fuerza de la última línea (v. 16): "él [tu esposo] se enseñoreará de ti". La palabra *mashal*, como aparece en el v. 16, significa "gobernar" (y no "ser como") y definidamente implica sujeción.[47] Theodorus Vriezen llega correctamente a la conclusión que la posición de la mujer después de la caída es la de sujeción a su marido: "éste es considerado un castigo justo y permanente en Gén. iii".[48] Umberto Cassuto parafrasea y amplifica la sentencia divina: "medida por medida; persuadiste a tu marido a hacer lo que deseabas; de aquí en adelante, tú y tus descendientes mujeres estarán subordinadas a sus maridos".[49]

Elena de White claramente adopta esta interpretación.

> En la creación Dios la había hecho [a Eva] 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* sólo 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".[50]

La palabra *mashal*, "enseñorear, gobernar", empleada en el v. 16 no es la misma palabra usada para describir el señorío de la humanidad sobre los animales en Génesis 1:26, 28, donde el verbo es *radah*, "hollar, tener dominio sobre".[51] Se mantiene una cuidadosa distinción entre el dominio de la humanidad sobre los animales y el "gobierno" del marido sobre su mujer. Más aún, aunque el verbo *mashal* indica sumisión, sujeción o dominio, "no subyace en el verbo la idea de un ejercicio tiránico del poder".[52] De hecho, en muchos pasajes se usa *mashal* en el sentido de liderar sirviendo, para "confortar, proteger, cuidar, amar".[53]

De ese modo el alcance semántico del verbo *mashal* nos permite entender que la sentencia divina en el v. 16 involucra no sólo castigo sino también bendición, así como la sentencia pronunciada sobre la serpiente y el hombre incluían una bendición implícita.[54] Parece confirmarse que el elemento de la bendición se enfatiza especialmente en este versículo al reconocer el probable paralelismo sinónimo entre las dos últimas líneas del v. 16.[55] Dios pronuncia que aun cuando la mujer tendría "dolor" en el parto –una experiencia penosa que parecería desanimarla naturalmente de continuar teniendo relaciones con su esposo– sin embargo, Dios le asegura: "tu deseo será para tu marido". El significado de la palabra hebrea *t^{e}shûqah*, "deseo fuerte, ansia",[56] que aparece sólo tres veces en la Escritura, se esclarece con la única otra ocurrencia en un contexto de relación hombre-mujer, es decir, Cantares 7:11 (en hebreo; v. 10 en RV).[57] En este versículo, la novia sulamita exclama gozosamente: "Yo soy de mi amado, y en mí tiene su contentamiento [*t^{e}shûqah*]". Si se toma el sentido de *t^{e}shûqah* en el Cantar de los Cantares, para indicar un deseo sexual saludable, parece emplearse la palabra en Génesis 3:16 para indicar una bendición positiva que acompañaría el juicio divino. El deseo sexual de la esposa por su marido, divinamente establecido, serviría para mantener la unión que fue amenazada por las relaciones rotas como resultado del pecado.

Si se toma a Génesis 3:16*d* en estrecho paralelismo con el v. 16*c*, el énfasis en la bendición así como el juicio parece añadirse también a la relación del hombre con su mujer. El "señorío" del marido sobre su mujer, aun cuando surge de los resultados del pecado, puede ser considerado como una bendición que preserva la armonía y la unión de la relación.[58] Como está implícito en el alcance semántico de *mashal,* y se torna explícito en el Cantar de los Cantares, éste no debe ser un "señorío" de poder tiránico, sino un liderazgo servicial de protección, cuidado y amor. En lenguaje moderno, el esposo debe "cuidar" amorosamente a su esposa.

Así llegamos a la conclusión que de las interpretaciones sugeridas para Génesis 3:16, se debe preferir el punto de vista 4, ya que hay una sentencia normativa divina que anuncia la sujeción/sumisión de la esposa al esposo como resultado del pecado. Sin embargo, esto involucra no sólo un juicio negativo sino también (y de modo especial) una bendición positiva (como se sugiere en el punto 5) cuya intención es llevar de vuelta tanto como sea posible al plan original de armonía y unión entre dos compañeros iguales.

Debemos recalcar dos puntos finales en relación con Génesis 3. Primero, aunque en Génesis 3 al esposo se le asigna el rol de "primero entre iguales"[59] para preservar la armonía y la unión en la sociedad matrimonial, esto no contradice ni anula la declaración de Génesis 2:24 en cuanto a la naturaleza de la relación entre marido y mujer, escrita claramente para indicar su aplicabilidad a las condiciones después de la caída. El ideal de Dios para la relación sexual después de la caída es todavía igual como lo fue para Adán y Eva en el principio: ser "una sola carne". El juicio/bendición divino en Génesis 3:16 debe facilitar el logro del plan divino original dentro del contexto de un mundo pecaminoso, y por lo tanto es apropiado que la pareja trate de volver tanto como sea posible a la completa igualdad en la relación matrimonial. Segundo, *no* se presenta la relación de sujeción/sumisión prescrita en v. 16 como aplicable a las relaciones entre hombres y mujeres en general. Génesis 3 no proporciona base alguna para sugerir que la igualdad básica entre hombre y mujer establecida en la creación fue alterada como resultado de la caída. El contexto de Génesis 3:16 es específicamente el del matrimonio: el deseo de la *esposa* por su esposo y el "señorío" del *esposo* sobre su esposa. El texto indica una sumisión de la esposa al marido, no una subordinación general de la mujer al hombre. El dominio servicial del esposo prescrito en este pasaje (v. 16*d*) no puede extenderse para abarcar las relaciones generales entre hombres y mujeres, así como tampoco puede extenderse el deseo sexual de la esposa (v. 16*c*) para significar el deseo sexual de todas las mujeres por todos los hombres. Cualquier intento de extender esta prescripción más allá de la relación entre el marido y su mujer no está autorizado por el texto.

El modelo del Antiguo Testamento

Más allá de Génesis 3, el modelo divino para las relaciones hombre-mujer establecido en el Edén permanece como el plan coherente de Dios a lo largo de todo el Antiguo Testamento. La sumisión de la esposa al "dominio entre iguales" de su esposo en el hogar es adoptado en precepto y práctica, pero esto no excluye a las mujeres de las posiciones de influencia, liderazgo y autoridad sobre los hombres en la comunidad del pacto. Examinaremos brevemente el modelo del Antiguo Testamento del dominio/ sumisión/igualdad, primero en lo que se aplica a las relaciones entre marido y mujer en el hogar (la familia física), y luego en lo que afecta a las relaciones entre hombres y mujeres en general en la comunidad del pacto de Israel.

Dominio/sumisión/igualdad en las relaciones entre esposo y esposa

Inmediatamente después del registro del juicio divino sobre la primera pareja, Adán ejerce su nuevo rol de "dominio" al nombrar a su esposa Eva (Gn 3:20). El dominio del esposo se demuestra nuevamente en la vida de Abrahán y Sara (Gn 18:12), cuando Sara se refiere a su esposo como "mi señor" (*adonî*). Del mismo modo, se indica el "dominio" del esposo en el matrimonio por el uso frecuente de *ba'al* ("señor") para identificar al esposo.[60]

El dominio asignado al hombre en la relación entre esposos en Génesis 3:16 parece claramente confirmado en la legislación mosaica en relación con las esposas infieles en Números 5:11-31. El versículo 29 resume: "Esta es la ley de los celos, para cuando una mujer, bajo la potestad [dominio] del marido, lo engaña y se mancha" (NBE). Otra ley que indica la función de dominio del marido se encuentra en Números 30:3-16, donde el esposo tiene el derecho de revocar los compromisos legales (votos) de su esposa.

No hay duda de que en el antiguo Israel (y en todo del antiguo Cercano Oriente) la norma era una estructura patriarcal de la sociedad, y el esposo/padre era la cabeza titular de la familia antigua. En situaciones maritales/familiares el esposo/padre asumía la responsabilidad legal por toda la familia. Su liderazgo y dominio legal eran evidentes en tales asuntos como genealogía, herencia familiar y títulos de propiedad, en los contratos matrimoniales para los hijos, en la iniciación de un divorcio y en la responsabilidad general de ser vocero de la familia.

Mientras que reconocemos la clara evidencia del Antiguo Testamento a favor del principio del dominio del esposo en el matrimonio, debemos apresurarnos a recalcar que tal dominio no anula la igualdad básica entre los miembros de la pareja, ni tampoco implica que el esposo sea el dueño u oprima, domine o ejerza un control autoritario sobre su esposa.[61] Tampoco el dominio del esposo impide que los esposos y esposas lleguen tan cerca como sea posible al propósito igualitario original para el matrimonio. Esto se revela en las descripciones de las relaciones diarias entre los esposos del Antiguo Testamento, en las cuales la "antigua esposa israelita era amada y escuchada por su esposo y tratada por él como su igual".[62] "La antigua mujer israelita ejercía en el hogar un poder por lo menos igual al que ejercía su esposo... y participaba libremente como igual en las decisiones que involucraban la vida de su esposo o de su familia".[63] (Vér el capítulo de Jo Ann Mazat de Davidson que aborda el tema de las mujeres bíblicas.)

El Cantar de los Cantares es la más extensa y penetrante presentación del Antiguo Testamento del ideal divino para las relaciones entre esposos después de la caída.[64] En paralelismo con Génesis 2:24, a los amantes en Cantares se los presenta como plenamente iguales en todo sentido. Los Cantares "reflejan una imagen de la mujer y de las relaciones entre mujer y hombre que es extremadamente positiva e igualitaria".[65] Cantares 2:16 da la tónica "del igualitarismo del amor mutuo"[66]: "¡Mi amado es mío y yo soy suya!" La mujer habla al comenzar y al cerrar el Cantar de los Cantares; y ella conduce la mayoría de los diálogos.[67] Ella inicia la mayoría de los encuentros y es tan activa en el galanteo como lo es el hombre. Ella es tan elocuente acerca de la belleza de su amado como lo es él acerca de la de ella. La mujer también tiene empleo: es pastora y cuidadora de la viña. En resumen, en todo el Cantar ella es "plenamente la igual del hombre".[68] Como en Génesis 2, ella es la "compañera del hombre,... 'la que está frente a él'".[69]

Al mismo tiempo, las voces en el Cantar de los Cantares repetidamente hablan de las condiciones después de la caída que atentan contra la relación de la pareja (véase 1:6; 2:11; 2:15; 3:1-4; 5:6-8; 6:1 y 8:6). Del mismo modo se describe en lenguaje figurado el comportamiento de "la mujer y el hombre en armonía mutua después de la caída",[70] en consonancia con la norma divina dada en Génesis 3:16. Notemos en particular Cantares 2:3:

Como un manzano entre árboles silvestres
es mi amado entre los jóvenes.
A su sombra deseada me senté
y su fruto fue dulce a mi paladar.

Francis Landry ha logrado captar el sentido de la figura: "El manzano simboliza al amante, la función sexual masculina en el poema; erguido y deleitoso; es una poderosa metáfora erótica. Provee nutrimento y abrigo, roles tradicionalmente masculinos; el amante protector, el hombre proveedor".[71] Cantares 8:5 parece continuar con el motivo del manzano-protector:

¿Quién es ésta que sube del desierto, recostada sobre su amado?
Debajo de un manzano te desperté...

El Cantar de los Cantares ha recobrado la verdadera "composición lírica" de la "sinfonía del amor" para los miembros de la pareja sexual después de la caída. En el jardín de los Cantares se restaura el plan divino para el papel del hombre en la relación sexual después de la caída –*mashal*, "proteger, amar, cuidar"– ya sin las perversiones y abusos acumulados fuera del Jardín del Edén. Que este *mashal* es el "gobierno" de amor y no el poder tiránico se hace explícito en el Cantar al atribuirle al hombre el "deseo intenso" (*t*^{e}*shûqah*) que está conectado con la mujer en Génesis 3:16. Así como en el juicio divino Dios le promete a la mujer que aun "tu deseo (*t*^{e}*shûqah*) será para tu marido", ahora en el Cantar la mujer dice: "Yo soy de mi amado, y en mí tiene su contentamiento (*t*^{e}*shûqah*)". De este modo ella reconoce gozosamente la mutualidad del amor inherente en el ideal de la relación después de la caída, mientras se apoya y descansa bajo la sombra protectora de su amado.

Dominio/sumisión/igualdad de hombres y mujeres
en la comunidad del pacto del Antiguo Testamento

En tanto que la estructura social patriarcal está claramente presente en Israel, incluyendo "las cabezas de los padres de familias" patriarcales, y dado que tal patriarcado se presenta en forma positiva,[72] es significativo notar que tal patriarcado no excluía a las mujeres de posiciones de influencia, liderazgo, o aun dominio sobre los hombres en la comunidad israelita (véase el capítulo 8 en este libro).

Señalo particularmente el papel de liderazgo de Débora la profetisa y juez (Jueces 4-5). Débora ejerció claramente funciones de dominio sobre hombres como la líder política reconocida de la nación, la líder militar de Israel en pie de igualdad con el general masculino Barac, [73] y una juez a quien se dirigían hombres y mujeres para recibir consejo legal e instrucción divina. No existe ningún indicio en el texto que tal liderazgo femenino sobre los hombres en la comunidad del pacto fuera visto como inusual u opuesto a la voluntad divina para las mujeres.

También debe hacerse mención especial de la profetisa/música María, cuya influencia y capacidad de liderazgo han sido recalcados por recientes análisis de las narraciones. El papel de Hulda, quien ejerció dominio, incluso sobre el rey (2 R 22:14-20), es altamente significativo, especialmente a la luz de la disponibilidad en ese momento de otros maestros o profetas varones como Jeremías. No son menos importantes las numerosas "mujeres sabias" del Antiguo Testamento (Jue 5:28-30; 2 S 14; 2 S 20; etc.), una clase especial de mujeres que ejercen claro dominio sobre los hombres en funciones de enseñanza.

En resumen, mientras que el principio de dominio de Génesis 3:16 funciona claramente para regular las relaciones entre esposos en el Antiguo Testamento, este principio no se amplía a la comunidad del pacto de tal manera que produzca un rechazo de las mujeres líderes sobre la base del sexo: aun las mujeres líderes que ejercen dominio sobre los hombres.

El modelo del Nuevo Testamento

Escapa a la intención de este capítulo examinar el *status* relativamente bajo de la mujer en el judaísmo del primer siglo y en otras culturas mediterráneas,[74] o de observar la elevación del lugar de la mujer del Nuevo Testamento en forma radical en los Evangelios, los Hechos y las Epístolas.[75] Se enfoca específicamente el tema del dominio/ sumisión/igualdad en los pasajes del Nuevo Testamento que tratan las relaciones entre hombre y mujer.

Hay una clara distinción entre los consejos que tienen que ver con las relaciones entre esposos y las relaciones generales entre hombres y mujeres en la iglesia. De ahí que podemos dividir esta sección en las mismas dos clasificaciones que usamos al examinar el Antiguo Testamento.

Dominio/sumisión/igualdad en las relaciones entre esposos

Al considerar la posición del Nuevo Testamento sobre dominio/sumisión/igualdad, tomaremos en cuenta los términos empleados, y luego investigaremos brevemente los pasajes del Nuevo Testamento que contienen estos términos en el contexto de las relaciones entre esposos.

Terminología. Se ha discutido mucho el significado de "cabeza" (*kefal*ē), que aparece siete veces en sentido metafórico,[76] y el debate se ha polarizado en dos bandos. Algunos argumentan enérgicamente que *kefal*ē en el griego del siglo I significa con frecuencia "fuente" (como en la "cabeza" de un río) y casi nunca "cabeza" (como un rango superior),[77] mientras que otros han argumentado con la misma energía a favor del significado de "cabeza" como un rango superior y casi nunca como "fuente".[78] Mientras que el tratamiento más responsable de la evidencia parece favorecer este último argumento, todavía la mejor conclusión parece ser la de reconocer que ambos significados aparecen en el griego secular del primer siglo y son posibles en el uso del Nuevo Testamento, y de ese modo el contexto inmediato debe finalmente determinar el significado.[79] Ocurren dos casos de *kefal*ē en un contexto de relaciones entre hombres y mujeres: 1 Corintios 11:3 y Efesios 5:23.

El término que en el Nuevo Testamento se traduce "someter o someterse" es *hupotass*ō, un verbo que aparece de varias formas unas 39 veces en el Nuevo Testamento (23 veces en las epístolas paulinas y seis veces en 1 Pedro). La raíz verbal (*tass*ō) significa "ordenar, poner en posición, determinar", y con el prefijo preposicional *hupo* significa, en la voz activa, "colocar bajo, subordinar, sujetar, someter"; en la voz pasiva, "ser sometido, estar sujeto [a alguien o algo]"; y en la voz media, "[voluntariamente] someterse a sí mismo, ceder, acceder, rendir los derechos o voluntad de uno".[80] Ocurren siete casos de *hupotass*ō, todos en la voz media, en el contexto de las relaciones entre hombre y mujer: 1 Corintios 14:34; Efesios 5:21, 24; Colosenses 3:18; Tito 2:5; 1 Pedro 3:1, 5.

Efesios 5:21-33. Este es el pasaje fundamental del Nuevo Testamento que trata de las relaciones entre esposos, y el único pasaje del Nuevo Testamento sobre este tema que contiene tanto la palabra *kefal*ē ("cabeza") como la palabra *hupotass*ō ("someter"). No hay dudas de que aquí se trata de la relación entre mujer y marido y no de las relaciones generales entre hombres y

mujeres. Efesios 5 es parte de una serie de "códigos familiares"[81] que proporcionan consejos sobre las relaciones apropiadas entre los distintos miembros de las familias: esposos y esposas (Ef 5:22-33), hijos y padres (Ef 6:1-4) y siervos y amos (Ef 6:5-9). Obviamente en Efesios 5 el consejo concierne al esposo como cabeza de su propia esposa.

Aunque se ha tratado de traducir *kefal*ē como "fuente" (o un concepto relacionado), la asociación de *kefal*ē con *hupotass*ō ("someter") parece indicar una diferencia de rango en la relación, y no la idea de origen o fuente. Esto es paralelo al uso similar de *kefal*ē como "preeminencia" o "rango superior" con referencia a Cristo en Efesios 1:22 y Colosenses 2:10.

Los siguientes puntos emergen claramente de este pasaje:

(1) El contexto del consejo paulino para los esposos y esposas (Ef 5:22-33) es el de la "sumisión mutua" descrita en el v. 21: "Someteos unos a otros en el temor de Dios".[82]

(2) La palabra *hupotass*ō, sea que esté realmente presente en el v. 22 o implícita en el v. 21 (la evidencia de los manuscritos se encuentra dividida aquí), ocurre en la voz media ("casadas, sujétense"), indicando que la sumisión de la esposa es una "entrega voluntaria de amor",[83] no forzada por el esposo. No se le da permiso al esposo para exigir que su esposa se someta a su dominio.

(3) La sumisión de la esposa no es una renuncia ciega de su individualidad; ella debe someterse sólo "como al Señor" (v. 22).

(4) Se hace un paralelo de la naturaleza del dominio del esposo con el de Cristo, quien "amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (v. 25). El "dominio" del esposo es así un amante liderazgo servicial. Significa un "siervo principal, o que toma la iniciativa en servir",[84] no un gobierno autoritario. Consiste en que el esposo ame a su esposa como a su mismo cuerpo, sustentándola y cuidándola, como Cristo lo hace con la iglesia (vv. 28-29).

(5) Parece recalcarse el énfasis en la relación dominio/sumisión en el resumen del v. 33: amor (del esposo por su esposa) y respeto (de la esposa por su esposo).

(6) Aunque está implícita la sumisión mutua entre marido y mujer, sin embargo esto no quiere decir que los roles sean intercambiables en la relación matrimonial. El término "cabeza" se usa sólo para el esposo. Como lo dice Witherington: "Hay una mutualidad de sumisión, pero esto se da en diferentes formas que incluyen un orden en las relaciones, y exhortaciones de acuerdo al sexo".[85]

(7) Los roles respectivos de esposo y esposa no están definidos por el medio social o las capacidades de quienes componen la pareja, sino por el modelo de Cristo y su iglesia. De ese modo trascienden las circunstancias culturales.

(8) El ideal último para las relaciones entre esposos todavía es la asociación de iguales que se presenta desde el principio en Gn 2:24: "los dos serán una sola carne" (citado en Ef 5:31).

Otros pasajes que usan *kefal*ē ("*dominio*"). Aparte de Efesios 5:23, el único pasaje del Nuevo Testamento que utiliza *kefal*ē en el contexto de las relaciones entre hombres y mujeres es 1 Corintios 11:3, parte de un pasaje (vv. 3-16) que es temáticamente paralelo a Efesios 5:22-33. En el capítulo 14 de este libro, Larry Richards ha mostrado claramente cómo el contexto en 1 Corintios 11 es el de esposas que se someten al dominio de sus propios esposos, y no el dominio de los hombres sobre las mujeres en general. Aun cuando la palabra griega *gun*ē puede significar "mujer" o "esposa", y la palabra griega *anēr* igualmente puede significar "hombre" o "esposo", Richards indica cómo el contexto de 1 Corintios 11 claramente favorece la traducción de "esposo" y "esposa". Reconociendo este contexto, la versión popular *Dios habla hoy* y hasta la paráfrasis *La Biblia al Día* correctamente traducen el v. 3: "el esposo es cabeza de su esposa" y "la mujer

está sujeta al esposo", respectivamente. El uso del velo descrito en 1 Corintios 11 era una señal de la sumisión de la esposa al dominio de su marido, no al dominio de todos los hombres.[86] Mientras que este pasaje afirma el principio de dominio en la relación marital como en Efesios, también afirma la mutualidad de los miembros de la pareja (v. 11).

Otros pasajes que usan *hupotass*ō ("sumisión"). Aparte de Efesios 5, otros cuatro pasajes del Nuevo Testamento utilizan el verbo *hupotass*ō ("someterse") en el contexto de las relaciones entre hombres y mujeres: 1 Corintios 14:34, Colosenses 3:18, Tito 2:5 y 1 Pedro 3:1-7. Un último pasaje utiliza el sustantivo *hupotag*ē ("sumisión") de la misma raíz verbal: 1 Timoteo 2:12. Examinaremos brevemente cada uno de ellos.

En 1 Corintios 14:34 se lee: "vuestras mujeres [*gunaikēs*] callen en las congregaciones, porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas [*hupotassesthōsan*], como también la Ley lo dice". Algunos han sugerido que hay una contradicción entre esta instrucción y 1 Corintios 11:2-16, donde Pablo permite a la mujer hablar en la iglesia al orar y profetizar. Pero tal sugerencia no reconoce que Pablo aquí enfrenta una situación particular en la congregación de Corinto. Pablo no se dirige a las mujeres en general en estos versículos, sino a ciertas esposas corintias, ya que la misma palabra griega *gun*ē puede significar "mujer" o "esposa", dependiendo del contexto. Esto se hace obvio a la luz del v. 35, en el cual se hace referencia a los maridos de estas mujeres: "Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos". Por causa de este indicador contextual, la mayoría de los comentadores están de acuerdo en que este pasaje se refiere a las esposas y su relación con sus esposos, y no en general a las relaciones entre hombres y mujeres.[87]

El reconocimiento de que el contexto se refiere a esposos y esposas da la clave para entender la exhortación a que las esposas "se sujeten [voz media de *hupotass*ō], como también la Ley lo dice" (v. 34). La ley probablemente se refiere aquí al Antiguo Testamento, como ciertamente ocurre sólo unos pocos versículos antes (v. 21). Más específicamente, parece probable que Pablo aquí alude a Génesis 3:16, el pasaje fundamental del Antiguo Testamento que prescribe la sumisión de las esposas al dominio de sus esposos. Como lo señala Krister Stendahl, en 1 Corintios 14:34 "es todavía a Génesis 3:16 a que se alude".[88]

No tenemos suficiente información para estar seguros de la naturaleza exacta del problema que enfrentaba Pablo; el v. 35 sugiere que las esposas hacían preguntas a sus esposos en medio del culto. Pablo acababa de dar instrucciones de cómo se debía profetizar en el culto de la iglesia (vv. 22-29), y esto abarcaba "juzgar" o evaluar los mensajes proféticos (v. 29): en esos momentos los que no recibían una revelación debían mantenerse en silencio. Parece que también durante este tiempo las esposas debían permanecer en silencio por respeto a sus esposos. E. Earle Ellis explica:

> 1 Corintios 14:34-35... refleja una situación en la cual el esposo está participando en los ministerios proféticos de una reunión cristiana. En este contexto la coparticipación de su esposa, que puede involucrar que ella "juzgue" (*diakrinein*, 14:29) públicamente el mensaje de su esposo, se considera un trato descuidado y vergonzoso (*aisjron*) de su marido, de las prioridades aceptadas, y de su propio rol de esposa. Por estas razones se lo prohíbe.[89]

Sharon Gritz hace una apreciación similar: "La prohibición no tiene nada que ver con la autoridad eclesiástica. La preocupación de Pablo aquí se centra en mantener la relación entre esposos aun cuando ambos participen juntos en el culto. Las esposas deberían ejercer sus dones de modo que no se dañe el dominio de sus esposos".[90] En este contexto, el llamado de Pablo a que

las esposas "callen" (*sigaō*) se refería a un silencio particular mientras eran juzgadas las profecías de sus maridos, y no indicaba un silencio absoluto en el servicio de adoración como tampoco lo indican los demás llamados a guardar silencio (también *sigaō*) en circunstancias particulares en el mismo contexto (vv. 28-30).

Los últimos tres pasajes del Nuevo Testamento donde aparece *hupotassō* en relación con la sumisión de las esposas son todos parte de los "códigos familiares," como el de Efesios 5, y todos se refieren indiscutiblemente a la sumisión de las esposas a sus esposos y no de las mujeres a los hombres en general. El código familiar de Colosenses en relación con los esposos y esposas cubre básicamente el mismo terreno que el de Efesios, pero en forma abreviada. Colosenses 3:18-19 dice: "Casadas [*hai gunaikes*], estad sujetas [sujetaos, *hupotassesthe*] a vuestros maridos [*tois andrasin*], como conviene en el Señor. Maridos [*hoi andres*], amad a vuestras mujeres [*tas gunaikas*] y no seáis ásperos con ellas". Como en Efesios 5, al consejo dado a los esposos y esposas sigue el consejo a los hijos y los padres (vv. 20-21).[91]

En Tito 2:4-5 se pide a las mujeres mayores que "enseñen a las mujeres jóvenes [*neas*] a amar a sus [propios] maridos [*filandrous*], y a sus [propios] hijos [*filoteknous*], a ser prudentes, castas, cuidadosas de su casa,[92] buenas, sujetas [*hupotassomenas*] a sus [propios] maridos [*tois idiois andrasin*], para que la palabra de Dios no sea blasfemada". Al agregar el adjetivo pronominal posesivo *idios* ("propio"), este código familiar recalca enfáticamente que una esposa debe someterse a su *propio* marido, y no a todos los maridos.

El código familiar relacionado con esposos y esposas en 1 Pedro 3:1-7 utiliza del mismo modo el pronombre posesivo *idios* ("propio") para recalcar que la sumisión de la esposa está restringida a su propio marido. Los versículos 1, 5 y 6, que se refieren a la sumisión, dicen: "Asimismo vosotras, mujeres [*gunaikes*], estad sujetas [*hupotassomenai*] a vuestros [propios] maridos [*tois idiois andrasin*], para que también los que no creen a la palabra sean ganados sin palabra por la conducta de sus esposas... [los vv. 2-4 describen el adorno apropiado] pues así también se ataviaban en otro tiempo aquellas santas mujeres que esperaban en Dios estando sujetas [*hupotassomenai*] a sus [propios] maridos [*tois idiois andrasin*], como Sara obedecía a [*hupēkousen*] Abraham, llamándolo señor. De ella habéis venido vosotras a ser hijas, si hacéis el bien sin temer ninguna amenaza".

En resumen, Pedro da básicamente el mismo consejo de los "códigos familiares" que se encuentran en los materiales paulinos, pero se dirige específicamente a las esposas cuyos esposos son incrédulos. El llamado a una "conducta casta" (v. 2), el adorno interior de un "espíritu afable y apacible" (v. 4), y la sumisión al propio marido (vv. 1, 5-6) no es sólo una estrategia ligada a la cultura para ganar al cónyuge incrédulo; es una conducta "de grande estima delante de Dios" (v. 4) y una imitación del ejemplo vetotestamentario de la sumisión de Sara a su esposo creyente, Abraham (vv. 5-6). A los esposos creyentes, Pedro les da consejos comparables a los de Pablo; insta a los esposos: "vivid con ellas sabiamente, dando honor a la mujer como a vaso más frágil",[93] "coherederas [con ellos] de la gracia de la vida" (v. 7).

Vamos ahora a 1 Timoteo 2:8-15, el último pasaje del Nuevo Testamento sobre "sumisión" en el contexto de relaciones entre hombres y mujeres. Como este pasaje se examina en profundidad en el capítulo 15 de este libro, solamente nos referiremos a si la instrucción en los vv. 11-12 tiene que ver con hombres y mujeres en general o específicamente con las relaciones entre esposos, y a quién se debe la "sumisión" (*hupotagē*) en el v. 11.

Ya Martín Lutero entendió que 1 Timoteo 2:11-12 se refería a la relación entre esposos y no a los hombres y mujeres en general.[94] Desde entonces muchos comentadores han sostenido la

referencia marital en este pasaje.[95] En la misma trayectoria de interpretación, la versión Williams del Nuevo Testamento presenta los vv. 11-12 de esta manera: "Una mujer casada debe aprender en quieta y perfecta sumisión. No permito a la mujer casada que ejerza la enseñanza o el dominio sobre su esposo. Debe guardar silencio".[96]

Más recientemente, varios eruditos han argumentado persuasivamente que *gun*ē y *anēr* deberían traducirse, en estos versículos "esposa" y "esposo", respectivamente, y no simplemente "mujer" y "hombre".[97] Una cantidad de evidencias apoyan firmemente esta conclusión.

Primero, como lo demuestra Hugenberger, en cualquier otra parte en los escritos paulinos, y de hecho en todo el Nuevo Testamento, donde se encuentran en una cercana proximidad, el par *gun*ē y *anēr*, se refiere a esposa y esposo y no a mujeres y hombres en general.[98]

Segundo, el movimiento del plural en los vv. 8-10 al singular en los vv. 11-12 parece poner de relieve que se está apuntando a la esposa y su esposo, especialmente en estos últimos versículos.[99]

Tercero, la referencia a la pareja casada, Adán y Eva, en los vv. 13-14, provee un contexto conyugal al pasaje.

Cuarto, la referencia al nacimiento de hijos en el v. 15, y el cambio de tercera persona singular a tercera persona plural en la mitad del v. 15 (*mein*ōs*in*, "permanecieren", probablemente refiriéndose a ambos, esposo y esposa como padres de la criatura, o tal vez a las esposas en general como en los vv. 9-10), ciertamente proporciona un contexto matrimonial.

Quinto, la referencia a "sumisión" (*hupotass*ō), dentro del marco de relaciones entre hombres y mujeres en cualquiera de los escritos de Pablo, siempre se refiere a la sumisión de la esposa a su esposo. Hugenberger señala correctamente que "en vista de este patrón de uso establecido sólo una evidencia más abrumadora nos permitiría cambiar la suposición de que *hupotag*ē ("sumisión") en 1 Timoteo 2 tiene que ver con un requerimiento específicamente para esposas y no para mujeres en general".[100]

Sexto, fuertes paralelismos con 1 Corintios 14:34-36 (un pasaje que tiene que ver con esposos y esposas, como se discutió más arriba) señala un contexto similar de relaciones entre esposos en 1 Timoteo 2. Particularmente E. E. Ellis ha notado similitudes verbales y conceptuales sorprendentes entre los dos pasajes: "permitir" (*epitrepesthai*), "silencio" (*siga*ō, *hēsujia*), "sumisión" (*hupotassesthai, hupotag*ē), "aprender" *(manthan*ō), y la alusión a Génesis 2-3.[101]

Finalmente, la línea de evidencia más decisiva que apoya el contexto "esposo-esposa" de 1 Timoteo 2:8-15 se encuentra en los extensos paralelos verbales, conceptuales y estructurales entre este pasaje y el código familiar de 1 Pedro 3. Varios eruditos han reconocido que los paralelos entre estos dos pasajes son tan impresionantes que un pasaje debe depender del otro o que ambos reflejan una tradición común.[102] Hugenberger ha expuesto más ampliamente el extenso paralelismo. En un cuadro despliega los dos pasajes en columnas paralelas y pone de relieve las detalladas correspondencias verbales, incluyendo los términos poco usados en el Nuevo Testamento para referirse a "adorno", "silencio" y "peinado ostentoso".[103]

Ambos pasajes tienen el mismo flujo estructural de lógica y pensamiento, que se traslada de una discusión de sumisión de la esposa al consejo específico sobre el adorno apropiado, y entonces a un paradigma del Antiguo Testamento para las relaciones conyugales apropiadas (Adán-Eva, Abraham-Sara). La única diferencia importante en el orden es que Pablo pone el consejo adicional a los esposos primero (1 Ti 2:8), mientras que Pedro lo pone al final (1 P 3:7). Pero incluso este consejo a los maridos muestra conexiones sorprendentes entre los dos pasajes, ya que esta advertencia compartida de los problemas que estorban la vida de oración ocurre muy

raramente en otra parte en la Escritura. En vista de que 1 Pedro 3 es un "código familiar" que trata sin ambigüedades las relaciones entre esposos y esposas, es difícil librarse de sacar la misma conclusión para el pasaje paulino correspondiente en 1 Timoteo 2.[104]

A la luz de las líneas de evidencia precedentes, Pablo aquí se dirige a las relaciones entre esposos y no a la de hombres y mujeres en general. Estaría en armonía con esta conclusión ver la "sumisión" (*hypotagē*) que se pide de parte de la esposa (v. 11) como sumisión a su esposo, como en todos los demás pasajes de *hupotassō* que tratan con las relaciones hombre-mujer, aunque debe reconocerse que el pasaje no establece explícitamente a quién debe someterse la esposa.[105]

La fuerza propulsora del consejo de Pablo en este pasaje sirve para salvaguardar el principio dominio/sumisión en la relación matrimonial entre esposo y esposa. Pablo "no permite a la *mujer* (*gunaiki*) enseñar: esto es, dominar a su *marido* (*andros*); ella debe estar en *silencio* (*hēsujia*)".[106] Hugenberger concluye correctamente que "la preocupación de Pablo es prohibir sólo el tipo de enseñanza que constituiría faltar al requisito de 'sumisión' de la esposa a su esposo".[107]

Debemos notar que en 1 Timoteo 2:13 Pablo no argumenta que el dominio del marido sobre la mujer existe desde la creación, como se ha supuesto a menudo. Más bien está corrigiendo un falso sincretismo teológico en Efeso, que afirmaba que la *mujer* fue creada primero y el *hombre* cayó primero, y que por lo tanto las mujeres eran superiores a los hombres. Por causa de esta falsa teología las esposas aparentemente estaban dominando a sus esposos en las reuniones públicas de la iglesia.[108]

Conclusión. Hemos examinado todos los pasajes del Nuevo Testamento que emplean los términos "cabeza" (*kefalē*) y "someter" (*hupotassō*). Nuestra conclusión es franca y sin ambigüedades: los escritores del Nuevo Testamento permanecen fieles al modelo del Antiguo Testamento establecido en el Jardín del Edén. Así como en Génesis 3 se estableció el principio de dominio/sumisión para las relaciones entre esposos, así también los pasajes del Nuevo Testamento confirman este ordenamiento de roles. Pero así como la igualdad en la pareja se describe en Génesis 2:24 como el ideal divino, tanto antes de la caída como después de ella, así también el consejo del Nuevo Testamento hace un llamado a los esposos y esposas a tener un compañerismo amante de sumisión mutua.

Tal vez el descubrimiento más importante de este estudio sea que *todos* los pasajes del Nuevo Testamento que tienen que ver con "dominio" y "sumisión" entre hombres y mujeres están limitados a la relación matrimonial.

Dominio/sumisión/igualdad de hombres y mujeres en la iglesia cristiana

En la iglesia apostólica opera el principio dominio/sumisión. Pero no consiste en líderes varones en el rol de dominio y mujeres que se someten al dominio masculino. Más bien, de acuerdo con los testigos del Nuevo Testamento hay sólo una Cabeza: Jesucristo. Él es el "esposo" de la iglesia y toda la iglesia –tanto hombres como mujeres, como su novia– deben someterse a su dominio. Esta es la clara enseñanza de Efesios 5.

Tampoco hay líderes sacerdotales terrenales en la iglesia primitiva, ningún clero que funcione como mediador entre Dios y la gente. El Nuevo Testamento presenta claramente el "sacerdocio de todos los creyentes" (1 P 2:5, 9; cf. Ro 12:1; Heb 13:15; Ap 1:6), en el cual todos los cristianos son sacerdotes que ejercen el ministerio representando a Dios en el mundo. Dentro de este sacerdocio de todos los creyentes hay distintos dones espirituales, que abarcan funciones de liderazgo (Ro 12:3-8; Ef 4:11-15; 1 Co 12:1-11) repartidos por el Espíritu "a cada uno en

particular como él quiere" (1 Co 12:11), sin mencionar ninguna restricción basada en el sexo.[109]

En el Nuevo Testamento, la Carta Magna de la verdadera igualdad bíblica se encuentra en la enfática declaración de Pablo: "Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gl 3:28). Esta no es meramente una declaración sobre igual acceso a la salvación (cf. Gl 2:11-15; Ef 2:14-15). Más bien señala específicamente las tres relaciones en las que el plan original de Dios en el Edén había sido pervertido al hacer que un grupo fuera desigual al otro: (1) judío-gentil, (2) esclavo-libre y (3) varón-mujer. Al usar los raros términos "varón-mujer" (*arsen-thēlu*) en lugar de "esposo-esposa" (*anēr-gunē*), Pablo establece un lazo con Génesis 1:27 y así muestra cómo el evangelio nos llama de vuelta al ideal divino, donde no hay lugar para la subordinación general de mujeres a hombres. Al mismo tiempo, la elección que hace Pablo de la terminología sostiene la igualdad de hombres y mujeres en la iglesia, sin cambiar la posición del esposo como cabeza de la familia.[110]

Dentro de las restricciones sociales de su época, Pablo y la iglesia primitiva (al igual que Jesús)[111] no actuaron en forma precipitada. La desigualdad de los gentiles era difícil de desarraigar, aun en Pedro (Gl 2:11-14). La esclavitud no fue inmediatamente abolida en la iglesia (Ef 6:5-9; Col 3:22; 1 Ti 6:1), y sin embargo se establecieron los principios del Evangelio para regresar al ideal edénico (como lo evidencia el consejo revolucionario de Pablo a Filemón). Aun cuando las mujeres pueden no haber recibido inmediatamente participación completa e igualitaria con los hombres en la iglesia, la evidencia de mujeres en papeles de liderazgo en la iglesia primitiva es suficiente para demostrar que no estaban excluidas de las posiciones de influencia, liderazgo y hasta dominio sobre hombres.

En los capítulos de Robert Johnston y Jo Ann Davidson (caps. 2 y 8 de este libro) se han presentado en forma competente ejemplos de mujeres en roles de liderazgo/dominio en la iglesia. Los diáconos incluían a la mujer Febe (Ro 16:1) y probablemente a las mujeres a quienes se refiere en 1 Tim. 3:11.[112] La evidencia señala que Junia fue apóstol.[113] Las mujeres de Filipos, incluyendo a Evodia y Síntique (Flp 4:2-3), se describen como dirigentes de la congregación local.[114] La "señora elegida" (2 Jn 1) puede haber sido un título eclesiástico; y quien ostenta este título, a quien Juan dirige su segunda epístola, puede haber sido una prominente mujer dirigente de la iglesia con una congregación a su cargo.[115] La mujer Priscila asumió un papel de enseñanza autorizada sobre hombres (Hch 18),[116] y las profetisas asumieron roles de autoridad en la enseñanza en la iglesia primitiva.[117] Pablo también menciona otras mujeres que ministraron junto con él como colaboradoras (*sunergos*),[118] e instruye a sus lectores a "someterse" *(hupotassō*) a estos obreros (véase 1 Co 16:16).

En resumen, existe abundante evidencia en el Nuevo Testamento de que nada excluía a las mujeres de las iglesias cristianas más tempranas de cargos de liderazgo, incluyendo posiciones de enseñanza autorizada que constituían "dominio" sobre hombres.

Conclusión e inferencias

Junto con el torrente de libros y artículos que representan las posiciones "igualitarias" y "jerárquicas" en cuanto al rol de la mujer en el ministerio, una cantidad creciente de eruditos evangélicos comprende que la Biblia va más allá *tanto* del modelo "igualitario" como del "jerárquico". Estos estudios de las relaciones entre hombres y mujeres en el Antiguo Testamento y en la iglesias primitiva muestran que en toda la Escritura el principio dominio/sumisión permanece efectivo en las relaciones entre esposos (en armonía con el punto de vista de los "jerárquicos", pero en contra de los puntos de vista de la mayoría de los "igualitarios"). Al mismo

tiempo, este principio dominio/sumisión no se extiende a las relaciones entre hombres y mujeres en la comunidad del pacto, para así excluir a las mujeres de posiciones de influencia, liderazgo y aun dominio sobre los hombres (en armonía con los puntos de vista de "igualitarios", pero contra los puntos de vista de los "jerárquicos").

Un ejemplo de esta investigación es la obra de Donald Bloesch, quien observa en la Escritura un apoyo coherente de las posturas *tanto* del "patriarcalismo" ("jerárquicos") como del "feminismo" ("igualitarios"). Bloesch declara: "Como esposa de su marido, la mujer está obligada a servirlo y apoyarlo como una ayuda idónea en el Señor. Pero como una hermana en Cristo, ella tiene el mismo *status* espiritual que su marido".[119]

Ben Witherington concluye en forma similar que el Nuevo Testamento continúa el patriarcado bíblico ("dominio") en el hogar, y al mismo tiempo afirma nuevos roles para las mujeres en la iglesia que no excluyen la participación de la mujer en el ministerio. Él escribe:

> La cuestión de la ordenación de la mujer no se discute ni se descarta en el Nuevo Testamento, pero no hay nada en el material que excluya tal posibilidad. Si las posibilidades para las mujeres en las iglesias primitivas, como se evidencia en el Nuevo Testamento, deben ser vistas como modelos para la práctica de la iglesia en generaciones subsecuentes, entonces debe observarse que las mujeres en la época del Nuevo Testamento ya realizaban las tareas normalmente asociadas con el clero ordenado en tiempos posteriores. Estos roles parecen estar claramente apoyados por varios autores del Nuevo Testamento.
>
> Al mismo tiempo, nótese que no hay evidencia en el material del Nuevo Testamento investigado en este estudio de cualquier tipo de repudio radical de la estructura familiar tradicional. El dominio del varón se transforma en ser siervo principal, o tomar la delantera en el servicio, pero esto no es exactamente lo mismo que algunos conceptos modernos sobre una estructura matrimonial igualitaria.[120]

Citaremos un ejemplo más. Sharon Gritz, en su reciente estudio sobre 1 Timoteo 2:9-15 en su contexto religioso y cultural más amplio, concluye que este pasaje trata las relaciones entre esposos. Ella entonces extrae las siguientes conclusiones generales:

> Esta interpretación elimina cualquier contradicción entre este pasaje y otros materiales bíblicos. Declara nuevamente la enseñanza de 1 Corintios 14:34-36. También permite el ejercicio de los dones espirituales de parte de todas las mujeres, tanto casadas como solteras. De este modo, 1 Timoteo 2:9-15 no contradice la relación de Jesús con las mujeres ni su enseñanza acerca de ellas; tampoco la relación de Pablo con las mujeres que colaboraban con él ni su afirmación de la participación de ellas en la adoración en la iglesia (1 Co 11:2-16). Todas las mujeres tienen el derecho de entrar al ministerio según el llamado de Dios y según él las capacite. Esto lo verifican los ejemplos del Nuevo Testamento. El principio normativo implícito en 1 Timoteo 2:9-15 es que el matrimonio define el ministerio de una mujer casada. El compromiso y las obligaciones de una esposa para con su marido deberían dar forma a su ministerio público.[121]

Nuestras conclusiones coinciden con estos estudios recientes. Hemos encontrado que el testimonio bíblico es coherente con respecto al ideal divino para el dominio/sumisión/igualdad en las relaciones entre marido y mujer. Antes de la caída había completa igualdad sin ningún dominio/sumisión en las relaciones entre Adán y Eva (Gn 2:24). Pero después de la caída, de acuerdo con Génesis 3:16, al esposo se le dio un rol de dominio servicial para preservar la armonía del hogar, mientras que al mismo tiempo el modelo de igualdad en la pareja todavía era expuesto

como el ideal. Esta prescripción, dada después de la caída, de dominio para el esposo y sumisión para la esposa estaba limitada a la relación matrimonial. En la revelación divina en todo el resto del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, el dominio servicial y la sumisión voluntaria de parte del esposo y esposa, respectivamente, se afirman, pero *nunca* se amplían a la comunidad del pacto de tal manera que prohíba a las mujeres de tomar posiciones de liderazgo, incluyendo posiciones de dominio sobre los hombres.

Referencias

1. Para un examen conciso del debate reciente sobre la ordenación de la mujer en las iglesias evangélicas, véase Stanley J. Grenz, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 13-35.

2. Este grupo fue organizado en Danvers, Massachusetts, en diciembre de 1987 y publicó su manifiesto sobre la relación entre los sexos ("The Danvers Statement") en noviembre de 1988. La colección más importante de ensayos que difunden esta posición es: John Piper y Wayne A. Grudem, eds. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, IL: Crossway, 1991).

3. Este grupo fue organizado en 1987 bajo el ímpetu especial de su fundadora, Catherine Clark Kroeger, y recibió su status formal como organización sin fines de lucro en 1988. De la primera conferencia de los Cristianos por la Igualdad Bíblica, en el verano de 1989, surgió el documento que marca su posición titulado: "Statement on Men, Women and Biblical Equality". Entre las publicaciones representativas se incluyen Catherine Kroeger y Richard Kroeger, *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence* (Grand Rapids: Baker, 1992); y Rebecca Merrill Groothuis, *Good News for Women: A Biblical Picture of Gender Equality* (Grand Rapids: Baker, 1997).

4. El material en esta sección es una revisión y adaptación de partes de mis dos artículos: "The Theology of Sexuality in the Beginning: Gen 1-2", *Andrews University Seminary Studies* 26 (1988): 5-24; y "The Theology of Sexuality in the Beginning: Gen 3", *Andrews University Seminary Studies* 26 (1988): 121:131.

5. Helmut Thielicke, *The Ethics of Sex* (New York: Harper & Row, 1964), 7.

6. Por ejemplo, véase Samuele Bacchiocchi, *Women in the Church: A Biblical Study on the Role of Women in the Church* (Berrien Springs: Biblical Perspectives, 1987), 31, 71-79; Karl Barth, *Church Dogmatics*, 3/1 (Edinburgh: T & T Clark, 1960), 300; Barth, 3/2, 386-387; 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, MI: Servant, 1980), 23-28; Jerry D. Colwell, "A Survey of Recent Interpretations of Women in the Church" (Tesis de Maestría, Grand Rapids Baptist Seminary, 1984); Susan T. Foh, *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1979), 61-62; S. H. Hooke, "Genesis", en *Peake's Commentary on the Bible Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 206-214; Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament* (New York: Harper, 1958), 156-157; Piper y Grudem, 99.

7. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Filadelfia: Fortress, 1978), 73.

8. C. F. Keil, *The First Book of Moses: Genesis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 1:89.

9. Sobre este tema, véanse: James Muilenburg, "Form Criticism and Beyond", *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 9-10; Mitchel Dahood, *Psalms*, Anchor Bible (New York: Doubleday, 1966), 1:5; Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", *Journal of American Academy of Religion* 41 (1973): 36.

10. Muilenburg, 9.

11. Trevor Dennis, *Sarah Laughed: Women's Voices in the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1994), 13. Tanto Gn 2:7 como 2:21b-22 contienen 16 palabras hebreas que describen la creación del hombre y de la mujer, respectivamente.

12. Dennis nota: "En realidad [su creación] representa el punto culminante de todo el relato del Jardín" (16).

13. Esta es la frase acuñada por Sakae Kubo, *Theology and Ethics of Sex* (Washington, DC: Review and Herald, 1980), 19.

14. Como veremos más adelante, la interpretación de Génesis 2 expuesta aquí no contradice la referencia que hace Pablo a este pasaje en 1 Ti 2:13.

15. John Calvin, *Commentary on Genesis* (Grand Rapids: Eerdmans, s.f.), 217-218.

16. Ex 18:4; Dt 33:7, 26; Sal 33:20; 70:5; 115:9-11.

17. R. David Freedman argumenta que la palabra hebrea *'ezer* deriva etimológicamente de la fusión de dos raíces semíticas, *'zr*, "salvar, rescatar" y *gzr* "ser fuerte", y en este pasaje se referiere a la última: la mujer es creada, como el hombre "un poder (o fuerza) superior a los animales" ("Woman, A Power Equal to Man", *Biblical Archaeology Review*, enero-febrero 1983, 56-58).

18. Ludwig Kohler y Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testament Libros*, 2ª ed. (Leiden: E. J. Brill, 1958; Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 591; Samuel L. Terrien señala que el alcance semántico de *neged* incluye connotaciones de "vigor, coraje, eficiencia, temeridad y presencia", y que "la raíz verbal *nagad*, 'ir adelante', sugiere logro, hacer obra de pionero, riesgo y lanzarse deliberadamente hacia lo desconocido" (*Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* [Filadelfia: Fortress, 1985], 11).

19. *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Lafayette, IN: Associated Publishers and Authors, 1981), 617 (de aquí en más citado como BDB).

20. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker (New York: Harper & Row, 1962), 1:149.

21. Freedman, 56-58. Freedman nota que en el hebreo posterior de la Mishná, *k^{e}neged* claramente significa "igual", y a la luz de varias evidencias filológicas bíblicas argumenta vigorosamente que la frase *'ezer k^{e}negdô* aquí debería traducirse "un poder igual a él".

22. Ibid., 56; Gn 2:18. Como veremos más abajo, la alusión de Pablo a que la mujer fue creada "por causa del varón, y no el varón por causa de la mujer" (1 Co 11:9) no contradice la interpretación expuesta aquí.

23. Trible, 101.

24. Samuel Terrien, "Toward a Biblical Theology of Womanhood", en *Male and Female: Christian Approaches to Sexuality*, ed. Ruth T. Barnhouse y Urban T. Holmes III (New York: Seaburg, 1976), 18. Terrien también observa que "el uso del verbo 'construir' para la mujer implica una apreciación intelectual y estética de su cuerpo, el equilibrio de su forma, y el tamaño y la proporción de su figura" (*Till the Heart Sings*, 12).

25. Como veremos más abajo, el argumento de Pablo que "el varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón" (1 Co 11:8) no contradice la interpretación expuesta aquí.

26. BDB, 854. Se han propuesto numerosas teorías para explicar el significado de la costilla en esta historia. Por ejemplo, J. Boehmer sugiere que la "costilla" es un eufemismo para el canal de parto que le falta al varón ("Die geschlechtliche Stellung des Weibes in Gen. 2 und 3", *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 79 [1939]: 292; Paul Humbert propone que la mención de la "costilla" explica la existencia del ombligo en Adán (*Etudes sur le récit du Paradis* [Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1940], 57-58); y Gerhard von Rad encuentra

que el detalle de la costilla responde la pregunta por qué las costillas cubren la parte superior pero no la inferior del cuerpo (*Genesis: A Commentary*, trad. John H. Marks [Londres: SCM, 1972], 82). Tales sugerencias parecen perder de vista el contexto general del pasaje, con su énfasis sobre la *relación* entre el hombre y la mujer.

27. Claus Westermann, *Genesis* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974), 230.

28. Raymond Collins, "The Bible and Sexuality", *Biblical Theology Bulletin* 7 (1977): 153. El lenguaje sumerio parece retener el recuerdo de la relación cercana entre "costilla" y "vida", porque el signo sumerio significa tanto "vida" como "costilla". Véase Samuel N. Kramer, *History Begins at Sumer: Thirty-nine Firsts in Man's Recorded History* (Garden City, NY: Doubleday, 1959), 146. Sin embargo, esto no quiere decir que el detalle de la costilla en Génesis 2 tenga su origen en la mitología sumeria. La historia de la creación en Gn 2 y el mito sumerio en el cual aparece el juego de palabras entre "dama de la costilla" y "dama que hace vida" no tienen prácticamente nada en común (James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3ª ed. [Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1969], 37-41).

29. Keil, 1:89.

30. Trible, "Depatriarchalizing", 37.

31. Elena G. de White, *Patriarcas y profetas*, 26-27. Peter Lombard hace un comentario semejante: "Eva no fue tomada de los pies de Adán para ser su esclava, ni de su cabeza para ser su soberana, sino de su costado para ser su amada compañera" (citado en Stuart B. Babbage, *Christianity and Sex* [Chicago: InterVarsity, 1963], 10); una declaración semejante se atribuye a otros escritores también.

32. Collins, 153.

33. Walter Brueggemann, "Of the Same Flesh and Bone (Gen 2:23)", *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970): 540.

34. Como ejemplos del punto de vista oriental que al dar el nombre se demuestra el ejercicio de un derecho soberano sobre una persona, véase 2 R 23:34; 24:17; Dn 1:7. Cf. *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 3:502.

35. Véase Jacques Doukhan, *The Genesis Creation Story* (Berrien Springs, MI: Andrews Univ. Press, 1978), 46-47. En cuanto a otras evidencias que desmienten que el hombre haya demostrado su autoridad al nombrar a la mujer en Gn 2:23, en contraste con su autoridad al dar nombres a los animales en Gn 2:19-20, véase especialmente Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 99-100; y Gerhard Hasel, "Equality from the Start: Woman in the Creation Story", *Spectrum* 7, no. 2 (1975): 23-24.

36. White, *Patriarcas y profetas*, 27.

37. Véase Barth, 3/2: 291; Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 100.

38. Ibid., 96.

39. Por ejemplo, Calvino ve la posición de la mujer antes de la caída como de una "sujeción liberal y suave", pero después de la caída ella es "arrojada a la esclavitud" (172). En forma similar, Keil entiende la posición original del hombre con referencia a la mujer como gobierno/subordinación enraizado en la estima y amor mutuos, pero argumenta que después del pecado la mujer tiene un "deseo que raya en lo enfermizo" y el "esposo ejerce 'autoridad despótica' sobre su esposa" (103). Hurley concuerda con una jerarquía de los sexos pre-caída y una distorsión pos-caída, pero argumenta que Gn 3:16 debería ser interpretado paralelamente a la declaración similar de Dios a Caín en Gn 4:7 (218-219). Así como Dios le advirtió a Caín que el *deseo* del pecado sería *controlarlo*, pero que él debía *enseñorearse* de él, así también el deseo de la mujer sería el de control/manipulación del hombre y que el esposo debía dominar el deseo de ella. Cf. una posición similar en Bacchiocchi, 79-84.

40. Clark, 35. Clark no descarta el segundo punto de vista como posibilidad, pero favorece el primero. Véase también

Ambrosio, *De Paradiso* 350 (citado en Clark, 677): “Por lo tanto, servidumbre de este tipo es un don de Dios. Por lo cual, acatar esta servidumbre debe contarse entre las bendiciones”.

41. Gilbert G. Bilezikian, *Beyond the Sex Roles: A Guide for the Study of Female Roles in the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1985), 54-56; Collins, 19; Patricia Gundry, *Woman Be Free*! (Grand Rapids: Zondervan, 1977), 60-63; 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), 107, 113-114; Paul K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study of Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 114; William E. Phipps, *Genesis and Gender: Biblical Myths of Sexuality and Their Cultural Impact* (Nueva York, 1989), 51-52; Elizabeth Schüssler-Fiorenza, “Interpreting Patriarchal Traditions”, en *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible*, ed. Letty M. Russell (Filadelfia: Westminster, 1976), 48-49; Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Women* (Filadelfia: Westminster, 1979), 80; Thielicke, 8; Trible, “Depatriarchalizing”, 41.

42. Véase Francis Schaeffer, *Genesis in Space and Time: The Flow of Biblical History* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1975), 93-94; cf. Theodorus C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology,* 2ª ed. revisada y aumentada (Oxford: Blackwell, 197), 399.

43. John H. Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* (Filadelfia: Westminster, 1977), 18.

44. Dentro de esta misma perspectiva general “feminista”, Carol L. Meyers presenta una notable reinterpretación sociológica en la cual toda la historia de Génesis 3 se deriva de una condición social palestina que requería un trabajo de agricultura más intenso y más nacimientos. De acuerdo con Meyers, la historia no tiene nada que ver con la “caída”; Génesis 3:16 llama a la mujer a incrementar tanto el trabajo (*de la agricultura*, *‘itstsabôn*) como la *procreación*, mientras que el hombre también debe incrementar su labor, de hecho “predominar” (*mashal*) sobre la mujer, por ejemplo, hacer más trabajo de agricultura que ella, porque ella tiene la responsabilidad de dar a luz hijos, cosa que él no tiene. Toda esta reinterpretación supone el carácter no histórico de Génesis 3 y un hipotético *Sitz im Leben* muy posterior (“Gender Roles an Gen 3:16 Revisited”, en *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday,* ed. Carol L. Meyers and M. O’Connor [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983], 337-354).

45. Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (Nueva York: Oxford University Press, 1988), 117.

46. Véase la discusión en Meyers, 99; también 110-111.

47. Véase *Theological Wordbook of the Old Testament* (*TWOT*), 1:534. Intentos recientes de algunas feministas de traducir *mashal* como “ser como” o “asemejarse” en vez de “gobernar” enfrentan obstáculos léxico/gramaticales/contextuales insuperables. Es verdad que (siguiendo la nomenclatura BDB) la raíz *mshl*^{I} en el *nifal* significa (“ser como, asemejarser”), pero en Gn 3:16 la raíz *mshl* está en el *qal*. Tanto *mshl*^{II} (“usar un proverbio”) como *mshl*^{III} (“gobernar”) ocurren en el *qal*, pero el contexto de Gn 3:16 parece excluir claramente la idea de “usar un proverbio” (*mshl*^{II}). El uso de la preposición acompañante *b*^{e}, la preposición normal que sigue a *mshl*^{III} (cf. BDB, 605) y otras palabras hebreas de regir, gobernar, restringir (*mlk*, *rdh*, *šlt*, *◦sr*, etc.), y que nunca se usa con *mshl*^{I} o *mshl*^{II}, confirma que la intención en este pasaje es de *mshl*^{III} “gobernar”. Aunque sea muy tentador hacerlo, los argumentos basados mayormente en el significado de antiguas palabras afines semíticas (donde *mshl* significa firmemente “asemejarse”) no pueden poner a un lado el contexto bíblico, la gramática, la sintaxis y el uso. Aunque pueda resultar atrayente, sugerir que el significado “gobernar” fue introducido en la narración de la caída por redactores posteriores, bajo la influencia de una palabra afín de origen egipcio, desafortunadamente descansa sobre especulaciones sin apoyo textual.

48. Vriezen, 399.

49. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Jerusalén: Magnes, 1989), 1:165.

50. White, *Patriarcas y profetas*, 42; énfasis agregado.

51. BDB, 921-922; *TWOT*, 2:833.

52. John Skinner, *Genesis*, International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1930), 53.

53. Por ejemplo, véase 2 S 23:3; Pr 17:2; Is 40:10; 63:19; Zac 6:13. Véase Robert D. Culver, "Māshal III", *TWOT*, 1:534. "*Mashal* generalmente se traduce 'gobernar', pero la naturaleza precisa del gobierno es tan variada como las situaciones reales en las cuales la acción o estado señalados ocurren". A continuación siguen ejemplos específicos para apoyar esta declaración. Por ejemplo, nótese que el primer uso de *mashal* en la Escritura se da en referencia a las dos grandes lumbreras creadas por Dios (Gn 1:16): ellas iban a "señorear" o "dominar" (Biblia de Jerusalén) el día y la noche.

54. Hurley ha señalado correctamente cómo en cada uno de los juicios divinos en este capítulo hay bendición junto con maldición (216-219). En la maldición sobre la serpiente aparece una bendición velada en el *Protoevangelion* (3:15): "La guerra entre Satanás y la simiente de la mujer llega a su clímax con la muerte de Cristo" (Hurley, 217). Para una evidencia persuasiva a favor de esta interpretación tradicional, en contraste con la tendencia crítica moderna de ver aquí sólo una referencia etiológica, véase Walter C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 35-37. Del mismo modo, en la maldición de la tierra y el "trabajo afanoso" que es el castigo de Adán, hay al mismo tiempo una bendición cuando Dios promete que la tierra continuará produciendo su fruto y el hombre todavía podrá comer de él. Más aún, el término *ba'bûr* empleado en el v. 17 probablemente significa "por el bien de" y no "por causa de" (RV), en vista de que el significado de "por causa" ya está expresado por *kî* anteriormente en el versículo. La tierra es maldecida "por su bien [de Adán]": esto es, para el beneficio de Adán. Aunque fue el resultado del pecado de Adán, también debe ser considerado como "una disciplina que su pecado había hecho necesaria para frenar la tendencia a ceder a los apetitos y las pasiones y para desarrollar hábitos de dominio propio. Era parte del gran plan de Dios para rescatar al hombre de la ruina y la degradación del pecado" (White, *Patriarcas y profetas*, 44).

55. Otwell argumenta persuasivamente que la estructura normal del paralelismo hebreo se sigue aquí en que Gn 3:16*a* y *b* son paralelos así como 3:16*c* y *d* son paralelos. Como las dos primeras frases paralelas de este versículo repite el contenido en relación al nacimiento de los hijos, así también "podemos esperar... que 'él se enseñoreará de ti' sea paralelo a 'tu deseo será para tu marido'" (18). El argumento de Otwell se fortalece por el uso de la conjunción *waw* que sirve para unir el v. 16*a*-*b* con *c*-*d*, y se traduce mejor como "pero".

56. Véase BDB, 1.003; *TWOT*, 2:913.

57. La única otra vez que aparece esta palabra en la Biblia hebrea es en Gn 4:7, que no tiene referencia a la relación entre hombre y mujer. A pesar de la similitud entre la gramática y el vocabulario, este último versículo no debe tomarse como la norma de interpretación para Gn 3:16, que involucra un contexto completamente diferente. Quienes interpretan Gn 3:16 a la luz de 4:7 generalmente afirman la jerarquía de los sexos como una ordenanza de la creación, y por lo tanto deben encontrar algo *más* que subordinación en 3:16. Pero no se justifica comparar la experiencia de Eva con la imagen del pecado como un animal salvaje agazapándose en espera de su presa (Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1975], 75). Para una discusión de las razones posibles de la similitud en las palabras entre los contextos ampliamente diferentes de Gn 3:16 y 4:7, véase Cassuto, 1:212-213.

58. Véase White, *Patriarcas y profetas*, 42.

59. Hasel, "Equality from the Start", 26. Nótese la relación paralela de Dios el Padre y Cristo después de la encarnación (1 Co 3:23; 11:3; 15:27-28).

60. El mismo vocablo se usa como verbo y como sustantivo. Como verbo aparece en: Gn 20:3; Dt 21:13; 22:22; 24:1; Is 54:1, 5; 62:4-5; Jer 3:15; 31:32. Como sustantivo se usa en: Gn 20:3; Ex 21:3,22; Dt 22:24; 24:4; 2 S 11:26; Jl 1:8; Pr 12:4; 31:11,23, 28; Est 1:17, 20. No obstante, no debe insistirse demasiado en el significado de esta palabra, porque a menudo puede denotar simplemente respeto, cortesía.

61. Por supuesto que la Biblia describe ocasiones en las cuales el esposo usurpa el poder y explota a su esposa, tratándola como inferior, como esclava, o aun como si no fuera una persona. Pero estos casos no son citados con aprobación.

62. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (Toronto: McGraw-Hill, 1961), 40.

63. Otwell, 111-112.

64. Por evidencias de que el Cantar de los Cantares es un canto unificado de dos amantes (Salomón y la Sulamita) que son novio y novia, y después de la ceremonia matrimonial (en el centro *quiástico* del libro) se convierten en esposo y esposa, véase Richard M. Davidson, "Theology of Sexuality in the Song of Songs: Return to Eden", *Andrews University Seminary Studies* 27 (1989): 1-19.

65. Swidler, 92.

66. Ibid. Véase también la discusión del tema de la igualdad/mutualidad en Phipps, 94-95. Probablemente Phipps esté en lo correcto al afirmar que "en ninguna parte de la literatura antigua puede hallarse paralelo a tan extasiado mutualismo" (94).

67. El número puede variar, dependiendo de la interpretación de algunas declaraciones ambiguas en primera persona.. Donald Broadribb contó 207 líneas poéticas en el Cantar y atribuye 118 de ellas a mujeres ("Thoughts on the Song of Solomon", *Abr Nahrain* 3 [1961-1962]: 18).

68. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 161.

69. McCurley, 101.

70. Trible, "Depatriarchalizing", 48.

71. Francis Landy, "The Song of Songs and the Garden of Eden", *Journal of Biblical Literature* 98 (1979): 526.

72. Véase Guenther Haas, "Patriarchy as an Evil That God Tolerated: Analysis and Implications for the Authority of Scripture", *Journal of Evangelical Theological Society* 38 (1995): 321-336. No se niega que el Antiguo Testamento describe muchos incidentes de notorias desigualdades hacia la mujer perpetradas por el hombre bajo el sistema patriarcal, pero estas situaciones nunca fueron la norma divina. Antes bien, reflejan la perversión del ideal divino presentado en Génesis 1-3. Por ejemplo, nótese los "textos de terror" relacionados con mujeres, según el análisis de Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Filadelfia: Fortress, 1984).

73. Existe evidencia de que Débora como "juez" era de hecho una *anciana* de Israel. Véase Deuteronomio 1, que combina Exodo 18 (el nombramiento de los jueces) con Números 11 (designación de los 70 ancianos), donde está implícito que los dos capítulos se refieren al mismo oficio.

74. Sobre este tema, véase especialmente la síntesis hecha por Ben Witherington, III, *Women in the Earliest Churches*, Society for New Testament Studies Monograph Series (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988), 5-23; Hurley, 58-78; Gregory E. Sterling, "Women in the Hellenistic and Roman Worlds (323 BCE-138 CE)", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, ed. Carroll D. Osburn (Joplin, MO: College Press, 1993), 1:41-92; y Randall D. Chesnutt, "Jewish Women in the Greco-Roman Era", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:93-130.

75. Sobre este tema, véanse los capítulos escritos por Jo Ann Davidson y Robert Johnston en este libro; cf. los estudios de Witherington, 128-182; Grenz, 71-80; y el excelente resumen en Clarence Boomsma, *Male and Female, One in Christ: New Testament Teaching on Women in Office* (Grand Rapids: Baker, 1993), 21-26.

76. 1 Co 11:3; Ef 1:22; 4:15; 5:23; Col 1:18; 2:10, 14.

77. Véase especialmente Berkeley y Alvera Mickelsen, "What Does *Kephalē* Mean in the New Testament?", en *Women, Authority and the Bible*, ed. Alvera Mickelsen (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986), 97-110; Gilbert G. Bilezikian, "A Critical Examination of Wayne Grudem's Treatment of *Kephalē* in Ancient Greek Texts", en *Beyond Sex Roles* (Grand Rapids: Baker, 1985), 215-252; Catherine Kroeger, "The Classical Concept of Head as 'Source'", en *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home*, ed. Gretchen G. Hull (Old Tappan, NJ: F. H. Revell, 1987), 267-283; y Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 502-503. El ímpetu para esta posición parece venir del estudio de S. Bedale, "The Meaning of *Kephalē* in the Pauline Epistles", *Journal of Theological Studies* 5 (1954): 211-215.

78. Véase Wayne Grudem, "Does *kephalē* ('Head') Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples", *Trinity Journal* 6, New Series (1985): 38-59; y "The Meaning of *Kephalē* ('Head'): A Response to Recent studies", Apéndice 1, en Piper y Grudem, 425-468; Joseph A. Fitzmyer, "Another Look at *Kephalē* in 1 Corinthians 11:3", *New Testament Studies* 35 (1989): 503-511. Cf. Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, traducido y adaptado por W. F. Arndt y F. W. Gingrich; 2ª ed., revisada por F. W. Gingrich y F. W. Danker (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 431, donde *kephalē* se usa "en el caso de seres vivos, para denotar rango superior".

79. Véase Kenneth V. Neller, "'Submission' in Eph 5:21-33", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:251-260. Véase también Richard S. Cervin, "Does *kephalē* Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Rebuttal", *Trinity Journal*, New Series 10 (1989): 85-112. Cervin reconoce ambos significados, "fuente" y "autoridad sobre", fuera del Nuevo Testamento (la última sólo en la Septuaginta y el *Pastor de Hermas*), pero sugiere que en el uso paulino, *kephalē* no significa ni "fuente" ni "autoridad sobre" sino que más bien denota "preeminencia". Yo también evito el uso de la frase "autoridad sobre" para describir *dominio* y me inclino más bien hacia la denotación de "preeminencia".

80. Véase Bauer, 855. Cf. James W. Thompson, "The Submission of Wives in 1 Peter", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:382-385; Neller, 247-251.

81. Para una discusión concisa de los "códigos familiares" del Nuevo Testamento o *Haustafeln* en la literatura reciente y en Efesios 5, véase Witherington, 42-61. Otros "códigos familiares" del Nuevo Testamento incluyen Col 3:18-4:1; 1 Ti 2:8-15; 6:1-2; Tit 2:1-10; 1 P 2:18-3:7.

82. Los eruditos debaten si la frase "someteos unos a otros" significa que todas las partes en la discusión que sigue (esposas-esposos, hijos-padres, y esclavos-amor) deberían tener una actitud de sumisión del uno al otro, o si esto significa que en cada una de las relaciones discutidas, el que está en un rango inferior debe someterse al que está en un rango superior. No importa cuál sea la posición que se tome sobre este punto, el contexto de Efesios 5 indica que el rol del esposo es el de un sumiso siervo líder (como notamos más abajo).

83. Bauer, 855.

84. Witherington, 220.

85. Ibid., 56.

86. Véase *Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día (CBA)*, 6:748-749, y numerosos otros comentadores (algunos citados por Richards) que sostienen esta interpretación de 1 Co 11:3.

87. Por ejemplo, véase Carroll D. Osburn, "The Interpretation of 1 Cor. 14:34-35", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:219-242; Sharon 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* (Lanham, MD: University Press of America, 1991), 88-90; William Orr y James Walther, *I Corinthians: A New Translation* (Garden City, NY: Doubleday, 1976), 312; J. Massingbyrde Ford, "Biblical Material Relevant to the Ordination of Women", *Journal of Ecumenical Studies* 10 (1973): 681; E. Earle Ellis, "The Silenced Wives of Corinth (1 Cor. 14:34-35)", en *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis*, ed. Eldon J. Epp y Gordon D. Fee (Nueva York: Oxford

Univ. Press, 1981), 218; Mary J. Evans, *Woman in the Bible: An Overview of All the Crucial Passages on Women's Roles* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1983), 100.

88. Krister Stendahl, *The Bible and the Role of Women: A Case Study in Hermeneutics*, traducido por Emilie T. Sander (Filadelfia: Fortress, 1966), 29. Véase también la interpretación del *CBA*, 6:787-788: "Las Escrituras enseñan que a la mujer, debido a su parte en la caída del hombre, Dios ha asignado un lugar de subordinación frente a su esposo (véase Gén. 3:6, 16)".

89. Ellis, 218.

90. Gritz, 89.

91. Véase la provechosa discusión sobre las relaciones entre esposo y esposa en el código familiar de Colosenses que hace Witherington, 47-54. Los mismos puntos básicos emergen de este pasaje como de Efesios 5.

92. Para una discusión muy provechosa que muestra que éste es el significado del griego y no que las esposas deberían permanecer en la casa, véase Stanley N. Helton, "Titus 2:5–Must Women Stay at Home?", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:367-376.

93. La interpretación de "vaso más frágil" en términos de inteligencia o capacidad moral no tiene respaldo. El contexto de sufrimiento físico y sumisión parece indicar que la intención aquí es la debilidad física de la esposa comparada con la de su esposo, o su papel de sumisión en relación al dominio de su marido.

94. Martín Lutero, *Commentaries on 1 Corinthians 7, 1 Cor. 15, Lectures on 1 Timothy, Luther's Works* 28, ed. H. C. Oswald (St. Louis, MO: Concordia, 1973), 276.

95. Véase la bibliografía en Gordon P. Hugenberger, "Women in Church Office: Hermeneutics or Exegesis? A Survey of Approaches to 1 Tim 2:8-15", *Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (1992): 350-351.

96. Charles B. Williams, *The New Testament: A Translation in the Language of the People* (Chicago: Moody, 1937).

97. La presentación más completa de evidencia y estudio crítico de puntos de vista alternativos es Hugenberger, 350-360. Véase también B. W. Powers, "Women in the Church: The Application of 1 Tim. 2:8-15", *Interchange* 17 (1975): 55-59; C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles in the New English Bible* (Oxford: Clarendon, 1963), 55-56; Gritz, 125, 130-135; N. J. Hommes, "'Let Women Be Silent in Church': A Message Concerning the Worship Service and the Decorum to Be Observed by Women", *Calvin Theological Journal* 4 (1969): 13. Cf. M. Griffiths, *The Church and World Mission* (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 196; R. Prohl, *Woman in the Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1957), 80; F. Zerbst, *The Office of Woman in the Church* (St. Louis, MO: Concordia, 1955), 51.

98. Hugenberger, 353-354. En los escritos paulinos, además de los pasajes de "dominio" y "sumisión" que ya hemos considerado, también se pueden ver: Ro 7:2-3; 1 Co 7:2-4, 10-14, 16, 27 ,29, 33-34, 39; 1 Ti 3:2, 3, 11-12; 5:9; Tit 1:6. En el resto del Nuevo Testamento, las únicas excepciones ocurren cuando los términos aparecen en listas de individuos que dan énfasis a la naturaleza mixta del grupo que se describe. Hugenberger concluye su relevamiento lexicográfico: "En resumen, aparte del uso de *anēr* y *gynē* en listas (donde se encuentran los términos en la forma plural) no hay ejemplos donde anēr y *gynē* tienen el significado de 'hombre' y 'mujer' cuando los términos se encuentran muy cercanos" (354).

99. Como argumentaremos en base al pasaje paralelo de 1 Pedro 3, el contexto de todo el pasaje parece ser el de esposos y esposas, pero los vv. 11-12, donde se usa el singular, tanto para *anēr* como *gynē*, enfocan más directamente sobre el papel de una esposa frente a su marido.

100. Hugenberger, 355.

101. Ellis, 214.

102. Por ejemplo, E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 2ª ed. (Londres: Macmillan, 1946), 432-435; M. Dibelius y H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1972), 5. La interdependencia y/o comunidad de estos dos pasajes no debería sorprendernos cuando se recuerda que de acuerdo con la evidencia disponible, tanto Pablo como Pedro escribieron cerca del mismo tiempo (la primera parte de la década del 60 d.C.), Pedro desde Roma y Pablo justo después de salir de Roma.

103. Hugenberger, 355-358.

104. Esto probablemente también implica que el marco de 1 Timoteo 2:8-15 no es principalmente el culto en la iglesia, sino el hogar. Véase la cuidadosa argumentación de Powers, 55-59, y Hugenberger, 357-358.

105. Otra alternativa es que la sumisión sea al mensaje del evangelio, como lo arguye Nancy de Vyhmeister en el capítulo 15 de este libro.

106. Traducción de Hugenberger, 356. La cursiva y las palabras griegas añadidas son suyas.

107. Ibid., 358. Hugenberger muestra cómo esta interpretación también indica otro paralelo con 1 Pedro 3. En ambos pasajes, los apóstoles aconsejan que las esposas no "enseñen" a sus maridos. Pablo usa explícitamente las palabras "enseñar" y "actuar como jefe sobre" (1 Ti 2:12), mientras que Pedro (1 P 3:1) expresa la misma advertencia con la frase sinónima "sin palabra" (*aneu logou*), enfrentando así "el peligro muy real de que una esposa se ufane por encima de su esposo con su conocimiento superior" (ibid.).

108. Para un análisis cuidadoso de las evidencias para estas conclusiones, véase Hommes, 5-22; Gritz, *passim*; y el capítulo de Nancy de Vyhmeister en este libro.

109. Véase la excelente discusión de los dones espirituales y la igualdad en Grenz, 188-192. Debe notarse que las cualidades requeridas para ser anciano/obispo en 1 Timoteo 3:2 y Tito 1:6 *no* son exclusivas de un sexo, a pesar de los reclamos de muchos jerárquistas. Tanto 1 Timoteo 3:1 como Tito 1:6 presenta a los que son aptos para este cargo con el pronombre *tis* "cualquiera", y no *anēr* "hombre". La frase "marido de una sola mujer" –literalmente "de una mujer marido", con la frase "de una" (*mias*) en primer lugar en la frase–, claramente pone el énfasis en la monogamia del candidato y no en su sexo masculino. Esto se confirma unos pocos versículos más adelante en 1 Timoteo 3:12, donde la misma frase se usa para presentar las cualidades del diácono, cargo ejercido a veces por mujeres en los tiempos del NT (Ro 16:1).

110. Para una discusión de Gl 3:28, véase Jan Faver Hailey, "'Neither Male and Female' (Gál. 3:28)", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:131-166; Grenz, 99-107; Witherington, 76-78; Boomsma, 31-41.

111. En tanto que Jesús trató a las mujeres y los gentiles en una forma que era revolucionaria para su época (véase el capítulo de Jo Ann Davidson en este libro), no contó entre sus discípulos ni a un gentil ni a una mujer. Pero este modelo no era más normativo para los futuros roles de las mujeres en el liderazgo de la iglesia que para los futuros roles de los gentiles en la misma iglesia.

112. Véase Barry L. Blackburn, "The Identity of the 'Women' in 1 Tim. 3:11", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:302-319.

113. Junto con la discusión de Johnston en este libro, véase también la evidencia presentada por Witherington, 114-115, y Grenz, 92-96.

114. Véase especialmente A. Boyd Luter, "Partnership in the Gospel: The Role of Women in the Church at Philippi", *Journal of the Evangelical Theological Society* 39 (1996): 411-420; y J. Paul Pollard, "Women in the Earlier Philippian Church (Acts 16:13-15; Phil 4:2-3) in Recent Scholarship", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 1:261-280.

115. Véase Grenz, 91-92. Otra alternativa es que la "señora elegida" se refiera simbólicamente a la iglesia; Según Elena de White era "una colaboradora en la obra evangélica, señora de buena reputación y amplia influencia" (*Los hechos de los apóstoles*, 442).

116. Véase especialmente Wendell Willis, “Priscilla and Aquila—Co-Workers in Christ”, en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 2:261-276.

117. Véase Gary Selby, “Women and Prophecy in the Corinthian Church”, en *Essays on Women in Earliest Christianity*, 2:227-306.

118. Por ejemplo, véase las siete mujeres mencionadas en la lista de Ro 16:1-16.

119. Donald G. Bloesch, *Is the Bible Sexist? Beyond Feminism and Patriarchalism* (Westchester, IL: Crossway, 1982), 55.

120. Witherington, 219-220.

121. Gritz, 158

CAPÍTULO 13

IGUALDAD, DOMINIO Y SUMISIÓN EN LOS ESCRITOS DE ELENA G. DE WHITE

PETER M. VAN BEMMELEN

Varón y mujer en la creación: Iguales en todo

Las ideas de Elena G. de White en cuanto a la enseñanza bíblica acerca de la relación entre hombres y mujeres comienzan naturalmente con su comprensión de esa relación en la creación. En un capítulo fundamental, "La creación", ella subraya que "el hombre no fue creado para que viviese en la soledad; había de tener una naturaleza sociable". Dios le proveyó a Adán, creado a su semejanza, una compañera semejante a él, de la misma naturaleza. "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 su igual, para ser amada y protegida por él".[1] Con toda claridad, ninguno de los dos en la "santa pareja"[2] debía dominar al otro; sino que "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".[3]

Elena de White no se refiere a Adán como cabeza de Eva en su estado sin pecado, ni tampoco usa palabras tales como sumisión, sujeción o subordinación para designar la relación de Eva hacia Adán. Al contrario, ella enfatiza su igualdad y compañerismo.

> Cuando Dios creó a Eva, quiso que no fuese 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.[4]

El hecho que el hombre y la mujer "no debían tener intereses independientes", pone de relieve la intención de Dios en cuanto a la estrecha relación entre estos dos seres humanos. Al mismo tiempo, cada uno de ellos era un individuo diferente con una relación personal con Dios y una responsabilidad personal. "Adán y Eva, dotados de dones mentales y espirituales superiores, fueron creados en una condición 'un poco inferior a los ángeles' (Hebreos 2:7), a fin de que no discerniesen solamente las maravillas del universo visible, sino que comprendieran las obligaciones y responsabilidades morales".[5]

Elena de White se refiere a Adán como el "padre y representante de toda la familia humana",[6] quien subordinado a Dios "debía quedar a la cabeza de la familia terrenal, y mantener los principios de la familia celestial".[7] En vista de que Eva "era su segundo yo",[8] "en todo... su igual", y que ellos "no debían tener intereses independientes",[9] podemos concluir que Eva compartía plenamente el dominio de Adán sobre la familia terrenal de Dios. De un modo similar, cuando leemos que "Adán fue coronado rey en el Edén, a él se le dio el dominio sobre todo ser viviente que

Dios había creado",[10] es evidente que Eva ejercía igualmente este dominio con él. "Mientras permaneciesen leales a Dios, Adán y su compañera iban a ser los señores de la tierra. Recibieron dominio ilimitado sobre toda criatura viviente".[11]

Con palabras diferentes y en una variedad de formas, Elena de White subraya no sólo la igualdad y el compañerismo de la primera pareja humana, sino también su dependencia de Dios. "Para todos los seres creados existe un gran principio de vida: la dependencia de y colaboración con Dios".[12] Su aceptación o rechazo de este gran principio debía ser probado por medio de la prohibición de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. Sin libertad de elección, "el hombre hubiese sido, no un ente moral libre, sino un mero autómata".[13]

La caída y sus consecuencias: Una relación cambiada

Lamentablemente la primera pareja humana, engañada por Satanás, decidió desobedecer la prohibición de Dios y seguir su propio camino. Elena de White pone de relieve la esencia del asunto en un artículo, "La primera tentación":

> "Vuestros ojos –dijo Satanás, señalando al árbol– serán abiertos, y seréis como dioses", independientes. Este había sido el blanco de Satanás; por esto fue que cayó de su estado elevado y santo. Ahora trató de inculcar este mismo principio en la mente de Eva. Le dijo que Dios le había prohibido comer de la fruta, a fin de mostrar su autoridad arbitraria, y de mantener a la santa pareja en un estado de dependencia y sujeción. Le dijo que al violar este mandato, ella tendría más luz, que sería independiente, no limitada por la voluntad de un superior. Pero Satanás sabía, como no lo sabía Eva, el resultado de la desobediencia, porque él lo había probado.[14]

La independencia de Dios fue la quimera que guió primero a Eva, luego a Adán, a la transgresión. Era un engaño fatal. El resultado fue lo opuesto a la independencia. "Desde entonces el linaje humano sufriría las asechanzas de Satanás... la ansiedad y el trabajo serían su suerte. Estarían sujetos a desengaños, aflicciones, dolor, y al fin, a la muerte".[15] La relación entre el hombre y la mujer cambió: "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".[16]

Elena de White atribuye claramente al pecado el cambio en la relación entre la mujer y el hombre.

> 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 sólo mediante la sumisión del uno o del otro. Eva había sido la primera en pecar... y ahora ella fue puesta en sujeción a su marido.[17]

De acuerdo con Elena de White, "esta sentencia, aunque era consecuencia del pecado, hubiera resultado en bendición para ellos" si "los principios prescritos por la ley de Dios hubieran sido apreciados por la humanidad caída", pero lamentablemente "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".[18] La "supremacía" que Dios le dio al hombre debía ser usada para proteger y estimar a la mujer, no para oprimirla o abusar de ella.

La enseñanza bíblica que después de la caída de la raza humana Dios hizo al esposo cabeza en la relación matrimonial se afirma en los escritos de Elena de White. A menudo ella cita Efesios 5 sobre la relación entre esposos y esposas. Con todo, es evidente que ella nunca entendió que este

dominio permitía a los esposos tratar despóticamente a sus esposas o que les otorgaba el derecho de suprimir la individualidad de la mujer o convertirse en su conciencia.

En un manuscrito titulado "Relación de esposos y esposas", ella explica: "El Señor desea que la mujer respete a su marido, pero siempre como es conveniente en el Señor".[19] Ella ilustra este principio con el ejemplo de Abigail, la esposa del egoísta y arrogante Nabal. Cuando se le informó cómo su esposo se había negado rudamente a proveer de alimento a David y a sus hombres, "Abigail vio que debía hacer algo para prevenir el resultado de la falta de Nabal, y que ella debía tomar la responsabilidad de actuar inmediatamente sin el consejo de su marido". Ella sabía que era inútil consultarlo a él, porque él rechazaría sus planes y "le recordaría que él era el señor de su casa, que ella era su esposa y por lo tanto estaba sujeta a él, y debía hacer como él lo dictara".[20] Elena de White concluye que de este relato "podemos ver que hay circunstancias bajo las cuales es apropiado para una mujer actuar pronta e independientemente, moviéndose con decisión de la manera que ella sabe que es el camino del Señor".[21]

Como ejemplo de una mujer que se niega con toda razón a obedecer una orden de su marido, Elena de White se refiere a la experiencia de la reina Vasti. Ella comenta sobre la orden del rey Asuero registrada en Ester 1:10-11: "Cuando el rey estaba perturbado, cuando su razón se desquició por beber vino, hizo llamar a la reina para que los que estaban en la fiesta, hombres embotados por el vino, pudieran contemplar su belleza". Ella nota con aprobación la negativa de Vasti: "Ella procedió de acuerdo a una conciencia pura. Vasti rehusó obedecer la orden del rey. Pensó que cuando él recobrara la lucidez, alabaría la conducta de ella". Sin embargo, "el rey tenía consejeros insensatos, los cuales arguyeron que así se daría poder a una mujer, lo que sería perjudicial para ella".[22] Evidentemente, Elena de White consideró la negación de Vasti como un ejercicio legítimo de su responsabilidad moral e individualidad dados por Dios. Según la opinión de ella, "El rey debería haber honrado el juicio de su esposa; pero tanto él como sus consejeros estaban bajo la influencia del vino, y fueron incapaces de darle un consejo correcto".[23]

Dios nunca quiso que el gobierno o dominio confiado al esposo después de la caída llevara a la opresión de la esposa o a interferir con su derecho y deber de hacer elecciones morales en su relación con Dios. Tampoco significaba que la mujer nunca podía ser usada por Dios en un rol de liderazgo. Elena de White escribe acerca de Débora: "Vivía en Israel una mujer ilustre por su piedad, y por medio de ella el Señor decidió liberar a su pueblo. Su nombre era Débora. Ella era conocida como profetisa, y en ausencia de los magistrados habituales, la gente buscaba su consejo y justicia".[24] La mujer que Dios eligió era una mujer casada, "la mujer de Lapidot" (Jueces 4:4). Al parecer, Lapidot reconocía que el Señor tenía el mayor derecho a la devoción y los talentos de su esposa. De una manera más general Elena de White nos dice que "en los tiempos antiguos, el Señor obró de un modo maravilloso a través de mujeres consagradas a quienes unió en su trabajo con hombres a los que él había elegido para permanecer como sus representantes. Él usó a mujeres para ganar grandes y decisivas victorias".[25]

El propósito de la redención: La restauración

Para Elena de White, "el tema central de la Biblia, el tema alrededor del cual se agrupan todos los demás del Libro, es el plan de la redención, la restauración de la imagen de Dios en el alma humana".[26] En otra parte escribe:

> El verdadero propósito de la educación es restaurar la imagen de Dios en el alma... El pecado echó a perder y casi hizo desaparecer la imagen de Dios en el hombre. Restaurar ésta fue el objeto con que se concibió el plan de la salvación y se le concedió un tiempo de gracia al hombre. Hacerle volver a

> la perfección original en la que fue creado, es el gran objeto de la vida, el objeto en que estriba todo lo demás.[27]

Esta restauración incluye, según Elena de White, la restauración del plan original de Dios para la relación entre hombre y mujer. Ella declara: "Como cada uno de los buenos dones de Dios confiados a la custodia de la humanidad, el matrimonio ha sido pervertido por el pecado; pero es el propósito del evangelio restaurar su pureza y belleza".[28] Ella le atribuye un gran significado a que Cristo realizó el primer milagro de su ministerio público cambiando el agua en vino en las bodas de Caná.[29]

> Cristo conocía todos los detalles de la familia humana, y al comienzo de su ministerio público ratificó decididamente el matrimonio que él había sancionado en Edén... Cristo no vino a destruir esta institución, sino a restaurarla a su santidad y elevación original. Vino a restaurar la imagen moral de Dios en el hombre, y comenzó su obra sancionando la relación matrimonial. El que había hecho la primera santa pareja, y que creó para ellos un paraíso, ha puesto su sello sobre la institución del matrimonio, celebrado por primera vez en el Edén, cuando a una cantaron las estrellas de la mañana, y todos los hijos de Dios gritaron de alegría.[30]

Para Elena de White esta restauración del matrimonio "a su santidad y elevación original" indudablemente entraña una restauración de la igualdad del esposo y la esposa. "Tenemos un deseo ferviente de que la mujer ocupe el lugar que Dios le designó originalmente, como igual a su esposo".[31] No obstante, ella reconoce que la obra restauradora de Cristo incluye a hombres y mujeres en todas las condiciones de vida, ya sean casados o solteros. "Él pagó un gran precio para redimir a cada hijo e hija de Adán. Él quisiera levantar al hombre de la más baja degradación del pecado de nuevo a la pureza y devolverle su imagen moral".[32]

En su obra profundamente espiritual sobre la vida de Cristo, *El Deseado de todas las gentes,* así como también en muchos otros escritos, Elena de White presta mucha atención a la obra de Cristo en favor de y a través de las mujeres. Esto está ilustrado, por ejemplo, en un capítulo sobre el encuentro de Cristo con la mujer samaritana junto al pozo de Jacob y al cambio radical operado en la vida de ella como resultado. Con tacto y sabiduría divinos él la llevó al punto donde podía revelarse a sí mismo como el Mesías. Elena de White comenta: Ella "aceptó el admirable anuncio de los labios del Maestro divino... Estaba dispuesta a recibir la más noble revelación, porque estaba interesada en las Escrituras, y el Espíritu Santo había estado preparando su mente para recibir más luz". El efecto fue electrizante. "Tan pronto como halló al Salvador, la mujer samaritana trajo otros a él. Demostró ser una misionera más eficaz que los propios discípulos".[33] En vista de las muchas cosas que Cristo hizo por y a través de las mujeres, como está registrado en los Evangelios, Elena de White concluye que él "es hoy el mejor Amigo de la mujer, y está dispuesto a ayudarle en todas las relaciones de la vida".[34]

De acuerdo con Elena de White, Pablo, del mismo modo como su Señor, enseñó la igualdad de todos los seres humanos. En una descripción de la presentación del apóstol sen el Areópago a los sabios de Atenas, ella declara: "En aquella época, cuando la sociedad estaba dividida en castas, cuando a menudo no se reconocían los derechos de los hombres, Pablo presentó la gran verdad de la fraternidad humana, declarando que Dios 'de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre la faz de la tierra' [Hech. 17:26]". A esto ella agrega que "a la vista de Dios todos son iguales. Cada ser humano debe suprema lealtad al Creador".[35]

A lo largo de sus escritos Elena de White a menudo cita o alude a las palabras de Pablo en Gálatas 3:28 y Colosenses 3:11. Por ejemplo: "Cristo ha hecho a todos uno. En él no hay judío ni griego, esclavo ni libre. La Biblia declara que todos los seres humanos deben ser respetados como propiedad de Dios. Él ama a los hombres y mujeres como la adquisición hecha por medio de su propia sangre".[36] Un párrafo notable en el cual ella argumenta que todos los seres humanos "son de una misma familia por creación, y todos son uno por la redención", y que "Cristo vino a demoler cada muro de separación, para abrir cada compartimento del templo [lo cual incluiría el atrio de las mujeres], para que cada alma pudiera tener libre acceso a Dios", está respaldado por palabras citadas de Gálatas 3:28 y Efesios 2:13: "En Cristo no hay judío ni griego, esclavo ni libre. Todos han sido hechos cercanos por la sangre de Cristo".[37]

A la vez que Elena de White claramente afirma que Cristo, así como también Pablo el apóstol de Cristo, enseñó que todos los seres humanos, ya sean judíos o griegos, esclavos o libres, hombres o mujeres, eran iguales delante de Dios por medio del evangelio, ella también sostiene que ni Jesús ni Pablo trataron de derrocar el orden social establecido de su época. Ella declara que aunque el gobierno "bajo el cual Jesús vivía era corrompido y opresivo" y "por todos lados había abusos clamorosos", sin embargo "el Salvador no intentó hacer reformas civiles"; tampoco "interfirió en la autoridad ni en la administración de los que estaban en el poder".[38] En otro contexto ella observa que "él se rehusó a intervenir en los asuntos temporales".[39] Actuó así, "no porque fuese indiferente a los males de los hombres, sino porque el remedio no consistía en medidas simplemente humanas y externas. Para ser eficiente la cura debía alcanzar a los hombres individualmente, y debía regenerar el corazón".[40] En cuanto a la actitud de Pablo, nos dice: "La obra del apóstol no consistía en trastornar arbitraria o repentinamente el orden establecido de la sociedad. Si lo hubiera intentado habría impedido el éxito del Evangelio".[41] En tanto que Elena de White escribe esto refiriéndose a la actitud de Pablo hacia el degradante sistema de la esclavitud, la declaración podría aplicarse a otros temas de injusticia social tales como el *status* inferior de las mujeres. La conclusión parece justificada porque, de acuerdo con Elena de White, el objetivo principal del Señor Jesús y de su apóstol no fue la revolución social sino la transformación espiritual. Donde se recibieran sin reservas los principios del evangelio, la imagen de Dios se restauraría y se producirían cambios radicales en las relaciones sociales.

Surge naturalmente la pregunta: ¿Cómo se relaciona la comprensión de Elena de White de la enseñanza bíblica sobre la igualdad de todos los seres humanos a la vista de Dios, con la enseñanza de Pablo acerca de las relaciones entre esposos y esposas? A lo largo de sus escritos, Elena de White cita frecuentemente o alude a las palabras de Pablo en Efesios 5:22-23. Ella introduce una cita tal con esta clara afirmación:

> Pablo el apóstol, al escribir a los cristianos de Efeso, declara que el Señor constituyó al marido cabeza de la mujer, como su protector y vínculo que une a los miembros de la familia, así como Cristo es la cabeza de la iglesia y el Salvador del cuerpo místico.[42]

Según Elena de White entiende la enseñanza de Pablo, el dominio que Dios le confió al esposo fue concebido por Dios según el modelo revelado en la relación de Cristo con la iglesia. "El esposo debe ser como un Salvador en su familia".[43] Por el contrario, "no era el propósito de Dios que el esposo tuviera el control, como cabeza del hogar, cuando él mismo no se somete a Cristo. El debe estar bajo el dominio de Cristo para que pueda representar la relación de Cristo con la iglesia".[44] Elena de White pone énfasis en que el dominio del esposo y la sumisión de la esposa están limitados por otro pasaje de las cartas de Pablo, Colosenses 3:18:

> A menudo se pregunta: "¿Debe una esposa no tener voluntad propia?" La Biblia dice claramente que el esposo es el jefe de la familia. "Casadas, estad sujetas a vuestros maridos". Si la orden terminase así, podríamos decir que nada de envidiable tiene la posición de la esposa; es muy dura y penosa en muchos casos, y sería mejor que se realizasen menos casamientos. Muchos maridos no leen más allá que "estad sujetas", pero debemos leer la conclusión de la orden, que es: "Como conviene en el Señor".[45]

A esta exposición Elena de White agrega comentarios incisivos acerca de los límites colocados por Dios sobre la sumisión de la esposa a su marido:

> Dios requiere que la esposa recuerde siempre el temor y la gloria de Dios. La sumisión completa que debe hacer es al Señor Jesucristo, quien la compró como hija suya con el precio infinito de su vida. Dios le dio a ella una conciencia, que no puede violar con impunidad. Su individualidad no puede desaparecer en la de su marido, porque ha sido comprada por Cristo. Es un error imaginarse que en todo debe hacer con ciega devoción exactamente como dice su esposo, cuando sabe que al obrar así han de sufrir perjuicio su cuerpo y su espíritu, que han sido redimidos de la esclavitud satánica. Uno hay que supera al marido para la esposa; es su Redentor, y la sumisión que debe rendir a su esposo debe ser, según Dios lo indicó, "como conviene en el Señor".[46]

Aparentemente Elena de White no vio ningún conflicto en la enseñanza de Pablo entre el dominio del esposo y la igualdad y unidad del varón y la mujer en Cristo Jesús. Pablo enseñó ambas cosas; y ambas son reiteradas y afirmadas por Elena de White. Aunque ella cita o alude a Gálatas 3:28 varias veces, no hace ningún comentario explícito en cuanto a la frase "no hay varón ni mujer". Pero es claro que su comprensión del texto es que el evangelio nos hace a todos uno e iguales en Cristo: "Cristo ha hecho a todos uno. En él no hay judío ni griego, esclavo ni libre. La Biblia declara que todos los seres humanos deben ser respetados como propiedad de Dios".[47] Esto, para Elena de White, tiene consecuencias importantes respecto del papel de la mujer en el matrimonio y la familia, así como también en la iglesia, lo cual exploraremos a continuación.

Las mujeres en el matrimonio y la familia: igualdad y compañerismo

¿Cómo aplica Elena de White los principios de la Escritura en relación con la posición y el papel de la mujer en el mundo moderno? Su firme convicción es que "la Biblia está dirigida a todos, a toda clase social, a personas de todo clima y edad. El deber de cada persona inteligente es escudriñar las Escrituras".[48] Si pudiéramos preguntarle, a la luz de su comprensión de la Escritura, cuál debería ser la posición de la mujer, ella nos daría la respuesta que dio hace un siglo: "La mujer debe ocupar el puesto que Dios le designó originalmente como igual a su esposo".[49] Aunque ella ciertamente es consciente de que muchos hombres y mujeres están solos, ya sea porque nunca se casaron, o porque están divorciados o son viudos, Elena de White presenta el matrimonio y la relación familiar como el plan de Dios para la raza humana. Por lo tanto, no debería sorprendernos que mucho de lo que ella dice acerca del papel de la mujer se encuentra en el contexto de esa relación. Sin embargo, este énfasis en sus escritos no disminuye sino más bien realza la importancia del principio de igualdad para todas las relaciones cristianas.

Los escritos de Elena de White están impregnados de una elevada estimación del papel de la mujer: "Ninguna obra puede igualar a la de la madre cristiana".[50] Elena de White rechaza de plano la idea que el trabajo de una madre debería considerarse como esclavitud doméstica. Por el contrario, la esposa y madre "debe considerar que tiene igualdad con su esposo", y que "su obra en

la educación de sus hijos es en todo respecto tan elevadora y ennoblecedora como cualquier puesto que el deber de él le llame a ocupar, aun cuando fuese la primera magistratura de la nación".[51]

Mientras que Elena de White reconoce que "el esposo y padre es cabeza de la familia",[52] ella pone gran énfasis en que él debe dar honor a su esposa como su igual. Ella reprendió a un esposo dictatorial: "Usted... no ha estado dispuesto a que el juicio de su esposa tuviera el peso que debería tener en su familia... Usted no la ha hecho su igual".[53] Un joven que considera el matrimonio debería enfrentar la pregunta: "¿Será su esposa su ayuda, su compañera, su igual, o seguirá con ella un curso tal que ella no pueda estar atenta a la gloria de Dios?"[54] El plan de Dios para la esposa "es que esté junto a su esposo como su igual, compartiendo todas las responsabilidades de la vida, rindiendo el debido respeto a quien la ha elegido como su compañera de toda la vida",[55] ¡y por supuesto el esposo debe respetar a su esposa! Para Elena de White la igualdad y el compañerismo son conceptos claves en la relación matrimonial.

> La mujer, si aprovecha sabiamente su tiempo y sus facultades, confiando en Dios para obtener sabiduría y fuerza, puede estar en un pie de igualdad con su esposo como consejera, compañera y colaboradora, y sin embargo, no perder su gracia o modestia femenina.[56]

Es de interés especial ver cómo percibe Elena de White la cuestión de la individualidad y la independencia en la relación matrimonial. De Adán y Eva ella escribe: "La santa pareja no debía tener intereses independientes; sin embargo, cada uno poseía individualidad para pensar y obrar".[57] Repetidas veces Elena de White recalca la importancia de la individualidad de cada miembro de la pareja. "Ni el marido ni la mujer deben fundir su individualidad en la de su cónyuge. Cada cual tiene su relación personal con Dios. A él tiene que preguntarle cada uno: '¿Qué es bueno? ¿Qué es malo? ¿Cómo cumpliré mejor el propósito de la vida?'"[58] En forma similar, ella enfatiza que "la mujer debería tener una sólida y noble independencia de carácter, confiable y firme como el acero". Una mujer así, "que tiene buen sentido, que está conectada con Dios", tendrá "una apreciación justa y un concepto exacto de su posición como esposa y madre". Ella estará "al lado de su esposo como su segura consejera, cuya influencia lo guarda para el bien, la honestidad, la pureza y la santidad".[59] Esa "sólida y noble independencia" es lo opuesto de la independencia que Satanás ofreció a Adán y a Eva, porque es una independencia cuya raíz está en la sumisión a Dios en Jesucristo, no una independencia separada de Dios.

Dominio, sumisión e igualdad en la iglesia

Elena de White está convencida que la esencia de la obra de Cristo es redimir a los hombres y mujeres de la esclavitud del pecado, restaurar en ellos la imagen de Dios, quebrantar todas las barreras erigidas por el orgullo y el prejuicio, y unir a todos los que creen en el Señor en un cuerpo, la iglesia, de la cual él es la cabeza. El único dominio en la iglesia es el dominio de Cristo. Ella niega enfáticamente que Cristo haya confiado el dominio a Pedro o a alguno de los demás discípulos.

> En vez de nombrar a uno como su cabeza, Cristo dijo de los discípulos: "No queráis ser llamados Rabbí"; "ni seáis llamados maestros; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo". Mateo 23:8, 10. "Cristo es la cabeza de todo varón". Dios, quien puso todas las cosas bajo los pies del Salvador, "lo dio por cabeza sobre todas las cosas a la iglesia, la cual es su cuerpo, la plenitud de Aquel que hinche todas las cosas en todos". 1 Corintios 11:3; Efesios 1:22-23. La iglesia está edificada sobre Cristo como su fundamento; ha de obedecer a Cristo como su cabeza. No debe depender del hombre, ni ser regida por el hombre.[60]

Elena de White nunca cita lenguaje bíblico de "dominio" [inglés, "headship"] para referirse al liderazgo humano en la iglesia; tampoco hay evidencia alguna en sus escritos de que ella se refiriera a los pastores ordenados en términos de dominio [headship]. En tanto que ella defiende la enseñanza bíblica del esposo como cabeza de la esposa, si realmente sigue a Cristo como su ejemplo, ella no dice nada de un dominio masculino comparable en la iglesia, excepto que Cristo es la cabeza de la iglesia. Por lo tanto, debemos cuestionar cualquier argumento que reclama que las mujeres deberían ser excluidas del ministerio sobre la base de un así llamado principio de dominio [headship].

En forma similar, en tanto que Elena de White apoya la amonestación de Pablo en Colosenses 3:18: "Casadas, estad sujetas a vuestros propios maridos", con énfasis en la calificación adicional "como conviene en el Señor", ella nunca hace una extrapolación de esto para decir que en la iglesia todas las mujeres deben someterse al liderazgo masculino. Lo que Elena de White sí recalca es que todos los verdaderos cristianos, tanto hombres como mujeres, se someterán a Cristo como Señor y cabeza de la iglesia. "La mansedumbre y la humildad caracterizarán a todos los que son obedientes a la ley de Dios, todos los que lleven el yugo de Cristo con sumisión... Al aprender la mansedumbre y humildad de Cristo, someteremos todo nuestro ser a su control".[61] Como ser humano, Cristo se sometió completamente a la voluntad de su Padre. Espera lo mismo de sus seguidores. "Cristo enseñó que toda verdadera bondad y grandeza de carácter, toda paz y gozo en el alma, debe ser el resultado de una perfecta y entera sumisión a la voluntad del Padre, que es la más elevada ley del deber".[62]

La única otra sumisión que es obligatoria para todos los cristianos, tanto hombres como mujeres, es la sumisión al juicio de la iglesia unida. Elena de White expresa su preocupación de que "muchos no se dan cuenta del carácter sagrado de la relación con la iglesia, y les cuesta someterse a la restricción y disciplina"; "exaltan su propio juicio por encima del de la iglesia unida" y no les importa "estimular un espíritu de oposición a su voz".[63] En tanto que no se requiere que los miembros renuncien a su individualidad, "Dios quiere que su pueblo sea disciplinado y que obre con armonía". Para lograr este ideal, "el corazón carnal debe ser subyugado y transformado". Como base para sus declaraciones, Elena de White cita 1 Pedro 5:5; Filipenses 2:1-5 y Efesios 5:21.[64]

Con toda claridad, Elena de White, en armonía con la Biblia, desconoce la sumisión en la iglesia sobre la base de raza, nacionalidad, riqueza, educación o género. Por el contrario, en un significativo artículo titulado "No hay castas en Cristo", recalca la igualdad de todos los creyentes. "Somos uno en Cristo... El Calvario para siempre pone fin a las separaciones hechas por los seres humanos entre clases y razas... Todos los que sean hallados dignos de ser contados como miembros de la familia de Dios en el cielo, se reconocerán mutuamente como hijos e hijas de Dios".[65] Dice más:

> El secreto de la unidad se halla en la igualdad de los creyentes en Cristo. La razón de toda división, discordia y diferencia se halla en la separación de Cristo. Cristo es el centro hacia el cual todos debieran ser atraídos, pues mientras más nos acercamos al centro, más estrechamente nos uniremos en sentimientos, simpatía, amor, crecimiento en el carácter e imagen de Jesús. En Dios no hay acepción de personas.[66]

Más de cien veces se citan en los escritos publicados de Elena de White las palabras de Jesús en Mateo 23:8, "todos vosotros sois hermanos". Aunque algún lector de fines del siglo veinte pueda considerar esto una expresión de machismo, Elena de White ciertamente no lo pensaba así. Ella interpretaba que estas palabras incluían a hombres y mujeres, hermanos y hermanas en Cristo. Ella

escribió: "'Todos vosotros sois hermanos' será el modo de sentir de cada hijo de la fe. Cuando los seguidores de Cristo sean uno con él, no habrá ni primero ni último, no habrá a quienes se preste menos atención o se les dé menos importancia... Todos serán igualmente uno en Cristo".[67]

Esta igualdad de todos los seguidores de Cristo debería manifestarse en el respeto y amor mutuos entre los creyentes y en un reconocimiento de los talentos que Dios ha dado a todos, tanto hombres como mujeres. Elena de White reconoció que el papel principal de muchas mujeres sería el de esposa y madre, que ella estimaba como de suprema importancia. Pero ella también vio el talento de mujeres usadas por Dios en la iglesia y en el evangelismo. Este tema es tratado ampliamente en los capítulos de Jerry Moon y Denis Fortin en este libro.

Conclusión

De acuerdo con Elena de White, Cristo vino a restaurar aquello que se había perdido. Vino a restaurar la imagen de Dios en los hombres y las mujeres. Vino a restaurar la igualdad y el compañerismo original en la relación matrimonial. Pero más allá de eso, Cristo trajo a la existencia su iglesia, para que por medio de ella pudiera revelar al mundo el espíritu y los principios de su reino. En la iglesia todos los creyentes son iguales en Cristo. No hay primero ni último, más alto o más bajo, no hay dominio masculino ni sumisión femenina. La única cabeza es Cristo, la única sumisión, la completa sumisión de cada creyente a Cristo y, dentro de los límites de la conciencia, al juicio de la iglesia unida.

Podemos decir con toda seguridad que Elena de White deseaba que las mujeres permanecieran como iguales, lado a lado con los hombres en la causa de Cristo. Pero también reconoció que la igualdad en Cristo sólo puede realizarse en el Espíritu de Cristo, nunca en el espíritu de este mundo. La verdadera igualdad y la verdadera independencia sólo pueden encontrarse en la completa sumisión a Cristo como la cabeza de la iglesia y como Señor de la individualidad de cada mujer y hombre.

Referencias

1. Elena G. de White, *Patriarcas y profetas*, 26-27.

2. La expresión "santa pareja" usada para designar a los dos primeros seres humanos ocurre más de cien veces en los escritos publicados de Elena G. de White.

3. White, *Patriarcas y profetas*, 27.

4. Elena G. de White, *Joyas de los testimonios,* 1:413.

5. Elena G. de White, *La educación*, 20.

6. White, *Patriarcas y profetas,* 29.

7. Elena G. de White, *Consejos para maestros, padres y alumnos*, 29.

8. White, *Patriarcas y profetas*, 27.

9. White, *Joyas de los testimonios*, 1:413.

10. Elena G. de White, "Adán coronado rey en el Edén", *Comentario bíblico adventista* 1:1096.

11. White, *Patriarcas y profetas*, 32.

12. Elena G. de White, *Testimonies for the Church*, 6:236.

13. White, *Patriarcas y profetas*, 30.

14. Elena G. de White, "The First Temptation", *Youth's Instructor,* 1º de julio de 1897.

15. White, *Patriarcas y profetas*, 43.

16. White, *Joyas de los testimonios*, 1:413.

17. White, *Patriarcas y profetas*, 42.

18. Ibid.; cf. White, *Joyas de los testimonios*, 1:413-414.

19. Elena G. de White, *Manuscript Releases*, 21:214.

20. Ibid., 21:213.

21. Ibid., 21:214.

22. Elena G. de White, Manuscrito 29, 1911; *Comentario bíblico adventista,* 3: 1157.

23. Manuscrito 39, 1910.

24. Elena G. de White, "Defeat of Sisera", *Signs of the Times*, 16 de junio de 1881.

25. Elena G. de White, *El ministerio de la bondad*, 165. Véase el capítulo de Jo Ann Davidson en este libro.

26. White, *La educación*, 121.

27. White, *Patriarcas y profetas*, 645-646.

28. Elena G. de White, "The Mutual Obligations of Husband and Wife", *RH,* 10 de diciembre de 1908.

29. Elena G. de White, "The Marriage at Cana", *Spirit of Prophecy,* 2:98-115); "En las bodas de Caná", *El Deseado de todas las gentes*, 144-153; "Marriage, and Christ's First Miracle", Manuscrito 16, 1899, 1-11; *Manuscript Releases,* 10:197-203; "The Marriage in Cana of Galilee", *Signs of the Times*, 30 de agosto y 6 de septiembre de 1899.

30. White, *Manuscript Releases*, 10:198, 203.

31. White, *Testimonies for the Church*, 3:565.

32. Elena G. de White, "Obedience and Its Reward", *Signs of the Times*, 8 de septiembre de 1887.

33. White, *El Deseado de todas las gentes*, 160, 166.

34. Elena G. de White, *El hogar adventista*, 183.

35. Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles*, 196; cf. 17.

36. Elena G. de White, "This Do, and Thou Shalt Live", *RH*, 24 de diciembre de 1908.

37. Elena G. de White, "Grace and Faith the Gifts of God", *RH*, 24 de diciembre de 1908.

38. White, *El Deseado de todas las gentes*, 470.

39. White, *Testimonies for the Church*, 9:218.

40. White, *El Deseado de todas las gentes*, 470.

41. White, *Los hechos de los apóstoles*, 379.

42. Elena G. de White, *El discurso maestro de Jesucristo*, 57.

43. White, *Manuscript Releases,* 21:216.

44. Ibid., 21:215.

45. White, *El hogar adventista*, 100-101.

46. Ibid., 101.

47. Elena G. de White, "This Do, and Thou Shalt Live," *RH*, 17 de octubre de 1899.

48. Elena G. de White, "The Bible to be Understood by All", *Signs of the Times*, 20 de agosto de 1894.

49. White, *El hogar adventista*, 206; White, *Christian Temperance and Bible Hygiene*, 77; White, *Fundamentals of Christian Education,* 141.

50. Elena G. de White, "The Mother's Work", *Signs of the Times*, 13 de septiembre de 1877.

51. Elena G. de White, "The Importance of Early Training", *Health Reformer*, 1º de junio de 1877; *El hogar adventista*, 206.

52. Elena G. de White, *El ministerio de curación*, 303; *El hogar adventista*, 188.

53. White, *Testimonies for the Church*, 4:255.

54. White, *Manuscript Releases*, 8:429.

55. White, *Manuscript Releases*, 21:214.

56. Elena G. de White, *El evangelismo,* 341.

57. White, *Joyas de los testimonios,* 1:413.

58. White, *El ministerio de curación,* 279.

59. White, *Manuscript Releases*, 10:71.

60. White, *El Deseado de todas las gentes*, 382; cf. *Los hechos de los apóstoles*, 160-161.

61. Elena G. de White, "Take My Yoke Upon You", *Signs of the Times*, 22 de julio de 1897.

62. Elena G. de White, "Christ's Followers the Light of the World", *Signs of the Times*, 8 de enero de 1880.

63. Elena G. de White, "Unity of the Church", *RH*, 19 de febrero de 1880; *Joyas de los testimonios*, 1:445-446.

64. White, *Joyas de los testimonios*, 1:343-344.

65. Elena G. de White, “No Caste in Christ”, *RH*, 22 de diciembre de 1891; *Mensajes selectos,* 1:302-303.

66. White, *Mensajes selectos,* 1:304.

67. Elena G. de White, “No hay primero ni último en Cristo”, *Comentario bíblico adventista*, 5:1073.

CAPÍTULO 14

¿CÓMO HACE UNA MUJER PARA PROFETIZAR Y CALLAR AL MISMO TIEMPO?

W. LARRY RICHARDS

Las declaraciones de Pablo en 1 Corintios 11:2-16 y 14:33-35, que trazan pautas y requisitos para la participación de las mujeres en el culto público, continúan siendo fuente de controversia. Algunos eruditos hasta han sugerido que Pablo se contradice al aprobar la participación de las mujeres en el culto en 1 Corintios 11 (orando y profetizando con la cabeza cubierta), en tanto que les ordena callar en 1 Corintios 14.

En realidad, parece haber dos puntos de vista sobre el rol de las mujeres en los escritos de Pablo: un punto de vista es el de la *subordinación*; y el otro, el de la *igualdad*.[1] La pregunta natural es: ¿Están en conflicto estos dos puntos de vista? La pregunta debe ser contestada desde la perspectiva de los cristianos del primer siglo como también de los cristianos de hoy.

Desde la década de 1960, muchos eruditos del Nuevo Testamento han tratado de resolver las aparentes discrepancias en el razonamiento de Pablo. Posiblemente a causa de una intensificación de la sensibilidad hacia las preocupaciones femeninas, se ha propuesto una amplia variedad de soluciones,[2] incluyendo la opinión de que ya sea 1 Corintios 11:2-16 ó 1 Corintios 14:34-35, o ambos, son interpolaciones: es decir, no son genuinas declaraciones paulinas.[3] En este capítulo, ambos pasajes se consideran de la pluma de Pablo.

Al reconocer la existencia de opiniones que *parecen* ser diferentes, los estudiosos del Nuevo Testamento generalmente han tomado una de dos posiciones. La primera posición, la interpretación tradicional, sostiene que aunque puede haber algo de tensión, *no hay conflicto* entre los pasajes, tanto para el primer siglo como para cualquier período posterior. La segunda interpretación, más reciente, sostiene que *hay conflicto* en los pasajes del Nuevo Testamento. Los cristianos del primer siglo pueden o no haber reconocido un conflicto, pero muchos cristianos que viven en nuestro tiempo ven un conflicto y, por lo tanto, buscan una solución.

La interpretación tradicional sostiene que la iglesia cristiana primitiva adoptó del judaísmo el concepto de la subordinación de la mujer dentro de la sociedad, mientras que al mismo tiempo puso en marcha una nueva doctrina propia, que "en Cristo" todas las personas son iguales.[4] Así los dos campos separados, el *social* (que requiere subordinación) y el *religioso* (que propone la igualdad), no entran en conflicto.

Una interpretación más reciente es la de Krister Stendahl, en su libro *The Bible and the Role of Women: A Case Study in Hermeneutics* [La Biblia y el papel de la mujer: Un estudio de caso en hermenéutica],[5] publicado en 1966, que difería del punto de vista tradicional al sostener que los dos campos (el *social* y el *religioso*) en realidad están en conflicto. Stendahl argüía que la posición teológica que emerge dentro del cristianismo, afirmada en sus términos más claros en Gálatas 3:28,

crea una tensión con los pasajes del Nuevo Testamento que señalan la subordinación de la mujer.[6] Creyendo que este conflicto puede resolverse, Stendahl pregunta: "¿Contiene el Nuevo Testamento elementos, vislumbres que señalan más allá y hasta se oponen a la opinión y a la práctica prevaleciente en la iglesia del Nuevo Testamento?"[7] Contesta entonces afirmativamente. Su argumento se resume en este comentario: "Nuestro punto de vista es que estos tres pares [judío y griego, libre y esclavo, varón y mujer] tienen el mismo potencial para ser implementados en la vida y estructura de la iglesia, y que no podemos deshacernos del tercero confinándolo al reino de *coram Deo* [delante de Dios]".[8]

En este capítulo haré un examen de los dos pasajes separadamente, mostrando que no están en contradicción, y entonces presentaré conclusiones en cuanto a su significado para la iglesia hoy.

1 Corintios 11:2-17

En este pasaje Pablo aborda el problema de las mujeres corintias que asistían a los servicios de culto vestidas en forma no convencional:[9] esto es, con sus cabezas descubiertas.[10] Unos dos mil años más tarde su preocupación puede parecer un poco peculiar y tal vez aun ilógica. Por ejemplo, ¿se ha preguntado alguna vez por qué, por un lado, la mayoría de los cristianos considera señal de reverencia que un hombre se quite el sombrero o la gorra durante la oración, mientras que, por otro lado, dentro del judaísmo (del cual surgió el cristianismo), exactamente la misma acción se considera señal de irreverencia?[11] Cuando llevo a mis estudiantes a visitar el Muro Occidental en la Vieja Jerusalén un viernes de tarde, donde los devotos judíos están celebrando el comienzo del sábado, les recuerdo de antemano que los hombres, no las mujeres, deben cubrirse la cabeza antes de entrar al área cerca del Muro, todo lo opuesto a nuestras costumbres hoy.

Lo importante es que primero debemos entender los consejos de Pablo en su marco original, no en el nuestro. Cualquier intento de entender este pasaje requiere que primero sepamos lo que sucedía en Corinto en la primera mitad de la década del 50 d.C.[12] ¿Cuál era la situación que abrió la puerta para esta alteración de la tradición en relación al atavío apropiado para las mujeres en el culto público?

El escenario en Corinto

No es posible proporcionar un cuadro completo del telón de fondo de esta carta,[13] pero una interpretación correcta requiere una comprensión de la razón por la cual Pablo escribió sus consejos, no sólo los dos pasajes en consideración (1 Corintios 11 y 14), sino toda la carta.[14] El marco histórico se centra en los falsos apóstoles que trajeron a Corinto sus enseñanzas heréticas. La herejía que se introdujo estaba basada en la creencia de que el "conocimiento" era la base de la salvación, no la gracia y el amor de Dios centrado en la Cruz. La herejía llamada gnosticismo no se desarrolló plenamente hasta el segundo siglo d.C. Los eruditos hoy se refieren al pensamiento gnóstico del primer siglo como "gnosticismo incipiente" o "protognosticismo", pero por razones de brevedad y simplicidad, nos referiremos a la herejía de Corinto simplemente como gnosticismo, con el entendimiento de que el nombre es en cierto grado anacrónico.

Aunque no todos los eruditos aceptan que los opositores de Pablo en Corinto eran gnósticos,[15] los eruditos que tienen reservas continúan perplejos ante las dos cartas a los Corintios que describen sucesos claramente comprendidos en el contexto del gnosticismo.[16] Cuando se estudian las dos cartas juntas, la evidencia, en mi opinión, es abrumadora.[17] En todo caso, para este

artículo, el lector debería entender que los términos "gnóstico" y "gnosticismo" se refieren a un sistema de herejía en desarrollo, no uno que ya estaba maduro.

El "conocimiento" (la palabra griega es *gnōsis,* de la cual proviene "gnosticismo") que traía la salvación a los gnósticos era la idea de que un gnóstico era parte de lo divino, una persona que era espiritual desde la eternidad. Más aún, todo lo que estaba conectado con el mundo material (lo opuesto al mundo del espíritu) se consideraba malo.

Las inferencias de este concepto de "lo espiritual contra lo físico" son importantes para entender ambos pasajes considerados en este artículo. Los gnósticos creían lo siguiente:

1. La creación del hombre y la mujer, un aspecto bueno y natural de la creación del buen Dios, de acuerdo con el registro del Génesis (1:27, 31),[18] era, para los gnósticos, el resultado de un desarrollo inferior dentro del cosmos.

2. Por lo tanto, el ser físico no tenía valor; y más, la naturaleza física en realidad impedía al gnóstico realizar su verdadera identidad espiritual (inmortal).

3. Deberían ignorarse las distinciones de sexo, porque varón y hembra pertenecen al mundo de lo "caído".

4. La mujer gnóstica no era nada diferente del hombre gnóstico: ambos tenían la misma chispa divina.

En la mayoría de los sistemas gnósticos cristianos, el Dios del Antiguo Testamento era en realidad el dios del mal, responsable de la existencia de todo lo malo. Una razón por la cual era "malo", era que él creó la materia: el mundo material, incluyendo los seres humanos (Gn 1:27). Para el gnóstico, el plan de la Creación en Génesis era defectuoso, no sólo porque incluía la creación de la materia, sino también porque tenía el propósito de producir más vida física (materia) por medio de la unión del varón y la mujer (Gn 1:28).

Esta comprensión gnóstica de la realidad (por ejemplo, sólo lo espiritual o los aspectos espirituales son importantes) tuvo su influencia sobre algunas mujeres dentro de la congregación corintia para poner en tela de juicio las costumbres convencionales en cuanto a la adoración. De acuerdo con los gnósticos, una mujer que usaba un velo o tenía su cabello largo, estaba reconociendo una distinción teológica que los gnósticos deseaban negar;[19] por lo tanto les resultaba fácil hacer a un lado tradiciones que según creían fomentaban posiciones "ignorantes" acerca de varón y mujer. Para ellos, el respeto que se mostraba a los ángeles (v. 10), al seguir las prácticas convencionales, era pura tontería. Las mujeres y los hombres gnósticos no sólo se consideraban a sí mismos iguales o superiores a los ángeles, sino que los "cristianos gnósticos" en Corinto se comportaban de un modo tan audaz que Pablo les preguntó si pensaban que eran más fuertes que el Señor (1 Co 10:22).

No es claro precisamente cuán desarrollado se encontraba el pensamiento gnóstico en Corinto, pero los problemas en la iglesia corintia reflejan, por lo menos en parte, las actitudes gnósticas a las que nos hemos referido. Por lo tanto, es importante darse cuenta que el tema de este pasaje es una preocupación sobre el comportamiento apropiado en el culto público, en tanto que este comportamiento tergiversaba una interpretación cristiana básica de la creación y la redención. Pablo no está encarando de ningún modo las cuestiones de las relaciones entre hombres y mujeres, mucho menos como se aplican tan a menudo en nuestros días. Tampoco estaba hablando en pro o en contra del ministerio de la mujer ni mucho menos de su ordenación.

En el tiempo de Pablo, entre los griegos y romanos, tanto los hombres como las mujeres permanecían con la cabeza descubierta en la oración pública. En el judaísmo y el cristianismo primitivo, era costumbre que las mujeres se velaran la cabeza en el culto público.[20] Esto se hacía por respeto a los ángeles quienes estaban presentes en los cultos (v. 10). Algunas mujeres estaban

dejando de lado esta tradición establecida. Una parte importante del trasfondo en Corinto es la "cubierta" o "velo". Esto se ha interpretado de diferentes maneras: (a) la cubierta es simplemente la cubierta natural, el cabello de la mujer; (b) se incluyen dos cubiertas: el cabello de la mujer y un velo; uno de los cuales requiere Pablo;[21] y (c) el uso de un sombrero llenaría los requisitos de Pablo hoy en día.

Tres líneas posibles de interpretación

Antes de detenernos a observar la respuesta de seis puntos que da Pablo a la osada e innovadora práctica introducida en los cultos en Corinto,[22] mencionaremos primero las tres formas principales como se ha interpretado 1 Co 11:2-16.

1. La instrucción debe tomarse literalmente y es obligatoria para todas las edades y culturas. Esta opinión sostiene que el consejo de Pablo no es temporal ni de naturaleza meramente cultural. Como Pablo se ha referido al orden de la creación en los vv. 7-9, su consejo no está restringido a su tiempo. Así, en todas las épocas, las mujeres deberían cubrirse la cabeza en el culto público para mostrar su posición característica frente a los hombres.

2. La instrucción contiene principios para todas las edades y culturas. Esta opinión sostiene que ya no se requiere el uso del velo en nuestros tiempos. Por otro lado, el principio en el pasaje requiere que las esposas siempre muestren respeto por sus esposos al someterse a su autoridad, así como el hombre se somete a la autoridad de Cristo.

3. La instrucción se relaciona con la cultura de Pablo y trata sólo parcialmente con principios. Esta opinión sostiene que el consejo de Pablo refleja los puntos de vista sociales de ese tiempo, que son de naturaleza cultural, y por lo tanto, con una sola excepción clave, se aplican sólo a la iglesia de Corinto. Otros pasajes del Nuevo Testamento hablan de los principios de la relación matrimonial. El principio que debe tomarse de este pasaje (la "excepción clave") se encuentra en los vv. 11-12, donde Pablo enfatiza la igualdad y dependencia mutua entre hombres y mujeres que están "en el Señor". Este énfasis coincide con los consejos de Pablo en 1 Corintios 7, donde todo lo que dice acerca de una mujer, también lo dice acerca del hombre.[23]

El argumento de seis puntos de Pablo (vv. 2-16)

Pablo establece seis puntos en su argumento contra la nueva e inaceptable práctica en Corinto. Cada uno está relacionado con el decoro a la luz de la tradición, las costumbres, el respeto, la naturaleza y el sentido común. El velo en sí no era el asunto principal para Pablo. La manifestación que se hacía al *no usar* el velo era importante, porque esa acción simbolizaba la teología falsa acerca de la naturaleza de la humanidad y el lugar de la Cruz.

1. La importancia de la tradición (vv. 2 y 16). Pablo comienza y termina su argumento contra la nueva práctica con una apelación a las tradiciones de todas las iglesias. La primera referencia está en la expresión "retenéis las instrucciones" (v. 2). Pablo utiliza una palabra que es un término técnico para algo que es entregado por mano de una persona a otra (generalmente traducida como "tradición"). Lo que se entrega puede ser malo (véase Mt 15:2-6), aun contrario a la voluntad de Dios (véase Mc 7:8), o puede ser completamente bueno, como en este pasaje.[24] En su apelación final a los corintios sobre este tema, Pablo escribió: "Nosotros no tenemos tal costumbre, ni las iglesias de Dios" (v. 16). Como en la sección anterior, Pablo quería que todo se hiciera para la gloria de Dios (10:31).

2. La importancia de la jerarquía (vv. 3 y 7-9). El versículo 3 y los versículos 7-9 pueden combinarse, porque en ambos lugares Pablo aborda el lugar de la jerarquía. "Cristo es la cabeza de todo varón (*anēr*), y el varón (*anēr*) es la cabeza de la mujer,[25] y Dios la cabeza de Cristo" (v. 3). Algunos eruditos del Nuevo Testamento han argumentado que la palabra "cabeza" (*kefalē*) debería entenderse como "fuente" (como en "fuente de un río").[26] Usando este significado, Robin Scroggs llega a la siguiente traducción del v. 3:[27]

Quiero que sepan que
La fuente de todo hombre es Cristo,
La fuente de la mujer es el hombre, [esto es, la mujer vino de la costilla de Adán]
La fuente de Cristo es Dios.

Aunque pueda resultar atractivo el significado de "fuente" para la palabra griega *kefalē*, debemos atenernos a los pasajes escritos por Pablo mismo para encontrar la definición de *kefalē*. En otras partes de los escritos de Pablo, él usa el término con el sentido de autoridad, no de fuente (véase Ef 1:21-22, 5:22-23 y Col 1:18); y ésa es probablemente su intención aquí.[28]

Pablo da una secuencia de rango: una cabeza y un sujeto que reconoce la superioridad de esa cabeza. El quiere mostrar que la violación de las prácticas socialmente aceptadas, de parte de una mujer que desea desafiar las distinciones de género, son inaceptables para un cristiano.[29] En este punto entonces, Pablo aborda el tema de cubrirse la cabeza en el culto público.

Dada la situación en Corinto, es claro que Pablo deseaba enfatizar el orden de autoridad y administración en la disposición divina de las cosas (el hombre está bajo la autoridad de Cristo, Cristo está bajo la autoridad de Dios, así también la mujer está bajo la autoridad de su esposo). Por eso la mujer corintia no debería tratar de mostrar su autoridad al llevar la cabeza descubierta, particularmente cuando esta "muestra de autoridad" representaba una instancia herética.

Es importante notar que en el contexto de 1 Corintios 11, la esposa (*gunē*) está bajo la autoridad de su propio marido (*anēr*). No se hace ninguna mención de la subordinación de ella a ningún otro hombre. Pablo nunca, ni aquí ni en ninguna otra parte, extiende la subordinación de una esposa a su marido dentro del círculo familiar a una subordinación general de las mujeres a la autoridad de los hombres, en la iglesia o en la sociedad.[30]

También es crucial que tengamos presente que Pablo hace esta argumentación, *no para aplastar a la mujer, sino para contrarrestar la posición gnóstica.* De hecho, se podría argumentar desde un punto de vista lógico, que ya que la creación de la mujer es el acto final de la Creación, su creación es la corona y el clímax de toda la Creación.[31]

3. La cuestión del honor (vv. 4-6). Cuando Pablo escribe que "todo varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta,[32] afrenta su cabeza" (v. 4), usa la palabra "cabeza" en dos formas. El primer uso de "cabeza" en este versículo se refiere a la cabeza física del hombre; el segundo uso probablemente se refiere a su cabeza espiritual (Cristo). Cuando un hombre oraba o profetizaba con su cabeza (su propia cabeza física) cubierta, revelaba deshonor hacia Cristo (su cabeza espiritual).

Al mismo tiempo, Pablo declara que una mujer que ora o profetiza[33] en el culto público con su cabeza descubierta (ya sea con cabello corto o sin velo), deshonra su cabeza,[34] hasta tal grado que es lo mismo que se rape la cabeza (v. 5). Y ya que es vergonzoso que una mujer se rape la cabeza, debería tenerla cubierta en forma apropiada (ya sea con cabello largo o con un velo, v. 6). Cuando una mujer aparecía en un culto público con su cabeza descubierta (ya sea por su cabello corto o por no usar un velo), enviaba un mensaje que decía una de tres cosas: (1) Era una persona de moral baja

y promiscuidad sexual; (2) había sido deshonrada públicamente por algún acto vergonzoso; o (3) estaba haciendo alarde abiertamente de su independencia (en este caso, para apoyar una interpretación herética de la existencia humana). La información que tenemos acerca de las condiciones en Corinto en el tiempo cuando Pablo escribía sus cartas apunta a la tercera opción. Sin embargo, es importante tener el cuadro total para entender el significado vinculado a la tradición.

4. "Por causa de los ángeles" (v. 10). Esta razón ha sido el centro de toda clase de debates. El debate ha girado en torno de dos partes del versículo. Primero, ¿quiénes son los ángeles? Segundo, ¿qué significa "señal de autoridad sobre su cabeza? Primero trataremos la cuestión de la identidad de los ángeles.

Algunos han argumentado que Pablo creía que el velo protegería a las mujeres de los ángeles malos (como a los que se refiere Gn 6:2, 4, que algunos intérpretes creen que cohabitaron con mujeres). Mucho mejor sería entender que éstos son ángeles *santos*, quienes ellos mismos velan sus rostros en la presencia de Dios (véase Is 6:2). Más aún, desde el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto en Qumrán, tenemos información específica acerca de los muy conservadores esenios, un grupo judío que salió al desierto a "preparar el camino para el Señor". Sabemos ahora que los adoradores en Qumrán creían que ángeles santos asistían a sus cultos, y que era vital mostrar respeto por ellos; tanto es así que personas con defectos físicos de cualquier clase no podían asistir a la asamblea sagrada.[35] Otra razón para creer que los "ángeles" a los cuales se refiere aquí son ángeles santos, es que otros pasajes del Nuevo Testamento indican que los ángeles están interesados en la salvación del cristiano (véase 1 Ti 5:21 y especialmente 1 P 1:10-12).

La segunda pregunta acerca del significado de "señal de autoridad sobre su cabeza" es más difícil. En el griego, el texto dice literalmente, "por lo tanto, una mujer debería tener autoridad sobre su cabeza, por causa de los ángeles". De ninguna manera habla de mujer "bajo autoridad". La pregunta es: ¿Cómo tiene una mujer "autoridad" sobre su cabeza por el uso de un velo[36] (o por llevar el cabello largo)? Esto es de particular importancia si la frase "por causa de los ángeles" se refiere a tener respeto por los ángeles santos.

En otras partes de 1 Corintios, la palabra griega que se traduce como autoridad, *exousia*, significa el derecho o libertad de actuar (véase 7:37; 8:9; 9:4, 5, 6, 12, 18; véase también Ro 9:21 y Ap 22:14). Sin duda, éste es el significado de la palabra aquí.[37] ¿Cómo afecta a este versículo este uso? El significado más natural sería que una mujer tiene "autoridad", es decir la libertad de actuar o de adorar, simplemente al seguir el decoro apropiado y las prácticas convencionales. Si ella se niega descaradamente a seguir la costumbre aceptada, la cual en sí misma muestra respeto por los ángeles, ella pierde la misma autoridad que trata de reclamar para sí misma. La conclusión de Pablo es que las mujeres tenían autoridad para adorar al tener la cabeza cubierta apropiadamente, pero que por la acción rebelde de dejar de lado la costumbre, las mujeres corintias perdían ese derecho, esa autoridad. Como hemos señalado, la "tradición" no era importante para los adoradores de pensamiento gnóstico.

5. Igualdad y mutualidad de hombre y mujer (vv. 11-12). En la argumentación de seis puntos de Pablo contra el pensamiento y la práctica corriente en Corinto, hay dos versículos que sin duda abordan el tema del sexo en términos que trascienden el tiempo y la cultura, los vv. 11 y 12. "Pero en el Señor, *ni el varón es sin la mujer, ni la mujer sin el varón*; porque así como la mujer procede del varón, también el varón nace de la mujer; pero todo procede de Dios". El hombre y la mujer son iguales y dependen el uno del otro. La frase clave para Pablo es "en el Señor" (v. 11). Aquí Pablo encuentra la solución para todos los problemas y presenta una medida correctiva para cualquiera que usara su argumento para apoyar la desigualdad entre la mujer y el hombre. De ese

modo, incluso cuando Pablo ataca la teología de los gnósticos, todavía mantiene el principio dominante dentro del cristianismo, la igualdad "en Cristo".

6. Apelación al sentido común (vv. 13-15). Justamente antes de completar la discusión al hacer su segunda apelación a la tradición, Pablo agrega un argumento final. Esta vez apela a los corintios a mantener las distinciones de género sobre la base de lo que uno entiende acerca de lo que es natural y que está en armonía con el sentido común. "Juzgad por vosotros mismos –dice Pablo. Entonces pregunta: "¿Es apropiado?" Los corintios deberían reconocer que las mujeres no deben orar con sus cabezas descubiertas como lo hacen los hombres. ¿Por qué? Es obvio que los hombres con cabello corto se distinguen de las mujeres con cabello largo. Seguramente estarán de acuerdo, escribe Pablo, que un hombre que tiene el cabello largo es deshonrado, y una mujer con cabello largo lo tiene para su gloria (vv. 14-15).

Queriendo que los corintios fueran conscientes de cómo verían otros sus acciones como "apropiadas" (esta misma palabra se usa en Ro 2:14), Pablo refuerza su argumento con una apelación a la naturaleza misma: ¡la naturaleza nos enseña lo que es apropiado y lo que es inapropiado! El sentido natural de propiedad de cada uno, aparte de la costumbre, debería resolver el problema.[38]

El argumento decisivo (v. 16)

Usando una palabra que se encuentra sólo aquí en el Nuevo Testamento, Pablo concluye que si alguno quiere ser "contencioso" –es decir, que le guste la contienda–, tal persona, en lenguaje actual, no tiene suerte: "¡Ninguna iglesia lo hace de esta manera, y tampoco nosotros en Corinto!" Pablo concluye así una discusión que puede no haber sido persuasiva para todos sus lectores. De hecho, termina en un tono que puede no caerle bien a quienes consideran que el argumento de "todos lo hacen así" tiene una lógica defectuosa. Sin duda, como persona inteligente y educada, Pablo estaría de acuerdo con una respuesta tal. Pero para él, hacer lo que consideraba lo mejor para la comunidad cristiana podía no siempre depender de la lógica pura.

Aparte de la fuerza o debilidad de cualquiera de los seis argumentos que ha presentado Pablo, y sin tomar en cuenta el marco cultural de la antigua Corinto, hay algunas lecciones y principios beneficiosos que podemos extraer de estos versículos.

1. Los hombres y las mujeres son seres humanos iguales (v. 12). En la comunidad cristiana, cada cristiano debe tratar a todos con respeto mutuo.

2. Como seres humanos iguales, los hombres y las mujeres son todavía sexos diferentes con funciones y posiciones especiales.

3. La subordinación de sexo discutida en este pasaje es específicamente la de esposas a sus esposos, no de todas las mujeres a todos los hombres.

4. Como individuos y en el culto corporativo, los cristianos deberían relacionarse unos con otros con una unidad que permita la subordinación a los dirigentes de la iglesia, sin referencia al género o a la noción de superioridad.

5. Dios es un Dios de orden; por lo tanto el culto también debe ser pacífico y ordenado (véase comentarios sobre 1 Corintios 14).

1 Corintios 14:33-35

En el segundo pasaje, 1 Corintios 14:33-35, Pablo declaró que las mujeres deberían guardar silencio en el culto público y estar subordinadas. Se consideran los dos temas.

> Pues Dios no es Dios de confusión, sino de paz. Como en todas las iglesias de los santos, vuestras *mujeres callen en las congregaciones;* porque no les es permitido hablar, sino *que estén 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.

Quienes piensan que Pablo no escribió estas palabras, encuentran fácil descartarlas como un desarrollo posterior del texto. No consideran que este desarrollo sea un proceso siniestro, sino una transcripción de la manera como los dirigentes posteriores de la iglesia trataron de aplicar la Escritura a su propio contexto.[39]

Callen

Antes de examinar las palabras de Pablo en este pasaje, mencionamos dos posturas principales de los que aceptan la autoría paulina sobre el significado del pasaje.

1. Pablo lo dijo: Las mujeres deben callar en la iglesia. De acuerdo con esta interpretación, las mujeres están excluidas de todo liderazgo y de hablar en público en las iglesias.[40] Uno puede concluir: "¡Pablo lo dijo, yo lo creo, y no hay nada más que decir!" Es interesante que las personas inclinadas a sacar sus conclusiones basadas en este razonamiento no siempre son consecuentes en sus aplicaciones. Por ejemplo, Pablo ordena (1) que las mujeres callen, (2) que las mujeres usen un velo en el culto público, y (3) que los esclavos permanezcan en sujeción. Pocos de los que interpretan que este texto excluye a las mujeres del púlpito insisten en que las mujeres en la iglesia deben usar velo. Menos todavía abogan por la sujeción de los esclavos.

2. Pablo lo dijo, pero el contexto es crucial para entender la prohibición. Puesto que Pablo hizo estas declaraciones, este pasaje es auténtico. Sin embargo, tomando en consideración el contexto, la prohibición no es absoluta.[41]

Se les dice a las mujeres que callen, ¿pero que "callen" en relación a qué? El contexto parece favorecer la opinión de que porque la experiencia de hablar en lenguas estaba llevando a la confusión, la participación de las mujeres, especialmente mujeres gnósticas que podían estar ejerciendo sus recientemente descubiertos derechos de un modo diferente de los roles tradicionales de las mujeres en público, contribuía más aún al desorden. Unida a esta posibilidad, si en Corinto se seguía el modelo de la sinagoga (donde se separaban los hombres de las mujeres en el culto público), cualquier intercambio verbal entre los esposos de un lado de la sala y las esposas del otro lado obviamente habría sido perturbador.

En este estudio no podemos detenernos en todos los versículos que cubre el contexto mayor como lo hicimos en 1 Corintios 11, pero sí necesitamos llamar la atención a cuatro puntos fundamentales acerca de 1 Corintios 14.

1. Este capítulo concluye un tema principal –el significado de la espiritualidad–, que comenzó con 1 Corintios 12:1. No se puede separar los tres capítulos en la interpretación.[42]

2. La preocupación principal de Pablo en 1 Corintios 14 es clarificar un serio malentendido con respecto a un *pneumatikos* ("persona espiritual"). Los corintios reclamaban que el uso que hacían de las lenguas era prueba de su espiritualidad. Pablo atacó esta interpretación anteriormente en la carta, particularmente en 1 Corintios 2, 3 y 12. Unido a su preocupación acerca de sus atrevidos reclamos, Pablo ha recalcado que la característica indispensable de un cristiano es su preocupación por los demás. En el capítulo 14 subraya la importancia de que todo lo que se haga en el culto público sea para la "edificación" de la congregación. La palabra usada para "edificación" (verbo o sustantivo) se usa siete veces en este capítulo (vv. 3, 4 [dos veces], 5, 12, 17 y 26); cada vez el

concepto se usa para oponerse al ejercicio de las lenguas en el culto público. La "edificación" de los miembros de iglesia es de primordial importancia para Pablo, no sólo en este capítulo sino en toda la carta (1 Co 3:9; 8:1, 10; y 10:23).

3. Los versículos 33-35 están relacionados con una preocupación crítica *secundaria*, que todas las cosas sean hechas en orden; porque Dios es un Dios de orden, no un Dios de confusión (véase vv. 33, 40).

4. Es natural preguntar por qué las otras dos órdenes de "callar" no han llamado la misma atención que la que se refiere a las mujeres en el v. 34. Cuando las otras órdenes de "callar" se agregan a la orden que las mujeres "callen", podemos ver el objetivo real de Pablo. La palabra griega es exactamente la misma en las tres instancias.

En el primer pasaje, 14:28, Pablo escribió: "Y si no hay intérprete, *calle* en la iglesia, y hable para sí mismo y para Dios". En el segundo pasaje, 14:30, Pablo escribió: "Y si algo le fuere revelado a otro que estuviere sentado, *calle el primero*". El hecho notable en ambos pasajes, es que la persona a quien se le dice que "calle" es de sexo masculino. Y aun cuando se quisiera argumentar que el uso del género masculino en estos versículos es "inclusivo", el punto no afecta. Se les pide a los *hombres* que guarden silencio. Esta sola observación muestra que Pablo no ha señalado sólo a las mujeres para que guarden silencio.

Dada la orientación de las mujeres gnósticas en Corinto, que ya estaban desafiando las prácticas tradicionales del culto, como notamos en relación a 1 Corintios 11, es muy simple entender que éstas eran mujeres que se expresaban de un modo que Pablo consideraba excesivo. Esto era aún más objetable en vista de la confusión general que la experiencia de "hablar en lenguas" ya estaba causando.

Cuando miramos el cuadro completo y mantenemos presentes los otros versículos en los cuales Pablo pide que "callen", es obvio que la orden para que las mujeres "callen" no contradice su instrucción en 1 Corintios 11. Las mujeres pueden realmente participar en el culto público orando y profetizando (siempre que sus cabezas estén cubiertas), y sin embargo ellas, junto con los hombres, deben callar en aquellas instancias cuando se preserva mejor el orden por medio del silencio.

Estén sujetas

En seguida de la orden de callar, Pablo manda que las mujeres "estén sujetas" (v. 34b). Este pasaje y otros que hablan acerca de la subordinación de las mujeres a menudo se sacan de su debido contexto. En primer lugar, el contexto específico es el de subordinación de las mujeres a sus propios maridos, no a los hombres en general. Una confirmación más de que se trata de la relación entre esposos es la mención de una "ley" que ordena la sumisión. Esto parece referirse a Génesis 3:16, donde la sumisión es el resultado de la caída.

El concepto de "subordinación", frecuentemente vinculado a las mujeres, necesita estudiarse a la luz de la interpretación y el uso que le da el mismo Pablo. Y como hemos tratado de establecer, su interpretación puede no coincidir plenamente con la nuestra. Un estudio de la palabra traducida como "sujetas" nos da un discernimiento sorprendente del pensamiento de Pablo. En la siguiente sección, todas las palabras traducidas de la raíz griega, *hupotass*ō "sujetar", están en cursiva, mostrando la variedad de matices del término.

La sumisión es apropiada para todos los cristianos. Los cristianos cuyas mentes están puestas en lo espiritual se *someten* a la ley de Dios, como lo señala Pablo en Romanos 8:7: "Por cuanto los designios de la carne son enemistad contra Dios; porque no se *sujetan* a la ley de Dios,

ni tampoco pueden". Por otra parte, todos, tanto mujeres como hombres, deben *someterse* a las autoridades de gobierno, como queda claro en Romanos 13:1, 5: "Por lo cual es necesario estarle *sujeto*, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia" (véase también Tit 3:1 y 1 P 2:13, donde se presenta instrucción similar, usando la misma palabra griega). En la conclusión de su primera carta a la iglesia en Corinto, Pablo urge a sus lectores a *sujetarse* a los de la familia de Estéfanas y a sus colaboradores en el ministerio. Finalmente, Pablo amonesta a los efesios: "*Someteos* unos a otros en el temor de Dios" (Ef 5:21).

Con frecuencia se olvida la amonestación general a la sumisión mutua (Ef 5:21; véase también Col 3:18 y Tit 2:5) a la par que se recalca la sumisión o subordinación de las esposas en Efesios 5:24. Este tratamiento desequilibrado produce una visión distorsionada de la intención fundamental del verbo *hupotassō*. Para Pablo la sumisión es algo que todos los cristianos deberían practicar.

Quizás uno de los pasajes sobre la esclavitud puede ayudar a comprender la dinámica de la sumisión: "Exhorta a los siervos [esclavos, en el griego] a que se *sujeten* a sus amos, que agraden en todo, que no sean respondones" (Tit 2:9). Este pasaje destaca la necesidad de entender la preocupación de Pablo. La debida actitud, como meollo de su teología de la sumisión, permite los cambios sociales, pero sólo los que se hacen en una actitud no rebelde. Es decir, en el momento apropiado, los esclavos no necesitarían "sujetarse" de la manera como se entendía a mediados del siglo I. La iglesia ya ha hecho este cambio en la aplicación de la enseñanza de Pablo sobre la subordinación. La extensión de la lógica es obvia. No importa el tiempo en el cual vivamos, los cristianos siempre debiéramos tener una disposición sumisa. La gracia puede operar en un ambiente tal.

Aun el espíritu profético debe sujetarse: "Y los espíritus de los profetas están *sujetos* a los profetas" (1 Co 14:32). La sumisión no es sólo hacia Dios y los demás; el individuo debe practicar la sujeción o disciplina propia.

El Señor mismo dejó el ejemplo para los cristianos. Con toda claridad, uno de los pasajes más importantes acerca de la "sumisión" en todo el Nuevo Testamento es la asombrosa declaración teológica de la relación del Hijo con el Padre en 1 Corintios 15:24-28. Aquí Pablo señala que al final del gran conflicto, Cristo se *sujetará* a sí mismo al Padre por toda la eternidad. ¡Qué afirmación extraordinaria para una iglesia que quería exaltarse a sí misma! "Porque todas la cosas las *sujetó* debajo de sus pies. Y cuando dice que todas las cosas han sido *sujetadas* a él, claramente se exceptúa aquel que sujetó a él todas las cosas. Pero luego que todas las cosas le estén sujetas, entonces también el Hijo mismo se *sujetará* al que le *sujetó* a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos" (1 Co 15:27-28).[43] En la discusión de Pablo acerca de la resurrección en 1 Corintios 15, la encarnación no es un evento que ocurrió en un momento en el tiempo; más bien, nuestro Señor voluntariamente se sujetará por toda la eternidad. ¡Qué amor incomparable! Es incomprensible en cualquier sentido de la palabra. No es de extrañar que pasaremos toda la eternidad tratando de captar el pleno significado de nuestra redención.

Cuando uno reflexiona sobre esta majestuosa demostración de amor, es difícil entender cómo nosotros los humanos, los objetos de este amor indescriptible, podamos estar confundidos acerca de nuestra propia importancia. La sumisión seguramente debería ser una actitud que cada cristiano esté dispuesto a asumir en beneficio de los demás. Citar las palabras de Pablo para apoyar la sujeción de otra persona, sea mujer, esclavo, o quien sea, es entender mal el mensaje que Pablo desea transmitir con el verbo *hupotassō*. La sujeción demostrada por el cielo fue completamente altruista: "Cristo se despojó a sí mismo" (para beneficio nuestro, Flp 2:6-7). "Cristo mismo *se sujetará* (para beneficio

nuestro, 1 Co 15:24-28). En ambas declaraciones Pablo usa el ejemplo del cielo para atacar la promoción propia entre los miembros de iglesia, hombres y mujeres. La palabra se refiere claramente a una actitud relacionada a la sumisión propia, no a la que uno debiera insistir que otro tenga.

Conclusiones

Pablo enseñó tanto la subordinación social como la igualdad religiosa. La evidencia más clara de esto se ve en 1 Corintios 11, donde se dan ambas posiciones. Aun cuando no sea para nosotros una conclusión muy atractiva, la verdad es que Pablo no pidió que se hicieran los cambios que hemos buscado en estos tiempos. Las mujeres y *también* los esclavos debían mostrar sumisión mientras permanecieran en sus respectivas relaciones.

Por lo tanto, en el primer siglo, la igualdad "en Cristo" y la subordinación de los esclavos y las mujeres en la sociedad no creaba una tensión para Pablo o sus lectores. La subordinación y la igualdad existían lado a lado, sin ningún sentido de contradicción. Debemos reconocer esto, no importa cuan "injusto" pueda parecernos unos dos mil años más tarde. No hacemos justicia al texto al tratar de encontrar en él algo que no existe, simplemente porque nosotros creemos que debiera estar incluido en la Escritura.

Más aún, los exégetas de nuestro tiempo deben tener presente que el texto no siempre trata directamente nuestras necesidades *específicas*. Nuestras preguntas a menudo son diferentes de las preguntas de la gente de ese tiempo, y es importante que no tratemos de forzar a los pasajes bíblicos a responder preguntas que nunca tuvieron el propósito de contestar. Pablo, mientras argumentaba que las mujeres y los esclavos eran iguales "en Cristo", ya establecía su tesis para cambiar el status de los gentiles; ellos también debían ser considerados iguales "en Cristo".

En respuesta a nuestra pregunta inicial: "¿Cómo hace una mujer para profetizar y callar al mismo tiempo?", contestamos: obviamente, ¡no puede hacerlo! La advertencia de Pablo, que las mujeres callen en 1 Corintios 14, debe entenderse en el contexto del reclamo atrevido de los opositores de Pablo, es decir, que una mujer gnóstica no era diferente de un hombre gnóstico. A fin de combatir este concepto erróneo de las distinciones de género delineadas en la creación del hombre y la mujer (Génesis 1 y 2), Pablo desaprobaba el comportamiento desvergonzado de las mujeres en el culto público, no porque quisiera que callaran en el culto público, sino porque se oponía al comportamiento que representaban una posición teológica herética. Bajo circunstancias ordinarias, una mujer podía orar y profetizar en el culto público (1 Co 11:5). Sin embargo, aun en las circunstancias de 1 Corintios 11, las mujeres debían regirse por las prácticas convencionales y mantener sus cabezas cubiertas (ya sea con un velo o con su cabello natural largo). En este pasaje, no se les permite a las mujeres ignorar las distinciones de sexo de la creación de Dios.

Una vez que ubicamos los comentarios de Pablo en 1 Corintios 11 y 14 dentro del marco histórico de Corinto del primer siglo, y captamos en la medida de lo posible los problemas que Pablo enfrentaba, estamos en mejores condiciones de aplicar sus principios a nuestro tiempo. Como advirtió Elena White: "La Biblia fue dada con propósitos prácticos".[44]

Referencias

1. Los pasajes que señalan la *subordinación* incluyen: para mujeres casadas, Colosenses 3:19, Efesios 5:22-24 y Tito 2:4-5; para mujeres en el culto público, 1 Timoteo 2:11-15 (tema que se trata en el capítulo 15) y los dos pasajes que se consideran en este artículo. Los pasajes que se refieren a la *igualdad* entre hombres y mujeres incluyen: Gálatas 3:28 y 1 Corintios 11:11-12.

2. E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen, unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung* (Zürich: Gotthelf, 1960), 45-46; M. Hooker, "Authority on Her Head: an Examination of 1 Cor. xi:10", *New Testament Studies* 10 (1964): 410-416; dos ensayos de R. Scroggs, "Paul: Chauvinist or Liberationist?" *Christian Century* 89 (1972): 307-309 y "Paul and Eschatological Woman: Revisited", *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972): 532-537; y en la misma revista, E. H. Pagels, "Paul and Women: A Response to Recent Discussion", *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972): 538-549. C. K. Barrett, en su comentario de 1969 sobre 1 Corintios, ofreció fuerte apoyo para la apertura hacia las mujeres (*A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* [New York: Harper & Row, 1969], 153-187, 246-258 y 330-333). Véase también las aclaraciones en la siguiente nota; éstas reflejan el renovado interés en los escritos de Pablo y el movimiento feminista en los Estados Unidos de Norteamérica.

3. En la actualidad se desarrolla un debate sobre el tema. En el artículo que inició el debate actual, William O. Walker Jr., argumentó que 1 Corintios 11:2-16 es una interpolación ("1 Corinthians and Paul's Views Regarding Women", *Journal of Biblical Literature* 94 [1975]: 94-110). Walker escribió: "Mi conclusión, entonces, es que 1 Corintios 11:2-16 es una interpolación, que consiste en tres pasajes originalmente separados y distintos, cada uno de los cuales trata acerca de un tema algo diferente aunque relacionado, y ninguno de los pasajes es auténticamente paulino" (109). En un breve comentario de la serie de comentarios Hermeneia, Hans Conzelmann declaró que "en consecuencia la sección debe ser considerada como una interpolación" (*1 Corinthians* [Filadelfia: Fortress, 1975], 246). El erudito católico J. Murphy-O'Connor defendió eficazmente la paternidad literaria paulina, específicamente en relación al artículo de Walker, en "The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16?", *Journal of Biblical Literature* 95 (1976): 615-621. Aunque aplaudía a Walker por su emprendimiento, Murphy-O'Connor afirmó: "Por lo tanto, ninguna parte del argumento de Walker resiste un análisis profundo, y en consecuencia la hipótesis que 1 Corintios 11:2-16 es una interpolación pos-paulina debe ser rechazada" (621). Lamar Cope ofrece una modificación de la tesis de Walker en "1 Cor. 11:2-16: One Step Further", *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 435-436. En su artículo "On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Cor 11:3-6 and Its Context" (*Catholic Biblical Quarterly* 42 [1980]: 196-215), G. W. Trompf argumenta que durante el tiempo cuando las cartas de Pablo circulaban como un cuerpo, "no sólo sufrieron de aparentes escisiones... sino que *recibieron adjuntos también*" (212, cursiva agregada). Murphy-O'Connor hizo una segunda respuesta, muy persuasiva, en "Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16", *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 482-500. Otro erudito católico, J. P. Meier, también defendió bien la paternidad literaria paulina, contra Walker, en su artículo "On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor. 11:2-16)", *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978): 212-222. En su comentario sobre 1 Corintios, Gordon D. Fee se refirió al "supuesto carácter no-paulino" como "una opinión desesperada" (*The First Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids: Eerdmans, 1987], 492, nota 3). De los dos pasajes, los argumentos más fuertes a favor de una interpolación son para 1 Corintios 14:33b-35.

4. Madeline Boucher ha argumentado que el judaísmo también sostenía la igualdad para las mujeres, dicho en un lenguaje muy parecido al de Gálatas 3:28. Ella reconoce, sin embargo, que los paralelos en la literatura rabínica acarrean problemas de fechas (*Catholic Biblical Quarterly* 31 [1969]: 50-58).

5. Filadelfia: Fortress Press.

6. Ibíd., 32.

7. Ibíd., 34.

8. Ibíd.; la expresión *coram Deo* aquí es la misma que "en Cristo".

9. La expresión "cabeza descubierta" ha sido tema de muchas discusiones. La cuestión básica simplemente es ésta: ¿Estaban las mujeres de Corinto fuera de línea por asistir al culto público sin un "velo" sobre su cabeza, o estaban fuera de línea por cortarse el cabello como lo hacían los hombres? (Véase la nota 36.) Cualquiera de las dos posibilidades está en armonía con la proposición que Pablo quiere establecer: las mujeres no son hombres.

10. El problema en Corinto involucraba tanto a hombres como a mujeres, y como escribió Murphy-O'Connor en su artículo en el *Catholic Biblical Quarterly* de 1980: "Los títulos dados a 1 Cor. 11:2-26 en la mayoría de los comentarios y traducciones refuerzan la convicción ampliamente difundida que el punto en cuestión concernía sólo a las mujeres. Aceptar este consenso inevitablemente tiñe la exégesis del pasaje, hasta el punto que algunos comentadores se niegan a tomar en serio la referencia a los hombres... El problema, por lo tanto, incluye a ambos sexos" (ibíd., 483). Estoy de

acuerdo con esta observación. Sin embargo fueron principalmente las acciones de las mujeres gnósticas, apoyadas por algunos de los hombres, las que revelaron la naturaleza de la herejía corintia.

11. J. W. Roberts discute la historia de cubrirse la cabeza entre los judíos, comenzando con el Antiguo Testamento y continuando hasta el siglo cuarto d.C., cuando el *tallith* o manto de oración se tornó práctica entre los varones judíos ("The Veils in 1 Cor. 11:2-16", *Restoration Quarterly* 3 [1959]: 183).

12. Pablo nos habla de sus oponentes, los "súper apóstoles", en varias referencias de 2 Corintios 11:5 y 12:11; es claro que son adversarios, porque hasta los llama "falsos apóstoles" y "obreros fraudulentos" (2 Co 11:13).

13. Véase W. Larry Richards, "Introducción", *1 Corinthians*, Bible Amplifier Series (Boise, ID: Pacific Press, 1997).

14. Elena G. White indica que *antes de que podamos apreciar el texto para nuestros tiempos*, primero debemos entender el texto en la medida de lo posible como lo entendió la audiencia original. Esto significa que necesitamos *entrar en los pensamientos y sentimientos de la audiencia original*. Este involucrarse con el texto abre la puerta para una comprensión que trae claridad y belleza como también aplicaciones válidas para nosotros que vivimos siglos más tarde (*El discurso maestro de Jesucristo*, 7).

15. Schmithals, Jewett, Goppelt y Rudolph, entre otros, sostienen que el problema en Corinto era el gnosticismo.

16. Un ejemplo: En 1 Corintios 5, Pablo está consternado porque los miembros de iglesia han tolerado el comportamiento de un hombre que vive con su madrastra, una inmoralidad que no es tolerada siquiera por el mundo pagano. La posición del gnosticismo referente a la moral explica este desafío desvergonzado de la moralidad social, tanto cristiana como pagana.

17. La prueba de esta observación está más allá del alcance de este ensayo. Sin embargo, este cuadro se provee en el libro *1 Corintios* de la serie de la Bible Amplifier, mencionado anteriormente.

18. Varios eruditos han sostenido que Pablo tenía presente Génesis 1 y 2 en esta sección de su carta. Mencionamos aquí algunos de los más importantes. Un estudio reciente de L. Ann Jervis: "'But I Want You to Know...; Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (1 Cor 11:2-16)", *Journal of Biblical Literature* 112 (1993): 231-246. Jervis argumenta que Pablo tenía en mente Génesis 1, y que escribía para contrarrestar un malentendido del registro del Génesis por los espiritualizantes [*pneumatikoi*] en Corinto. De estudios anteriores, véase también E. E. Ellis, "Tradiciones en 1 Corintios", *New Testament Studies* 32 (1986): 493; y Walter Vogels, "'It Is Not Good That the *Mensch* Should Be Alone; I Will Make Him-Her a Helper Fit for Him-Her (Gén. 2:18)", *Église et Théologie* 9 (1978): 9-35.

19. "El cristianismo gnóstico parece haber compartido algunas de las mismas perspectivas que tenía Pablo, pero en general hay una diferencia crucial entre ellos. Ambos están de acuerdo en eliminar la diferencia de rango entre mujeres y hombres. Los gnósticos parecen haber querido ir más lejos, sin embargo, para eliminar toda distinción entre los sexos. Como veremos, Pablo defiende apasionadamente la realidad de las distinciones; pero no permitirá que se tracen jerarquías en base a las distinciones" (Robin Scroggs, "Paul and the Eschatological Woman", *Journal of the American Academy of Religion* 40 [1972]: 285).

20. "El vestido es en gran medida convencional. Una costumbre que puede ser apropiada en nuestro país, podría ser indecorosa en otro. El principio sobre el cual se insiste en este párrafo es que las mujeres deberían conformarse en asuntos del vestido a todos aquellos usos que demanda el sentimiento público de la comunidad en la cual viven. En todos los países de Oriente el velo era, y todavía es, el símbolo de modestia y sujeción. Por lo tanto, para una mujer de Corinto, descartar el velo era renunciar a su pretensión de modestia y negarse a reconocer la subordinación a su esposo. Todo el argumento del apóstol en este párrafo se funda en la premisa de la importancia en el uso del velo" (Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids: Eerdmans, 1965], 204-205). Sin embargo, estos comentarios no descartan la posibilidad que Pablo pudiera haber estado tratando con mujeres que llevaban el cabello corto a la manera de los hombres.

21. F. W. Grosheide toma esta posición, *First Corinthians*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1955).

22. Otras prácticas aberrantes introducidas por los elementos gnósticos en la iglesia incluirían: el slogan, "maldito sea Jesús", en 12:3; una interpretación totalmente nueva de la Cena del Señor, a la cual se refiere en los capítulos, 10 y 11; la opinión que la inmoralidad sexual era insignificante, en los capítulos 5 y 6; y el uso de "lenguas" como prueba de la superioridad espiritual, en el capítulo 14.

23. En 1 Corintios 7 se da instrucción idéntica tanto a hombres como a mujeres sobre lo siguiente: relaciones sexuales, no dominar al otro, reglas para la abstinencia sexual, divorcio, matrimonios mixtos, la disolución de matrimonios mixtos, ansiedad por el soltero o casado (frente al Señor o a la pareja, respectivamente). A menudo los títulos dados para las distintas secciones de esta carta por los editores oscurecen el hecho que Pablo repetidamente afirma en 1 Corintios 7 que las mismas libertades para los hombres también son libertades para las mujeres, y las mismas restricciones que menciona para las mujeres se aplican igualmente a los hombres.

24. El término también se usa en forma positiva en 1 Co 11:23 y 15:3.

25. La palabra griega traducida como "hombre" (*anēr*) significa tanto "hombre" como "esposo".

26. Por ejemplo, Scroggs, "Paul and the Eschatological Woman", le da crédito por la idea a S. Bedale ("The Meaning of *kephalē* in the Pauline Epistles", *Journal of Theological Studies* 5 [1954]: 211-215). Véase también Robin Scroggs, "Paul and the Eschatological Woman: Revisited". Gilbert Bilezikian escribió: "Sin embargo, se han encontrado numerosas instancias donde 'cabeza' denota una función de creador, proveedor o de servidor tal como una 'persona o cosa de la cual se deriva u obtiene otra'" ("Hierarchist and Egalitarian Inculturations", *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 [1987]: 423).

27. Scroggs, "Paul and the Eschatological Woman", 291; las palabras entre corchetes fueron agregadas.

28. Joseph A. Fitzmyer realizó un estudio minucioso del uso de *kefalē*: "Another Look at *kephalē* in 1 Corinthians 11:3", *New Testament Studies* 35 (1989): 503-511. Fitzmyer presenta fuertes evidencias para la traducción "cabeza" en lugar de "fuente" (véase especialmente 510). Véase también A. C. Perriman, "The Head of a Woman: The Meaning of *kephalē* in 1 Cor. 11:3", *Journal of Theological Studies* 45 (1994): 602-622. Con todo, deberíamos observar un punto que no es obvio en una traducción: donde Pablo escribe que el "esposo" es cabeza, no usa el artículo definido ("cabeza", no, "*la* cabeza"). ¿Qué significa esto? Sencillamente que: el hombre no es *la* cabeza absoluta o la *única* cabeza de la esposa.

29. El problema que Pablo enfrentaba en Corinto era similar al que trató en su carta a Timoteo: el gnosticismo (una forma libertina de gnosticismo en Corinto, y una forma ascética en Éfeso); ambas requerían consejos similares.

30. Ben Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, Society for New Testament Studies Monograph Series (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 219-220; Sharon 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* (Lanham, MD: University Press of America, 1991), 158.

31. Una cantidad de ensayos bien razonados sobre Génesis 1 y 2 han establecido esta misma proposición. Menciono tres: Thomas R. W. Longstaff, "The Ordination of Women: A Biblical Perspective", *Anglican Theological Review* 5 (1975): 316-327. Longstaff establece dos proposiciones muy significativas acerca de la creación del "hombre a nuestra imagen": (1) La sexualidad no era el componente esencial de la imagen de Dios (318); y (2) tanto el hombre como la mujer recibieron la orden de "fructificad y multiplicaos" y "señoread en..." (319). ¡"Señoread" es una expresión clave que pertenece también a la mujer! Recomiendo el artículo de Walter Vogels, "It Is Not Good That the '*Mensch*' Should Be Alone". Vogels cubre muy bien los aspectos hermenéuticos. Véase también Bilezikian, quien escribió: "El relato de la creación del Génesis no presenta ni una insinuación de relación jerárquica entre Adán y Eva" (422). Véase también el capítulo 12 de este libro, sobre *dominio*, por Richard Davidson.

32. El griego dice literalmente: "sobre cabeza teniendo [algo], deshonra la cabeza de él".

33. Sabemos también por Hechos 2:18 y 21:9 que las mujeres profetizaban.

34. Se ha argumentado que Pablo estaba preocupado con la manera como la mujer se peinaba, antes que con el uso del velo, que no es mencionado en esta cláusula. Véase por ejemplo, James B. Hurley, "Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor. 11:2-16 and 1 Cor. 14:33b-36", *Westminster Theological Journal* 35 (1973): 199-220. Por otro lado, parece por los siguientes versículos que se sobreentiende la palabra "velo" (*kalumma*). El contexto tiene "descubierta" (*akatakaluptō*) en aposición y sigue con *katakaluptetai* ("se cubre", v. 6) y *katakaluptesthō* ("que se cubra"). Se debería señalar, sin embargo, que la palabra "velo" también podría ser "cubierta". En los manuscritos se encuentran dos variantes en este versículo: una se refiere a "su cabeza", que probablemente se refiere al esposo, y la otra dice "su propia cabeza", que probablemente se refiere a la cabeza de la mujer. La última es la variante preferible. Incluye la idea de que cualquier deshonor hecho a su esposo también traería deshonor a la mujer (véase Nm 5:18, que Hurley usa para su argumento).

35. Uno de los documentos de la Cueva 1 de Qumrán tiene la siguiente declaración, traducida por H. Neil Richardson (al inglés): "Ningún hombre que sufra de lo siguiente puede tener un cargo en medio de la congregación: cualquiera que tenga una afección en su carne, lisiado de pies o manos, cojo o ciego, sordo, mudo o que tuviere algún defecto; quien tuviera una afección en su carne (que pudiera) verse claramente o un hombre anciano tambaleante no puede continuar en un cargo en medio de la congregación. Estos no pueden entrar para aparecer en medio de la congregación... porque hay ángeles santos en su congregación" ("Some Notes on 1QSA", *Journal of Biblical Literature* 76 [1957: 120).]

36. "Por su conexión, el significado lógico es que la conducta de mujeres que se presentan sin velo y así parecen hacer caso omiso del respeto debido a sus esposos, escandalizaría a los ángeles que estuvieran presentes en esas reuniones " (Roberts, 193).

37. Este significado está de acuerdo con otros usos bíblicos del término. Por ejemplo: "tienen poder sobre las aguas" (Ap 11:6) y "sobre fuego" (Ap 14:18; 20:6). Algunos pocos manuscritos dicen *kalumma* ("velo") en vez de *exousía*. Otros pocos tienen "sombra" o "cubierta", mientras que el etíope dice, "las cabezas deberían estar veladas".

38. Toda la evidencia disponible señala que durante este tiempo, los hombres civilizados no usaban el cabello largo. En realidad, parece claro en base a todas las referencias existentes, que los hombres no embellecían de ninguna manera sus cabellos como lo hacían las mujeres, con ninguna clase de objetos asociados con el cabello, incluyendo pelucas. Robertson y Plummer afirman en su comentario que "en las catacumbas se representa a los hombres con cabello corto" (*The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, International Critical Commentary [Edinburgh: T. & T. Clark, 1914], 236).

39. Murphy-O'Connor escribió su tercer artículo en 1986 sobre el tema de las interpolaciones, "Interpolations in 1 Corinthians", *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986): 81-94. En este artículo, concede que merecen consideración los argumentos a favor de una interpolación para 1 Corintios 14:33-35. En mi opinión, el argumento más persuasivo que se haya hecho a favor de 1 Corintios 14:33-35 como una adición posteriormente en el siglo primero por profesionales paulinos, fue presentado por Robert W. Allison en su artículo, "Let Women Be Silent in the Churches (1 Cor. 14:33b-36): What Did Paul Really Say, and What Did It Mean?" *Journal of the Study of the New Testament* 32 (1988): 27-60. Sin embargo, me atengo a la autoría paulina.

40. Hay muchos que sostienen esta posición, y mencionamos uno de los más influyentes, el comentario de Grosheide sobre 1 Corintios (ibíd., 341).

41. David W. Odell-Scott cree que Pablo es el autor de estos versículos, pero concluye que los vv. 33b-35 representan la posición de los corintios, no de Pablo, y que Pablo combate la posición de ellos por las palabras en el v. 36 ("Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor. 14:33b-36", *Biblical Theological Bulletin* 13 [1983]: 90-93).

42. Véase la discusión que presento en *1 Corinthians*, serie Bible Amplifier (Boise: Pacific Press, 1997).

43. La forma del verbo griego puede indicar voz pasiva (“será sujetado”) o voz media (“se sujetará a si mismo”). Traducido como voz media, el sentido de este pasaje coincide con la teología de Filipenses 2, donde Cristo se despojó a sí mismo.

44. White, *Mensajes selectos*, 1:23.

CAPÍTULO 15

LA CONDUCTA APROPIADA EN LA IGLESIA SEGÚN 1 TIMOTEO 2:8-15

NANCY WEBER DE VYHMEISTER

Introducción

Las instrucciones que Timoteo recibió de Pablo en 1 Timoteo 2:8-15 se han discutido repetidamente. Cada lado en el debate acerca de la mujer y el ministerio ha enfocado el pasaje a su propia manera. En este capítulo mi propósito es presentar una interpretación del pasaje que mantenga la integridad y la autoridad de la Escritura, y que a la vez tome en cuenta el contexto del pasaje.

Los principios hermenéuticos que se siguen en este estudio son los que normalmente siguen los eruditos adventistas; sin embargo, dos de ellos precisan reafirmación. El primero sostiene la unidad de la Escritura; es decir, el mensaje de la Escritura es uno. El mensaje de la Biblia, correctamente interpretado, no nos dice en un lugar que hagamos una cosa y en otro lugar que hagamos lo contrario.[1] Para entender los textos difíciles, debemos estudiar el mensaje completo de la Escritura, con la ayuda de los pasajes claros para entender los que no son tan claros.[2] De modo que se debe interpretar 1 Timoteo 2:8-15 a la luz del resto de la Escritura.

El segundo principio afirma que un texto se debe entender dentro de sus contextos.[3] Así, el estudio de un pasaje debe tomar en cuenta los diferentes entornos de esos versículos. Si a éstos se los considera "círculos concéntricos", el más lejano es el de la Biblia completa; luego sigue hacia adentro el del Nuevo Testamento. El más cercano al texto es el de la epístola misma.[4] En tanto que respeta los dos primeros contextos, ya discutidos en otras partes de este libro, este artículo se concentra en el contexto específico de las epístolas a Timoteo.

El contexto del pasaje

El estudio contextual de 1 Timoteo 2:8-15 exige tomar en cuenta el propósito de la epístola, que Gordon Fee llama la "intencionalidad del autor".[5] Además, se debe prestar atención a la situación dentro de la iglesia, así como también a la situación religiosa de Éfeso.

El propósito de 1 Timoteo

En 1 Timoteo 1:3 y 3:14-15 Pablo traza parcialmente el propósito de su epístola. Sus instrucciones debían ayudar a Timoteo y a la iglesias de Éfeso a saber cómo debían conducirse "en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente". Sin embargo, el impacto completo de la intención de Pablo se obtiene del estudio de la epístola en su totalidad.

En las epístolas a Timoteo, Pablo está claramente interesado en la enseñanza. El verbo griego *didaskō* y su familia de palabras aparecen 20 veces. Pablo habla de su propio ministerio de enseñanza (1 Ti 2:7; 2 Ti 1:11), de la enseñanza de Timoteo (1 Ti 4:11, 3, 16; 6:2; 2 Ti 4:2), y de la enseñanza de los líderes de la iglesia (1 Ti 3:2; 5:17; 2 Ti 2:2, 24).

Sin embargo, su mayor preocupación tiene que ver con las falsas enseñanzas y los falsos maestros. De acuerdo con 1 Timoteo 1:3, Pablo había dejado a Timoteo en Éfeso precisamente para

que detuviese a los que enseñaban doctrinas falsas. Estos maestros estaban ocupados con "fábulas y genealogías interminables", fomentando "disputas más bien que edificación de Dios que es por fe". Al desviarse de la verdad, "se apartaron a vana palabrería", "sin entender ni lo que hablan ni lo que afirman" (1 Ti 1:4-7). Se puede, entonces, asegurar que el propósito de Pablo al escribir 1 Timoteo era el de dar instrucciones sobre cómo Timoteo podría tratar con las falsas doctrinas y los falsos maestros.[6]

El ambiente de la iglesia

La situación en la iglesia de Éfeso dejaba mucho que desear. Ya en Hechos 20:29-30 (que narra eventos que ocurrieron alrededor del año 58 de la era cristiana), Pablo había advertido a los ancianos efesios: "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 de sí a los discípulos". La primera carta a Timoteo (escrita quizás alrededor del año 64 d.C.) muestra que su predicción ya se había cumplido dentro de muy pocos años. Quizá la razón de la última advertencia a la iglesia de Éfeso en Apocalipsis (escrito probablemente en la última década del siglo primero), "Has dejado tu primer amor" (Ap 2:4), está relacionada con la infiltración de estas falsas doctrinas.

No se dan los nombres ni de la herejía de Efeso ni de sus líderes. El carácter de esta doctrina falsa se debe deducir del texto. La enseñanza espuria "no se conforma a las sanas palabras de nuestro Señor Jesucristo" (1 Ti 6:3). Pablo sostiene que sus propagadores están envanecidos y no saben nada, que tienen un interés mórbido por "cuestiones y contiendas de palabras, de las cuales nacen envidias, pleitos, blasfemias, malas sospechas, disputas necias de hombres corruptos de entendimiento y privados de la verdad" (1 Ti 6:3-5). Entre otras cosas, estos maestros "prohibirán casarse, y mandarán abstenerse de alimentos que Dios creó para que con acción de gracias participasen de ellos los creyentes y los que han conocido la verdad" (1 Ti 4:3).

Pablo advierte a Timoteo sobre el origen de las falsas doctrinas: nacen de "espíritus engañadores" y "doctrinas de demonios". El consejo termina: "Desecha las fábulas profanas y de viejas" (1 Ti 4:1-7). La primera epístola concluye con un llamado conmovedor: "Guarda lo que se te ha encomendado, evitando las profanas pláticas sobre cosas vanas, y los argumentos de la falsamente llamada ciencia, la cual profesando algunos, se desviaron de la fe" (1 Ti 6:20-21).

La segunda carta a Timoteo, la última epístola de Pablo (escrita alrededor del año 66), usa un lenguaje aún más fuerte; es evidente que los falsos maestros todavía están perturbando a la iglesia. El apóstol advierte a Timoteo: "Mas evita profanas y vanas palabrerías, porque conducirán más y más a la impiedad. Y su palabra carcomerá como gangrena" (2 Ti 2:16-17). Sólo unos pocos versículos más adelante, previene: "Pero desecha las cuestiones necias e insensatas, sabiendo que engendran contiendas" (2 Ti 2:23). La advertencia final concierne a personas que "no sufrirán la sana doctrina, sino que teniendo comezón de oír, se amontonarán maestros conforme a sus propias concupiscencias, y apartarán de la verdad el oído y se volverán a las fábulas" (2 Ti 4:3-4).

Las mujeres de la iglesia no están exentas de las actividades de los falsos maestros. Son seducidas por quienes "se meten en las casas y llevan cautivas a las mujercillas cargadas de pecados, arrastradas por diversas concupiscencias. Estas siempre están aprendiendo, y nunca pueden llegar al conocimiento de la verdad" (2 Ti 3:6-7). Las mujeres no sólo son descarriadas por los falsos maestros, algunas "también aprenden a ser ociosas, andando de casa en casa; y no solamente ociosas, sino también chismosas y entremetidas, hablando lo que no debieran" (1 Ti 5:13), evidentemente difundiendo la falsa doctrina. Las fábulas "profanas" de 1 Timoteo 4:7 son literal-mente fábulas "de viejas".

En resumen: La enseñanza es profana, tiene que ver con fábulas y genealogías, involucra y promueve la especulación, contiene elementos del ascetismo (como prohibir el matrimonio), y tiene un efecto negativo sobre los creyentes, ya que causa discusiones inútiles y finalmente el alejamiento de la verdad. Las mujeres son en cierta manera especialmente vulnerables a estas falsas doctrinas.

El trasfondo religioso de Efeso

Tres sistemas se destacaban en el escenario socio-religioso de Efeso en la segunda parte del siglo primero de la era cristiana. El primero era la adoración pagana de la diosa madre, llamada en Efeso, Artemisa o Diana. El segundo era el judaísmo, mientras que el tercero era el gnosticismo incipiente.

Artemisa de Efeso. En Hechos 19:23-41 Lucas registra el "disturbio" de los plateros y el populacho de Efeso en apoyo de Artemisa, "a quien venera toda Asia, y el mundo entero". A Diana de Efeso la llamaban virgen, no porque fuera realmente virgen, sino porque no se había sometido a un esposo: "Ningún lazo ataba a Artemisa a varón alguno al que ella debía reconocer como amo".[7] Su culto requería una multitud de sacerdotes y sacerdotisas, así como otros asistentes. Todos los años, el mes de Artemisión se dedicaba en especial a la diosa, con rituales de adoración, así como competencias atléticas, de teatro y musicales. La ciudad prosperaba con el culto de Artemisa; sus habitantes no podían permanecer insensibles al culto de la Gran Madre. Las mujeres eran atraídas en especial a su adoración porque se la percibía como "casta, hermosa e inteligente", lo que satisfacía las necesidades de las adoradoras.[8] El poder supremo del culto lo asumía una sumo sacerdotisa. De esta manera, el templo de Artemisa y el culto de la diosa hicieron de Efeso "el bastión y baluarte de los derechos de las mujeres".[9]

Se deben considerar los cuentos y fábulas como parte del contexto cultural efesio. Muchos de los mitos griegos más populares estaban ubicados en Asia Menor; sin lugar a dudas, éstos eran contados una y otra vez. El género de la fábula también se desarrolló en Asia Menor, con Esopo, quien entretenía a Creso de Lidia con sus cuentos de animales que exhibían características humanas. Éfeso figura en forma prominente en las novelas antiguas, tales como la *Historia efesia* de Jenofonte (siglo IV a.C.), en base a la cual Shakespeare escribió su *Romeo y Julieta*. Horacio (65–8 a.C.) hizo notar que las mujeres ancianas que contaban mitos e historias eran extraordinariamente capaces de modificar el material de acuerdo con la situación.[10] Los autores clásicos advirtieron que en tanto las madres y niñeras por lo general contaban sus cuentos para entretener, estos cuentos también contenían ingredientes teológicos que servían para formar la opinión religiosa.[11]

En la costa occidental del Asia Menor había una tradición de mujeres dominantes. Entre los cuentos conocidos en el área estaba el de las amazonas, mujeres guerreras que domi-naban a los hombres.[12] Estrabón (c. 64 a.C.–c. 23 d.C.) afirma que estos cuentos circulaban en Asia Menor en sus días, no necesariamente como leyendas sino como historia.[13] Por ejemplo, Artemisia de Halicarnaso había luchado junto a Jerjes –como comandante de cinco barcos y como consejera de Jerjes– en la batalla naval de Salamina, dejando a los griegos con la humillación de haber sido superados por una mujer.[14] En la tradición de Hércules y Onfale, Hércules fue forzado a ser esclavo de la reina de Lidia y a manejar la lanzadera y la rueca. El ser esclavo de una mujer produjo su purificación.[15] En un himno (primera parte del siglo II d.C.) a Isis, quien a menudo se identificaba con Artemisa, se declara que la diosa dotaba a las mujeres de poder igual al de los hombres.[16]

Judaísmo. Aunque el judaísmo del siglo primero no era de ninguna manera monolítico, los privilegios religiosos de las mujeres estaban limitados en su mayoría al hogar; en el templo de Jerusalén las mujeres estaban confinadas al patio de las mujeres. Mientras que Ben Azai dijo que "un hombre debe enseñar a su hija la *Torá*", Rabí Eliezer ben Hircano afirmó que enseñarle la Torá

a una hija era equivalente a enseñarle lascivia (Misná, *Sotah* 3:4). Otra regla estipulaba que "una mujer no puede ser maestra de escribas" (Misná, *Qidd*. 4:13). Hacia el final del siglo primero de la era cristiana, Josefo pudo afirmar que "la ley dice que la mujer es inferior al hombre en todo respecto".[17]

Filón de Alejandría (c. 20 a.C.–c. 50 d.C.) introdujo en el judaísmo nociones helenís-ticas sobre Eva, a quien asocia con la sabiduría y la vida. Filón hace que figuras femeninas como Sara, Rebeca y Séfora traigan iluminación divina a sus esposos y que Eva dirija "luz concentrada" a la mente de Adán para "dispersar la niebla".[18]

El *Apocalipsis de Adán*, una obra pseudoepigráfica que contiene teología gnóstica y puede datar del siglo primero d.C., repite este tema y afirma que Eva le enseñó a Adán "el conocimiento del Dios eterno".[19] De este modo algunas líneas del judaísmo del siglo primero constituyen un puente al gnosticismo.

Gnosticismo. El gnosticismo floreció en el mundo mediterráneo desde el siglo segundo hasta el quinto. Los manuscritos de Nag Hammadi (Egipto) son del siglo cuarto, pero con-tienen materiales anteriores. Sin lugar a dudas, hay evidencia de que las ideas gnósticas comenzaron a circular ya en el siglo primero. Pablo amonestó a Timoteo a evitar "las profanas pláticas sobre cosas vanas, y los argumentos de la falsamente llamada ciencia [*gnōsis*]" (1 Ti 6:20). Si los puntos de vista disidentes que se asoman en las epístolas pastorales son reflejos de ideas gnósticas posteriores, dos aspectos de la teología gnóstica parecen ser relevantes en la carta de Pablo a Timoteo: la parte de Eva en la creación de Adán y la denigración de la femineidad.

Ejemplos de declaraciones gnósticas sobre la parte de Eva en la creación muestran la tendencia a exaltar a Eva. Adán se dirige a Eva: "Tú eres quien me ha dado vida".[20] Se dice que Eva "introdujo su aliento en Adán, que no tenía alma".[21] Eva (*Zo*ē) es la que enseña a Adán "sobre todas las cosas que están en el octavo cielo"; ella descorre "el velo que estaba sobre su mente".[22] Finalmente Eva se declara la "madre de mi padre y la hermana de mi esposo... a quien yo di a luz".[23]

Los escritos gnósticos de Nag Hammadi muestran repetidamente una valoración negativa de la femineidad. En el *Evangelio de los Egipcios* (comienzos del siglo II), Jesús anuncia: "Vine a destruir las obras de las mujeres". Luego señala que la muerte prevalecerá en tanto las mujeres den a luz niños, a lo que Salomé responde: "Entonces he hecho bien en no engendrar a ningún niño".[24] Según el *Evangelio de Tomás* (c. 140 d.C.), Pedro quiso echar a María "porque las mujeres no merecen vivir". Entonces Jesús le ofreció convertirla en un hombre, "porque toda mujer que se convierta en hombre entrará al reino de los cielos".[25] Se ve a la femineidad como un defecto; la salvación viene a través de la masculinidad, o aún mejor, a través de la eliminación de toda sexualidad.[26] Otro de los escritos gnósticos convoca a los creyentes a "huir del cautiverio de la femineidad y elegir para sí mismos la salvación de la masculinidad".[27]

Epifanio (c. 315-403) cuenta de un grupo gnóstico, odiado por la iglesia de Éfeso y que alborotó a la de Pérgamo (Ap 2:6, 15), a quienes llama sucesores de los nicolaítas. Estos rechazaron el matrimonio y se opusieron a engendrar niños, practicando el *coitus interruptus* y aun el aborto.[28]

Hasta cierto punto, estas tres corrientes religiosas principales interactuaban, influyéndose mutuamente. De este ambiente mixto procedían las mujeres de la iglesia efesia. Las que venían de un trasfondo pagano necesitaban aprender que los excesos del culto a Arte-misa, junto con sus prácticas ascéticas o sensuales, no eran apropiados para la mujer cristiana. Por el otro lado, las que venían de un trasfondo judío necesitaban aliento "para estudiar, aprender y servir en la comunidad cristiana".[29]

El contenido del pasaje

Aunque algunos entienden que 1 Timoteo 2 da instrucciones generales para las mujeres; más a menudo se considera el pasaje como instrucciones con respecto al culto público.[30] El capítulo comienza con una exhortación a la oración, especialmente para los que están en posiciones de autoridad, que serían capaces de proporcionarles a los cristianos una vida calma y pacífica (vv. 1-4). En el versículo 8, Pablo comienza instrucciones específicas para la oración en público. Los hombres deben orar levantando las manos, a la manera judía; su actitud debe ser sin ira o contienda, sin lugar a dudas refiriéndose a las tensiones subyacentes en la iglesia de Éfeso.

Mujeres en oración (vv. 8-10)

> Quiero, pues, que los hombres oren en todo lugar, levantando manos santas, sin ira ni contienda. Asimismo que las mujeres se atavíen de ropa decorosa, con pudor y modestia; no con peinado ostentoso, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino con buenas obras, como corresponde a mujeres que profesan piedad.

Del mismo modo como Pablo da instrucciones específicas a los hombres con respecto a su postura y actitud en la oración, habla a las mujeres, introduciendo sus instrucciones con la palabra "asimismo".[31] Las mujeres que oraban en la congregación debían hermosearse (*kosmeō*) interiormente, con conducta digna u honorable, con respeto o modestia y sensatez o buen juicio. Por fuera debían ataviarse con buenas obras, antes que con peinados extra-vagantes, ropa elegante, oro y perlas. Hermoseadas de esta manera, las mujeres cristianas estarían preparadas para proclamar (*epaggellomai*) apropiadamente la piedad (vv. 9-10).

Para llegar a esta traducción ampliada, dos palabras son importantes. El primer significado de *kosmeō* es "ordenar", "preparar"; un segundo significado es "adornar", "deco-rar" o "ataviarse", como dice la mayoría de las versiones. Al usar el verbo "ataviarse", los traductores trasladan el énfasis de la preparación interna de la conducta honorable con respeto y buen juicio a la acentuación de lo externo: peinados ostentosos, ropa cara, oro y perlas. El texto enfatiza lo primero sin excluir lo segundo. El significado básico de *epaggellomai* es "prometer" algo (así está traducido en la Reina Valera 1960 las otras 13 veces que aparece en el Nuevo Testamento; pero aquí y en 1 Ti 6:21, los traductores prefirieron la traducción del griego secular, "profesar"). Fuera del Nuevo Testamento este verbo puede significar no sólo "profesar", sino también "anunciar" o "proclamar". De usarse así, la conducta, tanto interna como externa, descrita por Pablo hacía a las mujeres cristianas dignas "proclamadoras" del evangelio.

Mujeres en el aprendizaje (v. 11)

> La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción.

Después de describir a la mujer cristiana, Pablo señala cómo se forma ese tipo de per-sona: "¡Que aprenda!" El verbo empleado (*manthanō*) incluye tanto la instrucción formal como el aprendizaje práctico. Aquí Pablo se aparta de la tradición judía, siguiendo en cambio el ejemplo de Jesús, quien permitió a María y a otras mujeres aprender de él (Lc 8:1-3; 10:39-24).

Este aprendizaje debía ocurrir en *hēsujia*, paz/armonía/quietud, e *hypotagē*, sumisión. El significado básico de la palabra *hēsujia* es descanso, tranquilidad. La misma palabra aparece en el v. 2, donde los reyes y gobernantes permiten a los cristianos vivir en *quietud*. Tal como se amonesta

a los hombres (v. 8) a orar "sin ira ni contienda", se les permite a las mujeres aprender sin la molestia de las disensiones y disputas que había entre los cristianos de Éfeso.

Las mujeres debían estar en "sujeción", pero el texto no dice específicamente a quién. Se han sugerido tres diferentes autoridades a las que las mujeres debían someterse: sus esposos, todo hombre, el anciano de la iglesia. Aunque que Pablo sí amonesta a las esposas a estar sujetas a sus maridos (Ef 5:22; Col 3:18), y aunque muchos eruditos sugieren que en los versículos 11 y 12 el cambio del plural "mujeres" al singular "mujer" indica que Pablo aquí está hablando de la relación entre esposos,[32] el texto mismo parece referirse a las actitudes en la adoración antes que a la relación matrimonial. Sin embargo, no pueden descontarse los paralelos con 1 P 3:1-7, donde se discute la conducta de la esposa con frases similares a las de nuestro pasaje, pero no dentro del marco del culto. En cuanto a las otras posibilidades, la Biblia no enseña en ninguna parte que todas las mujeres están sujetas a todos los hombres; sólo se habla de la sumisión de la mujer a su *propio* esposo. La sumisión al anciano de iglesia (1 Tim 3:2) no encaja en el texto y debe descartarse.

Una comprensión natural del versículo sería que las mujeres deben sujetarse al evan-gelio, a la enseñanza de Jesús, no a una persona sin nombre. Deben tener una actitud receptiva. J. Keir Howard lo llama "sumisión a Cristo con una conducta tranquila y suave... antes que la actitud dominadora que algunos mostraban... que ponía en duda la enseñanza autorizada de los líderes de la iglesia".[33] Es evidente que Pablo considera importante que las mujeres aprendan, en una atmósfera de paz y tranquilidad, con una actitud interna de sumisión a la enseñanza, no en disputas y debates públicos. De esta manera estarán protegidas de los falsos maestros y de la tentación de convertirse ellas mismas en falsas maestras.

Al instar a que las mujeres aprendan en quietud, Pablo mantiene la tradición judía y a la vez se aparta de ella. Según Simón hijo de Rabban Gamaliel, aprender en silencio es la mejor manera, ya que permitirse demasiadas palabras trae como resultado el pecado (Mishná, *Aboth* 17). Por otro lado, los rabinos negaban la instrucción religiosa a las mujeres (Mishná, *Sotá* 3:4; *Qiddushin* 4:13). Aquí parece que Pablo está manteniendo lo bueno del judaísmo e introduciendo lo mejor de la enseñanza del evangelio (*cf*. Lc 10:39-42).

En las palabras de Gloria Redekop, la exhortación de Pablo era que

> las mujeres deben hacerse atractivas con una conducta interna y externa honorable por medio de la reverencia y buen juicio mental, no con peinados ostentosos y oro o con perlas o vestidos costosos; pero las mujeres, por medio de las buenas obras, deben hacer lo que sea necesario para proclamar la religión con convicción. Que las mujeres aprendan en (una atmósfera de) paz, armonía y reverencia con toda sumisión.[34]

Mujeres en la enseñanza, autoridad y quietud (v. 12)

> Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer domino sobre el hombre, sino estar en silencio.

El versículo 12 está en el centro mismo de la controversia sobre el papel de las mujeres en el ministerio. De la manera como se lo traduce generalmente, este versículo parece prohibir a las mujeres que enseñen, que tengan autoridad sobre los hombres, o hasta que hablen en la iglesia. Tal traducción no concuerda con lo que se dice en otros pasajes sobre el papel de la mujer en la iglesia. Pablo le dice a Tito que las mujeres deben ser maestras y enseñar a las mujeres jóvenes (2:3-4); Priscila y su esposo Aquila le "expusieron" a Apolos "el camino de Dios", enseñándole lo que aún ignoraba (Hch 18:26). El reconocimiento de Pablo hacia sus colaboradoras (Ro 16:3, 6, 12) indica

que ellas no guardaron silencio. Aun las mujeres "proclamadoras" de 1 Timoteo 2:10 sugieren que aquí no se tiene en vista una orden general de silencio.

Se han realizado muchos y diversos intentos de explicar estas dificultades. Algunos comentadores han descartado el problema, proponiendo que este versículo no fue escrito por Pablo. Otros han dicho que es algo cultural, que no necesita tomarse en cuenta. Un reciente intento de traducción dice así: "No permito a la mujer presentarse como origen del hombre".[35] Ninguno de estos enfoques se puede considerar como enteramente satisfactorio, algunos porque le dan poca importancia a las Escrituras, otros debido a sus retorcidos análisis.

Una traducción literal del versículo muestra lo complicado de la sintaxis: "Pero enseñar a una mujer yo no estoy permitiendo (o no permito), ni *authentein* un hombre, sino estar en reposo\quietud". A la vez que reconocemos las dificultades, podemos tratar de dilucidar algunos puntos.

(1) Aquí el verbo *didaskō* está en el presente infinitivo, que significa "enseñar" o "seguir enseñando", mostrando acción lineal o continua. Por lo general este verbo aparece con un modificador o un complemento directo, que puede ser tanto la(s) persona(s) a quienes se enseña o el contenido de la enseñanza. De las trece veces que este verbo aparece en el Nuevo Testamento, en tres está acompañado por un lugar, mostrando dónde ocurrió la enseñanza; en dos el verbo aparece con un complemento directo, lo que muestra a quién se enseñó; dos muestran el contenido de la enseñanza; y tres veces muestran tanto las personas a quienes se enseña como el contenido de la enseñanza. En ésta y en otras dos ocasiones no hay ningún modificador (Lc 6:6; Hch 1:1). De esta manera el verbo en sí mismo es totalmente neutro, y no da claves con respecto al significado.

(2) "No estoy permitiendo" o "no permito" es el mismo verbo que aparece en 1 Corintios 14:34 en voz pasiva ("no les es permitido"). Está traducido de un tiempo presente, lo que normalmente indica acción que tiene lugar al momento de hablar o escribir. No hay ninguna indicación en el verbo mismo ni en el tiempo verbal en el que aparece de que ésta sea una acción para todo tiempo. De este modo, sin violentar el texto, Pablo podría estar diciendo que en ese momento no estaba permitiendo enseñar a las mujeres, por cualquier cantidad de razones, o incluso que no estaba permitiendo que las mujeres enseñaran hasta que hubieran aprendido lo suficiente.

(3) La palabra *oude*, "ni", generalmente introduce dos elementos paralelos, algo como la construcción castellana "ni ... ni". Sin embargo, aquí el orden de las palabras no es el usual, lo que induce a algunos a subordinar el siguiente infinitivo, *authentein*, al primero, *didaskein*. Esto haría posible la traducción: "No permito a la mujer enseñar de manera tal que usurpe la autoridad del hombre". Sin embargo, ésta no sería una traducción natural. Es mejor entender que aquí Pablo prohíbe dos actividades paralelas: enseñar y *authentein*.

(4) Este presente infinitivo (*authentein*) es la única vez que aparece el verbo *authenteō* en el Nuevo Testamento; así que no tenemos ayuda de otros pasajes. Además, la forma infinitiva no se encuentra en toda la literatura griega, salvo en "referencias posteriores a 1 Timoteo 2:12";[36] así no tenemos esclarecimiento del problema sintáctico del texto. La etimología de la palabra también es oscura: puede provenir de *auto-thentes*, "involucrarse uno mismo en homicidio", o de *autos-hentes*, "realizar una acción sobre sí mismo o motivado por sí mismo".[37] Andrew Perriman señala que la palabra está más relacionada con "autoría" que con "autoridad".[38] Un diccionario etimológico muy aceptado da el sustantivo como: "un autor responsable, en especial el autor responsable de un homicidio".[39]

Para dilucidar el significado del término, L. E. Wilshire estudió todos los usos del verbo en la base de datos *Thesaurus Lingua Graece* (*TLG*, diccionario de sinónimos de la lengua griega), que

cubre unos diez siglos de escritos griegos. Su conclusión es que la traducción tradicional de 1 Timoteo 2:12, "ejercer dominio o autoridad", viene de un período posterior.[40]

Aunque es difícil rastrear el significado de la palabra a través del tiempo, parece que en el siglo primero después de Jesucristo, *authentē*ō tenía una connotación negativa y estaba relacionado con "instigar o perpetrar un delito" o "el ejercicio activo de influencia (con respecto a una persona) o la iniciación de una acción".[41] Wilshire hace notar que mientras que "autores aproximadamente contemporáneos de Pablo... usaban la palabra casi exclusivamente con el significado de 'matar o el que mata' o 'hacer un crimen/el que hace un crimen'", otros "sí lo usaron con el significado de 'autoridad'".[42] Wilshire afirma que "el número predominante de menciones de esta compilación [*TLG*] tiene que ver con la violencia obstinada, la acción criminal o el homicidio, o con la persona que realiza estas acciones".[43] Perriman admite el significado de "instigar o perpetrar un delito", pero prefiere traducir *authentein* como "el ejercicio activo de influencia (con respecto a una persona) o la iniciación de una acción".[44]

El significado de la palabra parece cambiar con el transcurso de los siglos. Los escritores cristianos la usan casi con exclusividad para referirse a autoridad.[45] Por otro lado, los escritores seculares usan el verbo con dos significados: matar y ejercer autoridad.[46] Por el siglo quinto el lexicógrafo Hesiquio define *authentein* como "ejercer autoridad", un sinónimo de *exousiazein*; y define el sustantivo relacionado *authentēs* como (1) "uno que ejerce autoridad", (2) "uno que hace cosas por su propia mano", o (3) un "homicida".[47]

Para resumir, *authentein* en este versículo no se referiría primariamente a ocupar una posición de autoridad. Más bien, podría referirse a actuar de forma independiente, a asumir responsabilidad, o aun, según Wilshire, "instigar a la violencia". Esta última posibilidad estaría en oposición a la paz o armonía y buen juicio a los que Pablo llamaba. Quizá la situación en Éfeso era similar a la de las iglesias a las que Santiago escribió con respecto a las "guerras y los pleitos entre" ellos (Stg 4:1).[48] Perriman señala que

> en el versículo 12 Pablo está pensando específicamente en lo que Eva le hizo a Adán; y Eva no *tenía* autoridad, pero *con su acción llegó a ser* responsable por –se convirtió en la causa de– la transgresión de Adán. A la luz de estas asociaciones, la connotación de "perpetrar un delito" es completamente apropiada. En la superposición de los dos contextos –el del "tipo" bíblico y el de las circunstancias presentes en Efeso–, *authentein* se refiere a lo que Eva hizo una vez y a lo que las mujeres no debían hacer ahora.[49]

(5) *Hēsujia*, generalmente traducido como "silencio" en este pasaje, es la misma palabra que aparece en los versículos 2 y 11. Su raíz es "descanso", "armonía", "quietud". No hay razón para elegir un significado secundario, no establecido en el Nuevo Testamento, cuando el significado primario es lógico.

Por lo tanto es apropiado decir que Pablo no quiere que las mujeres enseñen en ese momento, ciertamente no hasta que hayan aprendido en quietud, sujetas a la enseñanza del evangelio. Tampoco quiere que asuman responsabilidades de violencia o acción independiente de ningún tipo. No debían emular a Eva, a quien se presenta en el versículo siguiente como responsable de la caída de la raza humana.[50]

Adán y Eva (vs. 13-14)

> Porque Adán fue formado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión.

En los versículos 13 y 14, que forman claramente una unidad, Pablo vuelve a la historia de la Creación para hacer hincapié:

> Porque Adán fue creado primero,
> después Eva;
> Y Adán no fue engañado,
> sino que la mujer incurrió en transgresión por engaño.

A menudo se interpreta estos versículos como razones de Pablo para prohibirle enseñar a las mujeres: no son aptas para enseñar por su susceptibilidad al engaño.[51] Esta interpretación estaba de acuerdo con la tradición judía dada en Eclesiástico 25:24: "Por la mujer fue el comienzo de pecado, y por causa de ella morimos todos" (*BJ*). Filón enuncia un concepto similar: "La mujer, siendo imperfecta y desposeída 'por naturaleza', fue el comienzo del pecar; pero el hombre, al ser de naturaleza más excelente y perfecta, fue el primero en dar el ejemplo de sonrojarse y avergonzarse, y de hecho, de todo buen sentimiento y acción".[52] Sin embargo, esta enseñanza no concuerda con lo que dice Pablo en otros lugares. En Romanos 5:12-14 Adán es el que peca y trae la muerte a la raza humana.

Por otro lado, estos versículos pueden tomarse como ejemplo de lo que sucede cuando se expone y acepta la falsa enseñanza. Se presenta el versículo 13 con la conjunción "porque", *gar*, que puede introducir la razón de lo que se ha dicho (como se explicó arriba) o un ejemplo de lo que recién se ha dicho.[53] Con el segundo sentido, el significado podría ser algo como: "Porque consideren lo que pasó cuando Eva fue engañada".[54] Así tendríamos un estrecho paralelo con 2 Corintios 11:3: "Pero temo que como la serpiente con su astucia engañó a Eva, vuestros sentidos sean de alguna manera extraviados de la sincera fidelidad a Cristo". Philip Payne llega a la siguiente conclusión: "Pablo señala el ejemplo del engaño de Eva que condujo a la caída como una advertencia a la iglesia de Efeso, no fuera que el engaño de las mujeres, allí, también, condujera a su caída".[55] Alan Padgett llama a Eva un "tipo preventivo" aquí y en 2 Corintios 11:2-3. Adán, continúa, representa a los hombres, "formados primero" en un sentido espiritual.[56] Hacer de estos versículos la base para enseñar la culpabilidad de la mujer por el pecado de la raza humana o para sugerir una permanente elevada susceptibilidad al pecado, es forzar su significado. Sólo cuando uno presupone un "rol subordinado... concebido para ellas en la creación", como lo hace Douglas Moo, es posible leer en estos versículos un mandato duradero de subordinación.[57]

En el versículo 14 el griego usa dos verbos diferentes para "engañado". El primero, usado para Adán, es *apatao*, "engañar", "descarriar". El segundo, usado para Eva, *exapatao*, añade una preposición que lo hace más enfático: Eva fue totalmente descarriada o engañada.[58] Otras referencias a las actividades de los falsos maestros (1 Ti 1:6, 9; 4:1; 5:15) indican que aquí está a la vista un engaño similar.[59]

Aquí Pablo repite lo que el registro bíblico afirma claramente: Adán fue creado primero (Gn 2:7, 18, 21), y Eva fue engañada por la serpiente (Gn 3:1). En 1 Corintios 11:8 Pablo hizo notar que la mujer fue creada a partir del hombre. Si no hubiera habido ninguna duda sobre quién fue creado primero, no hubiera sido necesaria la afirmación del versículo 13. Como se dijo en la sección del

contexto religioso de Efeso, la idea de que en alguna manera Eva fue creada primero que Adán y que era responsable por la iluminación de él, era corriente a mediados del siglo primero. Pablo quería las cosas claras. Eva no fue creada primero, ni tampoco era totalmente responsable de conducir a Adán al pecado. Con todo, ella fue completamente descarriada. Las mujeres efesias estaban en peligro de correr la misma suerte.

Mujeres salvadas por engendrar hijos (v. 15)

> Pero se salvará engendrado hijos, si permaneciere en fe, amor y santificación, con modestia.

El versículo 15 presenta serias dificultades, de vocabulario, sintaxis y significado: David Scholer lo llama "notoriamente difícil".[60] Una traducción literal, mostrando que la primera frase corresponde al versículo 14, diría: "Pero [la mujer, v. 14] se salvará por *teknogonía*, si permanecieren en fe, amor y santificación, con modestia".

Vocabulario. El verbo *sozō*, traducido aquí como "se salvará", puede significar "sanar", "estar bien", o en sentido escatológico,"ser salvo". Los eruditos no se ponen de acuerdo sobre el significado que se quiere dar aquí. Por ejemplo, S. Jebb sugiere que la mujer se "salvaría" de caer en el "error de usurpar la autoridad".[61] Sin embargo, Pablo usa el verbo *sozō* "casi exclusivamente con referencia a la actividad salvadora de Dios... Así, no hay manera de evitar la conclusión que el texto se está refiriendo a la salvación eterna de las mujeres en su sentido neotestamentario más completo".[62]

La preposición griega *dia* puede tener muchos significados. Stanley Porter da varios: (1) "por medio de"; (2) "durante el tiempo cuando", posible pero queda eliminado al traducir "salvarse" como refiriéndose a la salvación final; (3) "a pesar de", lo que no es usual; y (4) "con la experiencia de", en un intento de tratar el pasaje de forma teológica. De todos estos, encuentra que sólo el primero es probable.[63] Por otro lado, Kroeger y Kroeger señalan que el significado apropiado es "a lo largo de", o "dentro de una circunstancia concomitante". Entonces la traducción sería: "ella se salvará en su función de engendradora de hijos".[64]

Sólo aquí aparece la palabra *teknogonía* en el Nuevo Testamento. Literalmente se refiere a engendrar hijos, como se ve en su uso no bíblico. Sin embargo, autores cristianos han tratado de ampliar su significado para que incluya la crianza de los niños además de su nacimiento.[65] Quizá sea mejor dejar la palabra con su significado normal, directo: dar a luz un niño.

Sintaxis. Como ya se indicó, la primera frase del versículo 15 es la conclusión del versículo 14 y uno puede entender que el sujeto de la oración es la "mujer" que fue engañada. Si esta mujer era Eva, ¿quién es la mujer del versículo 15? La primera parte del versículo 15 está en singular: se salvará; la segunda, como se ve en el griego y no en las traducciones comunes, en plural: si permanecieren. ¿Quiénes son ellos/as? ¿Las mujeres en general? ¿Los hijos de las mujeres? ¿Los hombres y las mujeres? ¿El esposo y la esposa? Posiblemente la mejor interpretación es tomar el plural como una ampliación de la mujer de los versículos previos, la una que representaba a las muchas.

Entre la cláusula subordinada singular y la frase condicional en plural de la misma oración, el texto griego Nestlé-Aland pone un punto. Dado que en el original griego no había puntuación alguna, es interesante que las dificultades sintácticas del versículo confundieron a los eruditos y les hicieron añadir el punto. El versículo siguiente comienza con la frase "Palabra fiel", seguida en el Nestlé-Aland, de un punto. Esto no simplifica la interpretación. ¿Va esta frase con la declaración sobre las mujeres? ¿O se aplica al deseo de liderazgo espiritual (1 Ti 3:1)?

Significado. Si se lo entiende literalmente, este versículo diría que una mujer sin hijos no tendría ninguna esperanza de salvación. Por esta razón se han sugerido varias interpretaciones. De hecho, Porter afirma que "lo que el texto parece estar diciendo... es determinado más sobre la base de ideología que de exégesis crítica".[66] Algunos han tratado de eliminar las dificultades negando que Pablo fuera el autor del pasaje. Otros han sugerido que "lo que Pablo quiere decir es que la salvación de la mujer se encuentra en que sea un modelo, una santa, que se la conozca por sus buenas obras".[67] Sin embargo otros han relacionado este pasaje con *el* nacimiento –Jesús nacido de María– por el cual la salvación viene a todos.[68] También se ha interpretado como que las mujeres piadosas no correrían peligro al dar a luz, que en el siglo primero era una importante causa de muerte entre las mujeres.

El significado del versículo 15 se debe deducir del texto y de su contexto. Aun Moo, que encuentra en el versículo 12 una norma que prohíbe que las mujeres enseñen, está dispuesto a admitir que el consejo del versículo 15 "era claramente necesario como un antídoto para los falsos maestros, que aconsejaban abstenerse del casamiento (1 Ti 4:3) y, al parecer, generalmente buscaban denigrar aquellas virtudes y actividades que Pablo consideraba apropiadas para las mujeres cristianas".[69] Es evidente que en esta epístola Pablo está combatiendo una herejía que promueve fábulas y genealogías (1 Ti 1:3-4) y prohíbe el casamiento (1 Ti 4:3). En vez de andar chismeando (5:13), dando así oportunidad a la blasfemia (6:1), las mujeres deben ocupar su debido rol doméstico, sin escuchar a falsos maestros que enseñaban que la salvación se alcanzaba por medio del ascetismo y de la abstención de las relaciones maritales. David Kimberly indica

> que 1 Timoteo 2:15 está formulado como respuesta a la errónea enseñanza gnóstica de Efeso en cuanto a que el engendrar hijos era un motivo de condenación para las mujeres cristianas. El sentido del texto es que las mujeres serán salvas al engendrar hijos, no condenadas, en tanto permanezcan en la fe. La intención de Pablo es restaurar esta vocación femenina a su justo lugar en contraste con la manera como era depreciada en los círculos gnósticos.[70]

Según van der Jagt, "engendrar hijos estaba asociado con elementos negativos" en la mayor parte del mundo antiguo. En el judaísmo, donde la pureza era tan importante para la salvación, el parto dejaba impura a la mujer, cortada de la comunidad del templo. En el pensamiento gnóstico, la sexualidad y la procreación obstaculizaban la salvación. Van der Jagt concluye: "1 Timoteo 2:15 contiene una rehabilitación de la mujer, de la femineidad y de la maternidad". Aunque para nosotros el mensaje pueda parecer reaccionario, estas mismas palabras parecieron revolucionarias a quiénes recibieron el mensaje.[71] Kroeger y Kroeger encuentran en este pasaje una refutación de doctrinas falsas, "una afirmación de integridad espiritual de la femineidad y un manifiesto del derecho divino de las mujeres a engendrar hijos".[72]

Conclusión

Para resumir, la intención primaria de 1 Timoteo 2:8-15 no es especificar la relación que debería existir entre los hombres y las mujeres. Antes bien contiene consejos dirigidos a una situación específica de Éfeso. Dentro de las instrucciones para el culto, Pablo anima a las mujeres a vivir vidas santas, a aprender en quietud, a evitar ser engañadas por los falsos maestros como Eva había sido engañada por la serpiente, y a engendrar y criar hijos, permaneciendo continuamente en una fe razonable inmersa en amor. En palabras de van der Jagt:

> Las mujeres pueden tener una buena vida y esperanza de salvación eterna sin involucrarse en luchas por el poder. Pueden alcanzar las mismas alturas espirituales que los hombres sin renunciar a su

femineidad. Lo que ahora suena tan negativo en los oídos de algunos debe haber sonado positivo en los oídos de quienes escucharon el mensaje en un mundo diferente al nuestro.[73]

La preocupación de este pasaje no es el ministerio de las mujeres, ni mucho menos la ordenación de la mujer, ya que éstos no eran asuntos en discusión en la iglesia de Éfeso. Aunque la escasez de información y la complejidad de la construcción del pasaje hacen difícil que los lectores modernos sepan con precisión total lo que Pablo tenía en mente, es claro que estaba tratando algún asunto que Timoteo y los cristianos de Éfeso habrían entendido inmediatamente. Lo que es más, tomar como norma eterna la prohibición limitada de que las mujeres enseñen (v.12) –cuando en otros pasajes Pablo aprueba claramente la participación femenina en la enseñanza, la oración y la profecía–, violenta el principio hermenéutico de la unidad de la Escritura. De la misma manera, determinar basados en el versículo 13 que la prioridad en la creación le da a los hombres el derecho a regir sobre las mujeres, va más allá de la interpretación bíblica seria.

Referencias

1. Véase Gerhard Hasel, *Biblical Interpretation Today* (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1985), 101-103.

2. Grant R. Osborne, "Hermeneutics and Women in the Church", *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (1977): 338.

3. Hasel, 106-108.

4. Sharon Hodgin Gritz, *Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus* (Lanham, NY: University Press of America, 1991), 3.

5. Gordon D. Fee, "Women in Ministry: The Meaning of 1 Timothy 2:8-15 in Light of the Purpose of Timothy", *Journal of the Christian Brethren Research Fellowship*, nº 123 (Noviembre 1990): 11.

6. Véase Thomas C. Geer, Jr., "Admonitions to Women in 1 Tim. 2:8-15", en *Essays on Women in Earliest Christianity*, ed. Carroll D. Osburn (Joplin, MO: College Press, 1993), 1:284-288.

7. Gritz, 39.

8. Ibíd., 41-42.

9. Markus Barth, *Ephesians*, Anchor Bible (Garden City, NY: Doubleday, 1974), 2:661. Esta conclusión va en contra de las afirmaciones hechas por S. M. Baugh, "A Foreign World: Ephesus in the First Century", in *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15*, ed. Andreas J. Köstenberger, Thomas R. Schreiner y H. Scott Baldwin (Grand Rapids: Baker, 1995), 13-63.

10. Horacio, *Sátiras*, 2.6.77-78.

11. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, 3.5.12-13; Estrabón, *Geografía*, 1.2.8.

12. Diodoro de Sicilia, 3.52.4-54.7.

13. Estrabón, 11.5.3.

14. Herodoto, 7.99; 8.101-103; Filostrato, *La vida de Apolonio de Tiana*, 4.21.

15. Richard Clark Kroeger y Catherine Clark Kroeger, *I Suffer Not a Woman* (Grand Rapids: Baker, 1992), 194-195.

16. “Invocation of Isis”, papiro 1380, *Oxyrhynchus Papyri* (Londres: Egypt Exploration Fund, 1915), 11:214-216.

17. Josefo, *Contra Apión*, 2.199.

18. Filón, *Acerca de los querubines*, 9-14, 61.

19. *Apocalipsis de Adán*, 1.3.

20. *Hipóstasis de los arcontes*, 2.4.89.14-17.

21. *Acerca del origen del mundo*, 115.

22. Ibíd., 104; *Apócrifo de Juan*, 67-71.

23. *Truena, mente perfecta*, 6.2.13.30-32.

24. Véase Clemente de Alejandría, *Miscelánea,* 45.

25. *El evangelio de Tomás*, 114.

26. *Diálogo del Salvador*, 90-95; *El evangelio de Tomás*, 27.

27. *Zostriano*, 8.1.131.

28. Epifanio, *Panarion*, 26.3-5.

29. Gritz, 43.

30. Por ejemplo, apoyan una amonestación general: Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1972), 44. Apoya un escenario de adoración: Thomas Schreiner, “An Interpretation of 1 Timothy 2:9-15: A Dialogue with Scholarship”, en *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15*, 113; Gritz, 182; Thomas Oden, *First and Second Timothy and Titus*, Interpretation (Louisville: John Knox, 1989), 91-93.

31. Algunos autores, como Richard Davidson en el capítulo 12 de este libro, indican que “mujeres” aquí se debería traducir por “esposas”. Su posición es lógica, pero como el griego permite ambas traducciones, yo elegí usar la palabra más general. Sobre esta discusión erudita, véase Geer, 289.

32. Gritz, 125; véase también Gordon P. Hugenberger, “Women in Church Office: Hermeneutics or Exegesis? A Survey of Approaches to 1 Tim. 2:8-15”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (1992): 341-360. Luego de estudiar los diferentes enfoques del texto, Hugenberger concluye que aquí Pablo prohíbe que una esposa enseñe o tenga autoridad sobre su propio marido. Véase también el capítulo de Richard Davidson en este libro.

33. J. Keir Howard, “Neither Male nor Female: An Examination of the Status of Women in the New Testament”, *Evangelical Quarterly* 55 (1983): 40.

34. Gloria Neufeld Redekop, “Let the Women Learn: 1 Timothy 2:8-15 Reconsidered”, *Studies in Religion/Sciences religieuses* 19 (1990): 238, 240.

35. Kroeger y Kroeger, 103.

36. Leland Wilshire, “1 Tim. 2:12 Revisited: A Reply to Paul W. Barnett and Timothy J. Harris”, *Evangelical Quarterly* 65 (1993): 48.

37. Ibíd.

38. Andrew C. Perriman, "What Eve Did, What Women Shouldn't Do: The Meaning of *Authenteō* in 1 Timothy 2:12, *Tyndale Bulletin* 44 (Enero 1993): 137.

39. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots* (París: Klincksieck, 1968), ver "*authenteō*".

40. Leland Wilshire, "The *TLG* Computer and Further Reference to *Authenteō* in 1 Timothy 2:12", *New Testament Studies* 34 (1988): 120-134; "1 Timothy 2:12 Revisited", 44-50. Es interesante que después de estudiar la misma base de datos, H. Scott Baldwin saca como conclusión lo opuesto, que "ejercer dominio" es el significado normal del verbo en el primer siglo; sin embargo, su estudio presta mucha más atención al uso de la palabra en siglos posteriores (en especial por los Padres de la iglesia) que a su uso antes de Pablo (H. Scott Baldwin, "A Difficult Word: *Authenteō* in 1 Timothy 2:12", y "Appendix 2: *Authenteō* in Ancient Greek Literature", en *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15,* 65-80, 269-306).

41. Perriman, 138.

42. Wilshire, "*TLG*", 130.

43. Wilshire, "1 Timothy 2:12 Revisited", 47.

44. Perriman, 138.

45. Wilshire, "*TLG*", 125.

46. Ibíd., 127.

47. Ibíd., 125.

48. Wilshire, "1 Tim. 2:12 Revisited", 48.

49. Perriman, 148.

50. Algunos consideran que este versículo se refiere a la relación entre el esposo y la esposa antes que a la relación entre hombres y mujeres, ya que sostienen que este versículo es paralelo a 1 Corintios 11:1-6; 14:34-35; 1 Pedro 3:1-6. De esta manera, 1 Timoteo 2:11-12 ordenaría que las esposas no enseñen a sus propios esposos o que no asuman la autoridad de sus esposos "en el lugar de adoración" (Gritz, 131; véase también 125, 130). Davidson toma esta posición en el capítulo 12.

51. Douglas J. Moo, "1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance", *Trinity Journal* 1 (1980): 70.

52. Filón (Bohl, 1885), IV, 306; citado por Stanley Glen, *Pastoral Problems in First Corinthians* (Filadelfia: Westminster, 1964), 135-136.

53. A. T. Robertson, *A Grammar of the New Testament Greek*, 1.189-1.191.

54. Philip B. Payne, "Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo's Article '1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance'", *Trinity Journal* 2 (1981): 176-177.

55. Ibíd., 177.

56. Alan Padgett, "Wealthy Women at Ephesus: 1 Timothy 2:8-15 in Social Context", *Interpretation* 41 (1987): 26.

57. Moo, 68; véase también el capítulo 12 de este libro.

58. Redekop, 243.

59. Timothy J. Harris, “Why Did Paul Mention Eve’s Deception? A Critique of P. W. Barnett’s Interpretation of 1 Timothy 2”, *Evangelical Quarterly* 62 (1990): 348.

60. David M. Scholer, “Feminist Hermeneutics and Evangelical Biblical Intepretation”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (1987): 417.

61. S. Jebb, “Suggested Interpretation of 1 Tim. 2:15, *Expository Times* 18 (1970): 220-221.

62. David R. Kimberley, “1 Tim. 2:15: A Possible Understanding of a Difficult Text”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (1992): 481-482.

63. Stanley E. Porter, “What Does it Mean to Be ‘Saved by Childbirth’ (1 Timothy 2:15)?”, *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993): 96-98.

64. Kroeger y Kroeger, 176.

65. Ibíd., 96.

66. Porter, 87.

67. Gordon Fee, *1 and 2 Timothy*, Good News Commentary (San Francisco: Harper, 1984), 38.

68. Payne, 180.

69. Moo, 72.

70. Kimberley, 486.

71. Krijn A. van der Jagt, “Women Are Saved through Bearing Children”, *Bible Translator* 39 (1988): 207.

72. Kroeger y Kroeger, 176.

73. Van der Jagt, 208.

CAPÍTULO 16

¿QUÉ HACER CON EL "MARIDO DE UNA SOLA MUJER" DE TIMOTEO Y TITO?

NANCY WEBER DE VYHMEISTER

Algunos suponen que cuando Pablo prescribe que el obispo o diácono debe ser "marido de una sola mujer" (1 Tim 3:2, 12; Tito 1:6, Valera 1960), elimina así toda posibilidad de que una mujer pueda servir como anciana en una iglesia, y mucho menos como pastora. Hasta han llegado a decir que éste es el más importante impedimento bíblico para la ordenación de la mujer al ministerio.[1] En este capítulo se analiza la frase dentro de su contexto y se reflexiona sobre su significado.

"Marido de una sola mujer"

El contexto

Antes de analizar la frase propiamente tal, es necesario considerar el contexto en el cual se encuentra. En 1 Timoteo 3:1-13 Pablo le recuerda a Timoteo cuáles debían ser las características de los que ejercerían cargos en la iglesia.

Pablo habla primeramente del *episkopos*, "veedor", "supervisor", que suele traducirse como "obispo" (vv. 1-7). En resumen, el obispo debe ser irreprensible, sobre todo en lo moral (v. 1). En los versículos 2-6 se presentan los detalles de su nobleza y piedad. Luego Pablo habla del diácono (vv. 8-13); nuevamente las características que debe tener son mayormente de orden moral. Parece haber un subgrupo entre los diáconos: el de las mujeres (v. 11). Algunas traducciones antiguas dicen "las mujeres de los diáconos", pero el texto no lo dice así. Muy posiblemente sean mujeres diáconos, así como Febe (Ro 16:1-2). Estos líderes de la iglesia debían ejemplificar una serie de virtudes cristianas, virtudes que, según el resto del Nuevo Testamento, debían también hallarse en los cristianos comunes.

Este pasaje tiene un paralelo en Tito 1:5-9, pero allí no se menciona a los diáconos, y se le da al obispo un título adicional: *presbuteros,* "anciano". Nuevamente, las características que debe tener este dirigente de iglesia son mayormente de naturaleza moral: debe ser ante todo "irreprensible". Si bien el Nuevo Testamento enseña que todos los creyentes debieran tener las características que se mencionan, a los dirigentes no pueden faltarles estas cualidades morales.

La frase

El griego de 1 Timoteo 3:2, 12 y Tito 1:6 dice *mias gunaikos anēr*, lo cual se traduce literalmente, "de una mujer marido". Las primeras dos palabras, *mias gunaikos* ("de una mujer") describen al hombre: es un hombre que tiene sólo una mujer. La frase no se encuentra en la literatura

griega conocida previa a las epístolas pastorales. Al parecer no había una frase que expresara esa idea, quizá porque era un tanto ajena a la mentalidad grecorromana del período. Había palabras para expresar lo negativo en el matrimonio, pero no para la virtud de la pureza moral, sobre todo para un hombre.

En 1 Timoteo 5:9 aparece una frase paralela. Se dice que una mujer viuda no puede ser puesta en la lista de viudas si no tiene al menos sesenta años y ha sido *henos andros gunē*, "de un hombre mujer", traducido "esposa de un solo marido". Keener sugiere la posibilidad de que el uso de esta frase indica una correlación entre los ancianos de iglesia y las viudas.[2] Es claro que hasta el siglo tercero de la era cristiana, las "viudas" ejercían un ministerio específico. La *Didascalia Apostolorum* (primera mitad del siglo III) define claramente lo que no debían hacer, sugiriendo que habían estado haciendo eso.[3] Por otra parte, el que aparezca esta frase en la misma epístola de Pablo hace que sea importante considerarla para entender la frase referida al hombre.

Posibles estados civiles

Los estudiosos han intentado explicar esta frase de diferentes maneras. Son cuatro las más conocidas. (1) El obispo no puede ser soltero. (2) El obispo no puede ser polígamo. (3) El obispo no puede haberse divorciado. (4) El obispo no puede haberse vuelto a casar luego de quedar viudo.

No soltero. La idea de que los obispos y diáconos no podían ser solteros tuvo apoyo en el pasado. Esta interpretación no toma en cuenta que el énfasis del griego en "de una" no permite que lo contrario sea "ninguna". Para Raymond Collins, reconocido erudito católico, la frase presupone que el obispo fuera casado.[4] Por otra parte, Pablo no era casado y afirma que los solteros pueden dedicarse mejor al ministerio (1 Cor 7:7, 8, 25-38). Jesús mismo enseñó que algunos serían "eunucos" por causa "del reino de los cielos" (Mt 19:12). Finalmente, la viuda de 1 Tim 5:9 no sería viuda si siempre hubiese sido soltera.

No polígamo. Algunos consideran que la frase exige que el anciano no sea polígamo, entendiéndose que los miembros comunes de iglesia podían tener más de una esposa.[5] Si bien es cierto que existía la poligamia entre los judíos, era muy rara y no la practicaban los judíos fuera de Palestina.[6] Herodes el Grande tenía nueve esposas y algunos pasajes de la Misná presuponen la práctica de la poligamia, pero no aparece ningún polígamo en los libros del Nuevo Testamento. Si bien el concubinato era común, en el siglo I la monogamia era la única forma legal de matrimonio en el mundo grecorromano.[7] Si se aplica este sentido a la viuda, habría que presumir que existía la poliandria, cosa que no parece haber ocurrido.

No divorciado. En este caso, el texto querría decir que un anciano no podía ser divorciado.[8] No es difícil entender que un dirigente de iglesia no debía haberse divorciado. Es clara la enseñanza bíblica en contra del divorcio (Mt 5:31-32; 19:3-12 y 1 Cor 7:10-14). El divorcio era común en el siglo I, tanto entre romanos como judíos. Por otra parte, existía la posibilidad de un divorcio aceptable, tanto en la enseñanza de Cristo como en la de Pablo (Mt 5:32; 19:9; 1 Cor 7:15). En el judaísmo, no había problema en que una persona divorciada volviera a casarse; es posible que este permiso esté implícito en Mateo y 1 Corintios.[9] En todo caso, la frase no habla de divorcio pasado, sino de la relación presente con una mujer.

No vuelto a casar después de enviudar. Varios eruditos, incluso adventistas, han mantenido la posición que una persona que quedó viuda y volvió a casarse no puede ser anciano de iglesia.[10] Esta interpretación armoniza con la instrucciones sobre la viuda en el capítulo 5, que no podría ser considerada viuda si se había vuelto a casar. También armoniza con la práctica del Antiguo

Testamento, según la cual un sacerdote no podía casarse con una mujer viuda (Lev 21:13-15). Por lo que se dice de Ana, en Lc 2:36, 37, el haber permanecido viuda por tantos años era considerado como evidencia de su piedad.[11] Este parecer también se revela en 1 Cor 7:8, donde Pablo escribe: "Digo, pues, a los solteros y a las viudas, que bueno les fuera quedarse como yo". En ese mismo capítulo reitera que las viudas harían mejor en no volverse a casar (1 Cor 7:40). Sin embargo, es preciso notar que en 1 Tim 5:14, sólo pocos versículos después de hablar de la mujer esposa de un sólo hombre, Pablo amonesta a las viudas jóvenes a casarse de nuevo, sugiriendo que esa conducta era legítima. Seguir las instrucciones del Antiguo Testamento en cuanto al matrimonio de los sacerdotes no tiene sentido, ya que en ningún punto el ministerio del Nuevo Testamento sigue las reglas del sacerdocio judío. En el mundo romano, volverse a casar después de enviudar no era sólo común, sino hasta obligatorio. El emperador romano César Augusto mandó que todas las viudas menores de cincuenta años volvieran a casarse antes de dos años.[12] En ningún lugar del Nuevo Testamento se dice que el matrimonio después de enviudar es inapropiado. Prohibir a los obispos viudos que volvieran a casarse se asemeja al consejo de los falsos maestros que prohibían totalmente el matrimonio (1 Tim 4:3).

La fidelidad matrimonial

El análisis de estas cuatro posibilidades nos lleva a la conclusión de que ninguna de estas interpretaciones parece enteramente lógica o apropiada. Veamos una quinta posibilidad: la fidelidad en el matrimonio.

Esta interpretación entiende que lo que se le pedía al obispo o anciano era que fuera fiel a su esposa. Así se convertiría en un hombre de una sola mujer. Teodoro de Mopsuestia (ca. 350-428) describía al obispo como "uno que se casa con una mujer, vive con ella con prudencia, se conserva para ella y dirige hacia ella el deseo de la naturaleza".[13] La situación del obispo no depende así de algo que le ocurrió en el pasado, sino que refleja la condición en la cual vive en el presente.

"Hombre de una mujer" describe perfectamente una relación digna de ser copiada por los miembros de la comunidad. Un dirigente que tuviera un matrimonio de este tipo sería bien visto por los de afuera. Keener sugiere que este pasaje subraya la importancia de que el dirigente de iglesia tenga una vida familiar estable. Afirma: "Excluiría del liderazgo de la iglesia a los que tomaran livianamente el matrimonio, ya fuera por buscar un divorcio inapropiado, cometer adulterio o descuidar a sus familias por buscar logros personales".[14]

Por otra parte, la viuda de 1 Tim 5:9 sería considerada digna por haberse guardado sólo para aquel con quien estaba casada. Por cuanto la actividad sexual fuera del matrimonio es condenada en todo el Nuevo Testamento, sería natural pensar que los dirigentes de la iglesia debían ser modelos de conducta sexual, reservándose para sus esposas. Tales personas estarían en condición de servir como modelo para su comunidad.[15]

Varios teólogos del siglo XX han aceptado esta posición. C. H. Dodd afirma: "El sentido natural de *mias gunaikos anēr* es seguramente, como dice Teodoro, 'un hombre que habiendo contraído un matrimonio monógamo, es fiel a sus votos matrimoniales', excluyendo de igual modo la poligamia, el concubinato y la indulgencia promiscua".[16] John Stott escribe: Pablo así "excluye a todos los que son culpables de infidelidad matrimonial".[17] El folleto de la Escuela Sabática adventista (tercer trimestre 1993) toma esta misma posición[18] y cita la siguiente afirmación de William Hendriksen: "En consecuencia, el significado de este pasaje (1 Tim 3:2) es simplemente que

un obispo o anciano [y también el diácono] debe ser un hombre de moralidad intachable, uno que es enteramente leal y fiel a su única esposa, quien, siendo casado no entra, como los paganos, en una relación inmoral con otra mujer".[19] Por cuanto esta explicación cuadra bien con el contexto del pasaje y con toda la enseñanza bíblica, parece totalmente razonable. Quien quisiera ser obispo debía ser totalmente fiel a su mujer.

Reflexiones

Es claro que los ancianos en la ciudad de Efeso eran varones. Así lo eran cuando Pablo se despidió de ellos en Mileto (Hch 20:17-38). También lo eran en las otras iglesias del mundo mediterráneo de ese tiempo. Existe una posible excepción. En Tito 2:3 las ancianas (*presbutidas*) tienen calificaciones y deberes que podrían sugerir una posición dentro de la iglesia. Posteriormente hubo ancianas que presidieron en sus iglesias: por ejemplo, una presbítera de nombre Ammion en Frigia a comienzos del siglo III. Sin embargo, a mediados del siglo IV, el sínodo de Laodicea mandó que no se permitiera más la instalación de las presbíteras dentro de la iglesia, lo que quiere decir que hasta entonces lo hacían.[20] Con todo, podemos decir que eran los varones, tanto obispos (ancianos) como diáconos, a quienes Pablo pedía que fueran fieles a sus esposas.

Ya que a los diáconos se les encomendaba ser fieles a sus esposas, nos imaginamos que, de haber tenido un cónyuge, Febe, *diakonos* de Cencrea, también habría sido fiel a su esposo. Ella aparece en Rom 16:1, no sólo como habiendo "ayudado" al apóstol Pablo, sino también como *diakonos* ("diácono") de la iglesia en Cencrea. Debe señalarse que Febe es, en el Nuevo Testamento, la única persona denominada *diakonos* que aparece conectada con una iglesia específica. El que se le haya aplicado a Febe el título *diakonos* en el masculino podría resultar extraño. Sin embargo, tenemos clara evidencia de que así se llamó durante varios siglos a las mujeres que servían a la iglesia. Por ejemplo, del siglo IV un epitafio de una tumba en el Monte de las Olivas reza así: "Aquí yace la sierva [esclava] y novia de Cristo, Sofía la *diakonos*, la segunda Febe, quien se durmió en paz en el mes de marzo durante la undécima convocación".[21]

Pablo usó el término *diakonos* tanto para Febe como para aquellos dirigentes de iglesia que debían ser "marido de una sola mujer". ¿Cómo podría él aplicarle a ella ese título si no cumplía con los requisitos de la posición? La forma de entender esa disyuntiva es considerar el principio que subyace la instrucción de Pablo en las epístolas pastorales: los líderes de iglesia deben ser personas que viven una vida de entera fidelidad a sus esposas, si son varones, y a sus esposos, en el caso de ser mujeres. Si lo que se necesitaba era ser fiel al cónyuge, Febe perfectamente pudo haber cumplido con el requisito paulino para ejercer la diaconía. Del mismo modo las hermanas que sean designadas como ancianas de iglesia deben ser modelos de fidelidad a sus cónyuges, ser "mujeres de un solo hombre". Así se cumpliría el requisito de total fidelidad matrimonial.

Referencias

1. Este capítulo no estaba en el *Women in Ministry*. Comentarios posteriores sugirieron la importancia de incluirlo en la versión castellana.

2. Craig Keener, ""Husband of One Wife", *The A.M.E. Zion Quarterly Review* 49 (1997): 8.

3. Mary Malone, *Women and Christianity*, vol. 1: *The First Thousand Years* (Ottawa: Novalis, 2000), 128-131.

4. Raymond Collins, *I & II Timothy and Titus*, New Testament Library (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2002), 81.

5. A. R. C. Leaney, *The Epistles to Timothy, Titus, and Philemon* (Londres: SCM, 1960), 56.

6. Ver Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus* (San Francisco: Harper & Row, 1984), 80; Keener, 6.

7. Sydney Page, "Marital Expectations of Church Leaders in the Pastoral Epistles", *Journal for the Study of the New Testament* 50 (1993): 107-108.

8. A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 73-78.

9. Ver Misná *Gitteh* 9.3, donde se lee: "La fórmula esencial en la carta de divorcio es: 'He aquí, eres libre de casarte con cualquier hombre'".

10. Como ejemplos: J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (Londres: A. & C. Black, 1963), 75, 76; Samuele Bacchiocchi, *The Marriage Covenant: A Biblical Study on Marriage, Divorce, and Remarriage* (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1991), 198-199.

11. Keener señala que la idea de que una viuda no se volviera a casar, como señal de lealtad a su marido fallecido, encontró oposición en las leyes de Augusto, quien quería más niños para el imperio romano (10-11).

12. B. W. Winter, "Providentia for the Widows of 1 Timothy 5:3-16," *Tyndale Bulletin* 39 (1988): 85.

13. M. Dibelius y H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1972), 52.

14. Keener, 16.

15. Thomas Oden, *First and Second Timothy, and Titus*, Interpretation (Louisville: John Knox, 1989), 141-142.

16. C. H. Dodd, "New Testament Translation Problems II", *Biblical Theology* 28 (1977): 115.

17. John Stott, *Guard the Truth: The Message of 1 Timothy and Titus* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996), 94.

18. *Adult Sabbath School Lessons, Teachers' Edition* (Folleto de Escuela Sabática de Maestros), tercer trimestre de 1993, 58.

19. William Hendriksen, *Exposition of the Pastoral Epistles*, New Testament Commentary (Grand Rapids: Baker, 1965), 121.

20. Ute E. Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), 116-123.

21. Ibíd., 158-160. En las páginas siguientes, se describen otras inscripciones donde figuran mujeres llamadas diáconos.

CAPÍTULO 17

ELENA G. DE WHITE Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES[*]*

ALICIA A. WORLEY

> Las que se sienten llamadas a unirse al movimiento a favor de los derechos de las mujeres y la así llamada reforma del vestido pueden muy bien cortar toda conexión con el mensaje del tercer ángel. El espíritu que acompaña a uno no puede estar en armonía con el otro. Las Escrituras son terminantes sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres y sobre los derechos de ambos. Hasta cierto punto, los espiritistas han adoptado este singular modo de vestir. Los adventistas del séptimo día que creen en la restauración de los dones, a menudo son etiquetados como espiritistas. Dejen que adopten ese vestido y su influencia está muerta.
>
> --Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia*, 1:421.

Introducción

Los interrogantes acerca de los derechos de las mujeres y la igualdad han suscitado conflictos por largo tiempo en los Estados Unidos de Norteamérica y alrededor del mundo. Recientemente, en la Iglesia Adventista del Séptimo Día estos asuntos han sido incluidos en el debate sobre la ordenación de la mujer al ministerio evangélico. En tanto que algunos argumentan que rehusar este privilegio a las mujeres es una negación injusta de sus derechos, otros advierten que buscar tal igualdad es una negación de la jerarquía de los sexos ordenada divinamente.

Los escritos de Elena de White son importantes en esta discusión, a la luz de su lugar como profeta inspirada de la iglesia. ¿Qué opinión tenía ella de los derechos de las mujeres? ¿Veía ella a los derechos de las mujeres y al movimiento del siglo diecinueve por los derechos de las mujeres como una y la misma cosa? Su declaración citada arriba, una de las pocas sobre los derechos de las mujeres, es una de las más directas y, sin embargo, es potencialmente ambigua y pasible de malinterpretación. Se la ha usado en el debate sobre la ordenación de la mujer como evidencia contra la ordenación de las mujeres como pastoras.

El propósito de este estudio es examinar cuidadosamente esta declaración para alcanzar un mejor conocimiento acerca de cómo entendió Elena de White los derechos de las mujeres. Al hacerlo así, podríamos estar mejor capacitados para extrapolar cómo aconsejaría ella a la iglesia actual en su esfuerzo por comprender el asunto de la ordenación de la mujer. Para lograr este propósito trataremos de contestar tres preguntas: ¿Por qué Elena de White habló en contra del

[*] *Nota de la editora:* La comisión creyó importante incluir este capítulo puesto que esta cita de Elena de White se usó en Utrecht para demostrar que la ordenación de la mujer era inaceptable para Elena de White. Si bien trata un tema netamente norteamericano, pareció bien incluirlo en la versión española como elemento histórico en la discusión..

movimiento a favor de los derechos de las mujeres y de la reforma del vestido? ¿Qué quiso decir con "las Escrituras son terminantes sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres y sobre los derechos de ambos"? ¿Qué principios de esta declaración pueden guiar nuestra respuesta a la cuestión de la ordenación de la mujer? Para entender la posición de Elena de White sobre los derechos femeninos, primero daremos un vistazo al trasfondo de la declaración. Seguirá la consideración de las cuestiones subyacentes a las razones para no unirse al movimiento de las mujeres y un análisis de los principios que emergen de estas razones. Por último, reflexionaremos sobre cómo se podrían aplicar estos principios al tema de la ordenación de la mujer.[1]

La declaración en contexto

Esta declaración fue publicada por primera vez en 1864 como uno de varios testimonios compilados en un pequeño volumen titulado *Testimony nº 10*. El testimonio de 13 páginas que contenía la declaración, titulado "La obra en el este", advertía contra la falsa excitación en la adoración, doctrinas falsas, actitudes inconscientes y la moda norteamericana en el vestir (*American costume*). Nuestra cita está ubicada en la discusión de esta "así llamada reforma del vestido", nombrada así por Elena de White para diferenciarla de la verdadera reforma del vestido que había visto en visión.[2]

Entre la declaración original de Elena de White y la publicada en *Testimonios para la iglesia*, 1:421, hubo leves cambios editoriales que ocurrieron en su mayoría en la década de 1880.[3] White escribió: "Las relaciones entre las *mujeres* y los hombres y sobre los derechos de ambos", mientras que los editores la corrigieron a "los *hombres* y las mujeres" (la cursiva fue añadida), probablemente para amoldarse al uso común. Si Elena de White se refería a propósito a las mujeres primero, ¿por qué había querido enfatizar los derechos de las mujeres por sobre los de los hombres? Quizás ella creía que los derechos de las mujeres corrían más peligro. Hay cierto apoyo para esta posibilidad, indicado porque ella escribió mucho más sobre la necesidad de las mujeres de proteger sus límites personales, de su desarrollo personal, de ser sensibles al llamado al servicio, y de ver sus roles recíprocos en el hogar, que de las necesidades de los hombres en estas áreas.

Tal vez otro cambio sea más importante. En el texto original se leía: "Las que se sienten llamadas a unirse al *Movimiento de los Derechos de las Mujeres*", pero fue reemplazado por: "Las que se sienten llamadas a unirse al *movimiento a favor de los derechos de las mujeres*" (la cursiva fue añadida). La modificación comunica un sutil pero significativo cambio de enfoque a partir del movimiento específico llamado Movimiento de los Derechos de las Mujeres al contexto más amplio de cualquiera que estuviera a favor de los derechos femeninos. De esta manera la especificidad que se proponía se eliminó a favor de una aplicación más general.

El contexto social

La mayor parte del siglo XIX fue tiempo de trastorno social, una época cuando varios grupos estuvieron luchando por reformas en áreas tan diversas como la educación, la salud, la temperancia, el sufragio y la abolición de la esclavitud. Mientras la sociedad soportaba con gran esfuerzo la presión por reformas, se desafiaron los puntos de vista tradicionales, aun las instituciones fundamentales como el matrimonio, la familia y la iglesia. El movimiento femenino se levantó como respuesta a la difícil situación de las mujeres.

A las mujeres no se les otorgaban lo que el siglo XX considera derechos humanos básicos. En la política, las mujeres eran virtualmente inexistentes. Sus aportes estaban mayormente confinados al reino del hogar. No podían conseguir un empleo de su elección y la

educación superior estaba prácticamente cerrada para ellas. Además, no sólo se les negaba el derecho a votar, sino que social e individualmente eran consideradas como bajo la jurisdicción de los hombres. Una vez que se casaba, la mujer perdía todo derecho a cualquier propiedad que hubiera poseído con anterioridad; ésta era transferida a su marido. En ocasión de un divorcio, no tenía derechos legales ni a su propio cuerpo ni a sus hijos.

Las mujeres estaban limitadas también en el ámbito religioso. La mayoría de las iglesias prohibía o desaprobaba que las mujeres hablaran en público. Puesto que un gran sector de la sociedad percibía a la iglesia como responsable de la denigración de la mujer, muchos integrantes del movimiento de las mujeres se volvieron hostiles a ella. Por ejemplo, la poderosa defensora Elizabeth Gage llamó a la iglesia "bastión de la esclavitud de las mujeres".[4] Para ella no había entidad más ofensiva que la religión organizada. De esta manera, liberarse de la ortodoxia religiosa llegó a ser crucial para las líderes feministas.[5]

En algunos casos, la esclavitud de la mujer no estaba impuesta directamente por otros, sino que provenía de sus propias expectativas culturales, valores y elecciones. Uno de esos casos era el de la salud y el vestido. Muchos reconocían la insalubridad de las ropas de las mujeres, con corsés restrictivos y polleras que barrían las calles, pero las mujeres se los imponían a sí mismas en nombre de la moda. Las líderes de los derechos femeninos condenaron la esclavitud de las mujeres a la moda, y algunas diseñaron un traje que no sólo era más saludable, sino que incluía pantalones que servían para enfatizar que las mujeres eran "iguales que" los hombres. Estas ropas llegaron a conocerse como la *"American costume"* y fue la "así llamada reforma del vestido" que Elena de White condenó. Ella no estaba sola en esta censura; para los parámetros de la sociedad, ese estilo de vestir se consideraba perturbador y poco modesto. Expresaba los valores y metas extremistas del movimiento feminista y fue rechazado por la sociedad en su mayoría y, por último, por el mismo movimiento feminista.[6]

Mantengamos presente este trasfondo, al considerar nuevamente la declaración para identificar las razones aparentes de la posición de Elena de White y las cuestiones que estas razones provocan.

Razones y cuestiones

> *Las que se sienten llamadas a unirse al movimiento a favor de los derechos de las mujeres y la así llamada reforma del vestido pueden muy bien cortar toda conexión con el mensaje del tercer ángel.*

Elena de White no dejó duda de que sus lectoras no debían unirse al movimiento por los derechos de las mujeres; un cristiano no podía pertenecer a ambos movimientos porque eran incompatibles. Tres razones aparentes para esta incompatibilidad emergen de esta cita: (1) El *espíritu* del movimiento por los derechos de las mujeres y la así llamada reforma del vestido contrastaba con el del mensaje del tercer ángel; (2) las *Escrituras* son terminantes sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres y sobre los *derechos* de ambos; y (3) la influencia de los adventistas del séptimo día se vería comprometida si se los identificaba con los espiritistas y con el *American costume*.

El tema del Espíritu

> *El espíritu que acompaña a uno no puede estar en armonía con el otro.*

El espíritu del movimiento por los derechos femeninos era cuestionable. Abundaban los

conflictos y las controversias porque el movimiento femenino era un movimiento colectivo en el cual la gente acumulaba y usaba el poder para lograr sus metas.[7] Las leyes se quebrantaban con frecuencia. El movimiento se volvió tan controvertido que atrajo sobre sí mismo los ataques de la sociedad en su conjunto. Estar en cualquiera de los lados del debate era peligroso. Abrazar este movimiento era entrar en la controversia; oponerse a éste era unirse a quienes frecuentemente eran "violentos, ruidosos y a menudo indecentes".[8] Aunque hoy parezca increíble, las mujeres que no eran parte del movimiento feminista se organizaron para *oponerse* a las que luchaban por el derecho a votar.

El espíritu no cristiano que acompañaba al movimiento feminista estaba aun en mayor contraste con el espíritu sobre el cual se fundaba el mensaje del tercer ángel. La declaración de Elena de White se escribió sólo 20 años después del Gran Chasco. Los que habían "aceptado la verdad" creían que Cristo regresaría tan pronto como hubieran completado la misión que Dios les había encomendado, y debían aplicar todas sus energías a la tarea. No había tiempo para involucrarse en reformas que cautivaban a una sociedad que tan pronto enfrentaría el fin del mundo.[9] La contribución adventista al movimiento por los derechos femeninos debía centrarse en exhibir principios cristianos en sus iglesias y hogares mientras proseguía su misión. Las mujeres debían representar la verdad siendo castas, modestas, intachables, sobrias, temperantes, caritativas, pacientes, veraces, corteses, obedientes, altruistas y sin tacha en todas las cosas.[10] Además, la verdad debía "ser presentada de manera tal que sea atractiva para la mente inteligente", y debía permitírsele "destacarse por sus propios méritos". Buena parte del movimiento por los derechos de las mujeres no hacía ninguna de las dos cosas. La verdad elevaría, refinaría y santificaría el juicio. Quienes abrazaran la verdad debían tener modales refinados, evitar rarezas y extravagancias y estar en tal armonía de espíritu que fueran "uno".[11] El espíritu del movimiento feminista era totalmente opuesto al del mensaje del tercer ángel.

Elena de White estaba preocupada por el espíritu del pueblo de Dios. En el párrafo siguiente a la declaración en estudio, ella dijo: "Juntamente con la así llamada reforma del vestido va un espíritu de frivolidad y de descaro en armonía con la forma de vestirse. La modestia y la reserva parecen alejarse de muchos cuando adoptan ese estilo de vestido". Pero es aún más reveladora su descripción, en el mismo artículo, del espíritu de fanatismo que plagaba la obra de Dios en el este. Lo describió con adjetivos tales como ruidoso, rudo, descuidado, excitable, arrogante, acusador, imprudente, desordenado, frívolo, inquieto, independiente, pendenciero, iluso y emocional.[12] Estas palabras eran apropiadas para describir el espíritu del movimiento a favor de los derechos de las mujeres y de la moda llamada *American costume*. El espíritu errado también condujo al extremismo, tan prevaleciente en las etapas tempranas del movimiento por los derechos de las mujeres. Líderes y seguidores por igual tomaron posiciones que luego lamentaron o abandonaron, como en las áreas del matrimonio y del *American costume*. ¿Cómo se podían identificar los adventistas con un movimiento que personificaba el mismo espíritu que Dios llamaba a su pueblo a abandonar? No es de sorprender que Elena de White hablara en contra de tal espíritu, se abstuviera de asociarse con los movimientos de reforma seculares de su tiempo, y disuadiera a los adventistas de involucrarse en estos movimientos.

La cuestión de la Escritura y los derechos

> *Las Escrituras son terminantes sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres y sobre los derechos de ambos.*

La segunda razón de Elena de White para no involucrarse con el movimiento por los

derechos de las mujeres muestra a la Biblia como criterio para determinar los derechos de los hombres y de las mujeres. Elena de White no trató los derechos de manera sistemática, ni señaló capítulos y versículos específicos donde la Biblia enseñara sobre ellos. Como ella no lo hizo, esta declaración ha dado oportunidad para interpretaciones de tipo conflictivo.

El concepto de derechos es complejo. De acuerdo con el diccionario, la palabra "derecho" "se refiere a un reclamo legal, moral o tradicionalmente justo". Decir que la gente tiene derechos es decir que tienen "algo, como una facultad o posesión a la cual [ellos tienen] un título establecido".[13] Por lo general se piensa de "derechos" en un contexto interpersonal y conlleva el concepto de "obligación". Los derechos pueden ser protegidos legítimamente o todo lo contrario, por leyes escritas o por los usos y costumbres. El movimiento por los derechos de las mujeres no sólo desafiaban las leyes de la sociedad y del gobierno, sino que también las mismas bases de la comprensión de la sociedad en cuanto a los derechos humanos.

Si hemos de entender esta declaración, debemos conocer lo que Elena de White creía que la Biblia claramente enseñaba sobre los derechos de los hombres y de las mujeres. Para lograr esta meta, se hizo una búsqueda en CD-ROM de todas sus declaraciones que incluían la palabra "derechos"[14]; esto reveló más de 400 declaraciones de libros, cartas y manuscritos. La razón fundamental para utilizar este método de investigación es que los escritos de Elena de White reflejan lo que ella creía que decía la Biblia, y que su consejo estaba guiado por principios bíblicos. Aun va más allá al suponer que existe una armonía fundamental *dentro* de sus escritos, de manera tal que declaraciones representativas revelan su posición con suficiente claridad como para extraer conclusiones. Por último, suponemos que sus aplicaciones de estos principios no fueron solamente apropiados para su tiempo, sino que pueden hablarnos a nosotros hoy.

Derechos humanos básicos

La mayoría de las declaraciones de Elena de White sobre derechos se refieren a derechos básicos. Ella creía que todos los derechos humanos son dados por Dios y son la herencia legítima de cada ser humano, hombre o mujer. El deseo de derechos es innato, refleja un "principio innato que nada puede desarraigar".[15] Su lista de derechos humanos fundamentales incluía los derechos inalienables a la vida, libertad, búsqueda de la felicidad, conciencia, individualidad y pensamiento independiente.[16] La creencia de Elena de White en la remuneración equitativa refleja su creencia más general en cuanto a que los derechos de los demás deben respetarse en la práctica social. Por ejemplo, ella habló en contra de diferencias de pago entre los médicos y los ministros, y sostuvo que los ministros, sus esposas, las mujeres y las enfermeras debían recibir pago justo.[17] Ella estaba tan convencida de que las esposas de los ministros debían ser recompensadas por su trabajo, que usó parte de su propio diezmo para tal motivo.[18] Los derechos generales también conllevan una obligación de proteger los derechos sociales de los demás,[19] ocupándose en actos de bondad y misericordia aun hacia los enemigos;[20] atendiendo las necesidades de los pobres y dolientes;[21] absteniéndose del robo, la calumnia y la difamación contra otros;[22] y absteniéndose de controlar la forma de pensar o la conducta de otro individuo.[23] Los cristianos están llamados a una norma más alta que la de la sociedad.[24]

De acuerdo con Elena de White, los derechos tienen su origen en Dios como el Creador de los seres humanos. Como respuesta, todo lo que somos –espíritu, alma y cuerpo, mente y talentos– pertenece a Él.[25] La garantía de los derechos humanos se encuentra en la obediencia a la ley de Dios y al evangelio.[26] La obediencia a la ley es sinónimo de tener un "respeto sagrado por los derechos de otros, y nunca se deben interpretar de manera que se opongan a los derechos humanos o a su ejercicio".[27] Efectivamente, una indicación de religión falsa es la enseñanza que

anima a los adherentes a ser "indiferentes a las necesidades, los sufrimientos y los derechos humanos".[28] La ausencia de derechos es evidencia del trabajo de Satanás para esclavizar a los seres humanos.[29]

A veces Elena de White relacionó los "derechos" a la obligación de una persona con respecto a sí misma, en particular a la relación con Dios.[30] Pero ella también señaló la base bíblica para los derechos en el contexto de las relaciones personales. Dado que los seres humanos viven en comunidad, la identificación y protección de los límites de los derechos humanos básicos individuales no sólo se vuelve más complicada sino que es más esencial. El "grupo" –ya sea el gobierno, la iglesia o la familia– es responsable de garantizar los derechos de quienes se encuentran bajo su jurisdicción. Los "líderes" del grupo son responsables de cumplir con estas garantías, y los "miembros" del grupo deben mantenerse leales al grupo a la vez que cooperan con los líderes para conservar los derechos de cada uno.

Los derechos en roles y relaciones

Los derechos interpersonales son la implementación de los derechos humanos básicos en contextos sociales. En la mayoría de los casos, los derechos interpersonales se relacionan con los roles y las responsabilidades más que con el sexo o el género. Ejemplos de tales relaciones tratadas por Elena de White incluyen las relaciones entre el gobierno y el ciudadano, los líderes de la iglesia y el miembro, el padre y el hijo, y el esposo y la esposa.

Gobierno y ciudadanos. Los gobiernos son responsables de mantener el orden y de proteger a los ciudadanos. Sin embargo, para lograr estas metas los ciudadanos deben someterse a la autoridad gubernamental. Por lo tanto, las leyes –y su correspondiente obediencia– guían la identificación de los derechos y responsabilidades de los gobiernos y de sus ciudadanos. Este arreglo funciona bien cuando las leyes de Dios, que "tenían por objeto fomentar la igualdad social", y por consiguiente el orden, conforman la base de las leyes gubernamentales.[31] Cuando la ley divina "protege los derechos, la individualidad de cada ser humano", ésta "prohíbe al superior oprimir y al subalterno desobedecer".[32] Elena de White expresó que el abandono de los planes de Dios por parte del gobierno conduce a la opresión, lo que a su vez despierta "las pasiones de la clase pobre... [Esto crea] un sentimiento de desesperación que tendería a desmoralizar la sociedad y a abrir la puerta a crímenes de toda índole".[33] La desigualdad, la opresión y la anarquía que caracterizaron al movimiento por los derechos femeninos del siglo XIX, ilustran la verdad de este principio.

Dirigentes de la iglesia y miembros. La iglesia, como novia de Cristo, debe ser un ejemplo del amor y la atención de Dios al tratamiento justo de cada uno de sus hijos.[34] Los dirigentes de la iglesia son el "gobierno" de Dios para la comunidad de creyentes. Tienen la obligación de alimentar a los miembros por medio de la "disciplina que proteja los derechos de todos y aumente el sentido de mutua dependencia".[35] En consejos generales y cartas personales, Elena de White sostuvo la necesidad de líderes siervos que "guarden los intereses de los demás tan celosamente como guardarían los suyos propios",[36] y de miembros que cooperen respetando y protegiendo los derechos de los demás. Elena de White afirmó que hay

> ciertos derechos que le corresponden a todo individuo que sirve al Altísimo. Nadie tiene más derecho de arrebatarnos esos privilegios que de quitarnos la vida. Dios nos ha dado libertad para pensar, y es nuestro privilegio y deber ser siempre hacedores de la Palabra, y seguir nuestras impresiones acerca del deber. Sólo somos seres humanos, y un ser humano no tiene jurisdicción sobre la conciencia de ningún otro.[37]

Elena de White encontró necesario hablar en contra de los dirigentes que administraban mal su poder. "Dios nunca tuvo la intención de que la mente y juicio de un hombre fueran un poder controlador", que cualquiera "gobernara y planeara y proyectara sin la consideración cuidadosa y con oración del cuerpo completo, de manera tal que todos pudieran moverse de manera sana, cabal, armoniosa". Puesto que somos "cada uno individualmente la obra de Dios", no podemos ser poseídos por otro ser humano.[38] Al notar el "poder despótico" entre los dirigentes de la iglesia, ella advirtió que "este manejo despótico de la heredad de Dios creará tal disgusto de la jurisdicción del hombre que resultará un estado de insubordinación".[39] Semejante situación en una sociedad secular había contribuido a que un gran número de los participantes del movimiento por los derechos de las mujeres se volvieran contra las instituciones religiosas por causa de su represión de los derechos humanos de las mujeres. Elena de White advirtió a un dirigente adventista que exhibía una actitud opresiva hacia "las hermanas fieles" de su iglesia: "Los sentimientos que usted acaricia... son más satánicos que divinos... No son siempre los hombres los que están mejor adaptados para la administración exitosa de una iglesia".[40]

Padres e hijos. Elena de White presentó la relación familiar como ordenada por Dios.[41] Es en el hogar donde las personas aprenden por primera vez a respetar los derechos personales y donde aprenden "sumisión, abnegación y respeto por la felicidad de los demás".[42] Dios desea que los miembros de la familia respeten los derechos individuales con amor y humilde sumisión, así el mundo puede ver el evangelio en acción. "Bajo la influencia santificada de un hogar tal, se reconoce y acata más ampliamente el principio de la fraternidad trazado en la Palabra de Dios".[43]

Los padres, como líderes del hogar, deben "reconocer y respetar" los derechos de sus hijos.[44] Los niños deben recibir no sólo cuidado físico de sus padres, sino educación e instrucción que también satisfaga sus necesidades sociales y espirituales.[45] A la vez que Elena de White responsabilizaba tanto a los padres como a las madres, ella escribió extensamente sobre las obligaciones de la madre. "Nada puede tener mayor derecho a la madre que sus hijos".[46] A una mujer que deseaba dejar su familia y embarcarse en una carrera misionera, Elena de White le aconsejó: "Jesús no la guía a abandonar su familia por esta o por cualquier otra causa. Dios la hizo depositaria, mayordomo, de su hogar... Su esposo tiene derechos; sus hijos tienen derechos; y usted no debe ignorarlos".[47] ¡Qué contraste con el movimiento por los derechos femeninos!

Para que no malinterpretemos, otras dos declaraciones proveen el equilibrio. Primero, Elena de White dio un consejo similar a los padres: "Los padres son sumamente negligentes de sus deberes domésticos. No alcanzan la norma bíblica. Pero a los que abandonan sus hogares, compañeras y a sus hijos, Dios no confiará la obra de salvar almas, porque ellos probaron ser infieles a sus santas promesas... [y] sagradas responsabilidades".[48] Segundo, Elena de White animó a las mujeres a participar activamente en el ministerio cuando Dios las llama, e hizo notar que el ministerio formal podría tener precedencia sobre los deberes hogareños. En un caso, ella abogó para que a una mujer que dejara su casa e hijos en manos de una "ayudante fiel, prudente" a fin de participar en el ministerio formal, se le debería pagar por su trabajo.[49]

Esposo y esposa. La relación entre el esposo y la esposa trae con ella derechos y obligaciones especiales. Por ejemplo, el matrimonio da al esposo y a la esposa derechos exclusivos del uno al otro. Al comentar la historia de Agar, Elena de White sostuvo la santidad del matrimonio, cuando declaró que "los derechos y la felicidad de estas relaciones deben resguardarse cuidadosamente, aun a costa de un gran sacrificio". Como legítima esposa de Abraham, Sara tenía un derecho que "ninguna otra persona debía compartir".[50] Los derechos mutuos incluían la protección de la salud y del cuerpo tanto del esposo como de la esposa. Elena de White habló enérgicamente contra el abuso sexual generalizado dentro del matrimonio,[51] cues-

tión a la que también se le dio importancia en el movimiento por los derechos de las mujeres.

Con respecto al gobierno de la familia, Elena de White apeló al concepto bíblico del *dominio* del marido,[52] que manda al esposo a proteger los derechos individuales de su esposa, sin olvidar nunca su "voluntad... aspiraciones... libertad de pensamiento o juicio". Como respuesta, la esposa debe ofrecer a su marido jovialidad, bondad y devoción, "asemejando su gusto al de su esposo tanto como le sea posible sin perder su individualidad".[53]

Desafortunadamente, la relación matrimonial no siempre refleja el ideal. Aunque Elena de White indicó al esposo y la esposa que respetaran los derechos de cada uno,[54] ella escribió mucho más sobre la necesidad de proteger los derechos femeninos. Uno de éstos era el de la individualidad. Ella declaró que "para ser una buena esposa, no es necesario que la naturaleza de la mujer esté completamente fundida con la de su esposo. Cada individuo tiene una vida diferente de todos los demás, una experiencia que difiere esencialmente de la de ellos. No es el propósito de nuestro Creador que nuestra individualidad se pierda en la de otro".[55]

En tanto que Elena de White instaba a confiar en los principios de las Escrituras para identificar los verdaderos derechos de hombres y mujeres, muchas de las líderes del movimiento femenino tomaron posiciones radicales, antibíblicas. La más obvia era su visión del matrimonio. Era común igualar a la familia nuclear con la esclavitud o la "esclavitud conyugal".[56] El "amor libre" (un término con muchos significados, todos fuera de los parámetros de la moralidad bíblica) era el dogma principal de muchos que deseaban ver a las mujeres libre del maltrato de sus maridos en el contexto del matrimonio.[57] Los defensores de los derechos femeninos comparaban el matrimonio con la esclavitud y la prostitución, mostraban a las mujeres como que eran forzadas a elegir entre la degradación del matrimonio, la destitución o la prostitución. De hecho, algunos alababan a la prostitución por ser mejor que el matrimonio.[58] A la vez que Elena de White habló de la necesidad de las mujeres de ser responsables ante Dios por encima de sus esposos, ella sostuvo los principios bíblicos del amor y del respeto en la relación matrimonial. Aunque condenaba las atrocidades de la brutalidad masculina y la indulgencia en las pasiones animales a expensas de la salud de la mujer y de la libertad para controlar su cuerpo, ella sostuvo la institución del matrimonio como base para la humanidad e instituida por Dios. Sus consejos presentaban una respuesta equilibrada a la necesidad de reforma planteada por el movimiento por los derechos de las mujeres.

Violación de derechos

Elena de White trató numerosas situaciones que involucraban la violación o la negación de derechos. Al hacerlo así, reflejó la tensión que experimentamos hasta hoy: la tensión entre hablar claro contra las violaciones de derechos y someterse a las injusticias con la humildad de Cristo. Encontramos un ejemplo de respuesta en una violación a sus derechos de autor por parte de una casa publicadora en su propia vida;[59] Elena de White rechazó un contrato ofrecido por la editorial, bajo la dirección de Dios. Lo hizo así para "declarar contra lo que está mal". Ella dijo: "Me fue mostrado que se harían ardides para despojar a los hombres de sus derechos; pero tales planes no estaban de acuerdo con la orden de Cristo... Mi guía dijo: 'Te lo he advertido. Da mi mensaje sin temor, ya sea que los hombres escuchen, o que se abstengan de hacerlo'".[60]

Sin embargo, Elena de White pone un límite a lo que deben llegar los cristianos para "luchar por sus derechos". Los que reciben abusos deben permitir la violación de sus derechos con un espíritu de humilde sumisión. Aquí, su consejo con respecto a la respuesta del cristiano a la violación de derechos contrasta agudamente con los valores y prácticas del movimiento por los derechos de las mujeres. Ella desafía a los cristianos a seguir el ejemplo de Jesús de soportar

con paciencia la violación de sus derechos.[61] Aun la iglesia como organización debe reflejar la humildad y el amor de Cristo, manteniendo los problemas de la iglesia dentro de esa comunidad, y "si se comete abuso contra un cristiano, él debe tomarlo con paciencia; si es defraudado, no debe recurrir a los tribunales; antes bien, soporte la pérdida y el perjuicio".[62] La señora White aconsejó que hasta podríamos tener que extender la tolerancia hacia el Estado, renunciando a algunos de nuestros derechos para impedir "encono [y] prejuicio innecesario que nos impediría tener influencia sobre aquellos por quienes trabajamos".[63] Semejante consejo basado en las Escrituras sería inaceptable para quienes estaban atrapados en el movimiento por los derechos de las mujeres.

Elena de White aseguró a sus lectores, con palabras de consuelo para los oprimidos y de advertencias para el opresor, que al final se lograría la justicia. Ella declaró: "Usted nunca puede excluir a Dios de ningún asunto en el cual estén involucrados los derechos de su pueblo... Ningún hombre puede violar sus derechos sin golpear la mano [de Dios]; no se pueden violar los derechos de ningún hombre sin golpearla. Esa mano sostiene la espada de la justicia. Tenga cuidado con su forma de tratar a la gente".[64] Por lo tanto los cristianos no necesitan luchar por sus derechos porque "Dios tratará con el que viole esos derechos... Se guarda un registro de todos estos asuntos, y por todo esto el Señor declara que Él vengará".[65]

La cuestión del espiritismo

> *Hasta cierto punto, los espiritistas han adoptado este singular modo de vestir. Los adventistas del séptimo día que creen en la restauración de los dones, a menudo son etiquetados como espiritistas. Dejen que adopten ese vestido, y su influencia está muerta*.[66]

A primera vista, podría parecer difícil conectar al espiritismo con el movimiento femenino, pero existían puntos en común entre ellos que se extendían más allá de la reforma del vestido. Aunque hoy pensamos que el espiritismo es la comunicación con los espíritus de los muertos, los espiritistas del siglo XIX se identificaban con una amplia gama de reformas que iba desde el abolicionismo al vegetarianismo y al "amor libre". De hecho, los espiritistas estaban más involucrados en las reformas de su tiempo que cualquier otro grupo religioso. En un estudio de 51 líderes que apoyaban la abolición de la esclavitud, se encontró que sólo uno se oponía abiertamente al espiritismo y sólo había otro que no estaba interesado en eso.[67] Los espiritistas hasta ingresaron en el ámbito político con una mujer como candidata para presidente en 1872. Entre los que la apoyaban, estaba el que una vez había sido pastor adventista, Moses Hull, un espiritista que estaba involucrado en una relación de "amor libre".[68] En realidad, el espiritismo era un "imán para los radicales en la política y la sociedad a lo largo del siglo diecinueve".[69]

En su libro *Radical Spirits* (Espíritus radicales), Ann Braude estudia la relación entre el espiritismo y el movimiento por los derechos femeninos. Ambos tenían raíces en 1848 en Nueva York.[70] Los espiritistas "reconocían la igualdad de la mujer"[71] y se identificaban fuertemente a sí mismos con la gama completa de los derechos de las mujeres, incluyendo la posesión de sí misma en las relaciones legales y sociales.[72] El espiritismo también contribuyó a la expansión del movimiento feminista por medio de la publicación de diarios, libros y conferencias.[73]

Según Braude, "la mayor contribución del espiritismo a la cruzada por los derechos femeninos yacía en el papel del médium de los espíritus".[74] "Los médiums a menudo daban conferencias sobre los derechos femeninos mientras estaban en trance".[75] La condición de médium evitaba la estructura eclesiástica que excluía a las mujeres del liderazgo religioso. Al comu-

nicarse directamente con los espíritus, las médiums femeninas pasaban por alto la necesidad de educación, ordenación o el reconocimiento de la organización, lo que estaba monopolizado completamente por el liderazgo religioso masculino.[76]

El *American costume* estaba identificado de cerca con el espiritismo, lo que impulsó a Elena de White a temer que "la gente pondría [a los adventistas que usaran ese estilo de vestido] al mismo nivel que los espiritistas y se rehusarían a escucharlos".[77] Pero lo que parece haber causado la mayor preocupación es la conexión con lo sobrenatural a través de los médiums. La creencia adventista en la "restauración de los dones" (específicamente, el espíritu de profecía), parecía lo suficientemente similar al uso del espiritismo de mujeres como médiums, de modo que Elena de White vio la urgente necesidad de evitar la identificación con este movimiento.

La vacilación de ella a adoptar el papel al cual Dios la llamó está de alguna manera reflejado por la experiencia de una médium: "'Si me hará mejor, más pura o más útil, lo seré... [Pero] temo que soy una sierva indigna, sin aptitud para una vocación tan elevada'".[78] Se defendía al espiritismo como "verdadero" en el hecho que las mujeres –por su ignorancia, inocencia y juventud– estaban capacitadas para comunicar sus mensajes de la misma manera que los hombres, que estaban capacitados para el liderazgo por la sabiduría, la educación y la experiencia. El paralelismo cercano entre la educación limitada de Elena de White, su don profético, su inclinación a la reforma y su dramático papel en el movimiento adventista, obviamente hizo imperioso que permaneciera clara la diferencia con los médiums. Unirse al movimiento por los derechos de las mujeres o promover el *American costume* haría parecer más obvia la aparente conexión entre el espiritismo y el adventismo.

El sabio consejo de Elena de White de evitar toda asociación con el espiritismo pronto fue confirmado. Luego de ejercer fuerza significativa sobre el pensamiento religioso y sobre varios movimientos femeninos de reforma en la década del 1850 y en la primera parte de la década de 1860, el espiritismo cayó en el desprestigio y en el escándalo en la siguiente década. Los espiritistas continuaron luchando por las reformas radicales de los 1850 aun después de que muchas líderes de los derechos femeninos se distanciaran del espiritismo por causa de que sus ideas del "amor libre" no ayudaban a la causa. De allí en adelante, los líderes de los derechos de las mujeres se concentraron con mayor precisión en el sufragio, lo que lograron con la Decimonovena Enmienda de 1920.

Principios que surgen y su aplicación

Los asuntos arriba tratados ayudan a explicar el porqué Elena de White se opuso a que los adventistas se unieran al movimiento por los derechos de las mujeres. Surgen tres principios de la comprensión de su declaración que son relevantes para aplicar su significado al tema de los derechos de las mujeres en nuestro contexto. Estos incluyen los temas ya tratados: (1) el principio del *espíritu;* (2) el principio de la *Escritura;* y (3) el principio de la *influencia*.

1. Los cristianos deben reflejar un espíritu devoto con su actitud y conducta. El principio del espíritu significa que los cristianos no sólo deberían evitar todo lo que distraiga de su obligación hacia Dios, sino que deben tratar de estar en armonía con la misión y el espíritu del evangelio y el mensaje del tercer ángel. Donde los derechos de hombres y las mujeres son iguales y deberían ser protegidos por la iglesia pero no lo son, los individuos son llamados a un espíritu de sumisión y contentamiento de la negación de sus derechos dados por Dios, sabiendo que Él vengará. Los cristianos deberían evitar todos los extremos, deben recurrir al principio antes que a la pasión, y deben exhibir una conducta similar a la de Cristo antes que mostrar cobardía, desorden o poder abusivo.

Dado que el tema de la ordenación de la mujer no está asociado a movimientos de reforma secular, política, religiosa o social como los del siglo XIX, este principio no se aplica de la misma manera como lo fue cuando Elena de White escribió. Sin embargo, convoca a todos los miembros de la iglesia a personificar el espíritu de Cristo como respuesta al desafío, aun cuando defiendan derechos que crean que se están violando. Se debe foentar un espíritu divino, protegiendo y manteniendo los derechos de todos los miembros dentro de sus esferas apropiadas.

2. Las Escrituras deben usarse para identificar los derechos de las mujeres. El principio de la autoridad de la Escritura se encuentra en todos los escritos de Elena de White. Los principios para todas las decisiones y prácticas deben proceder de las Escrituras, donde los principios de Dios están revelados claramente. Las Escrituras deben guiar los intentos de los cristianos de discernir el espíritu subyacente a los consejos, conductas o movimientos, así como también los derechos legítimos y las respuestas apropiadas a su violación. La Biblia debe guiar a los cristianos a respuestas equilibradas que promuevan el sentido común antes que los extremos. Elena de White instó a que aun sus propias palabras fueran juzgadas por las enseñanzas de la Biblia.

Con sus consejos, Elena de White dejó en claro que a las mujeres, como seres humanos con derechos inalienables dados por Dios, se les debe garantizar los derechos en el matrimonio, el hogar, el lugar de trabajo, la sociedad y en el servicio de Dios. Ella creía que las Escrituras apoyan el derecho de la mujer a oír y responder el llamado de Dios al ministerio, sin que para ello deba desentenderse de sus responsabilidades como madre. Los principios bíblicos pueden ser más radicales de lo que la cultura acepta, al contrario de la práctica común, y se los puede interpretar erróneamente debido a la experiencia, la cultura o los deseos; pero se puede confiar que Dios, que siempre llama a su pueblo a un ideal más alto, revelará el verdadero significado de las Escrituras y su aplicación cuando quiera y como quiera.

Elena de White señala que la Biblia muestra a Dios como justo, que exige que los humanos no sólo respeten, sino que protejan, los derechos de otros. Aunque los cristianos no deberían forzar a otros a respetar sus derechos, pueden estar seguros de que Dios toma nota de las violaciones de sus derechos y un día se hará justicia. Además, la iglesia tiene la responsabilidad colectiva de proteger los derechos de sus miembros. Elena de White tenía fuertes advertencias para aquellos líderes de la iglesia que no lo hacían así. El principio bíblico de la humildad y la sumisión de cada cristiano individual, no elimina la responsabilidad de la iglesia de asegurarse de que todas sus relaciones sean justas.

Donde no hay una prohibición bíblica directa o el asunto no está tratado directamente, la iglesia también tiene la obligación de encontrar principios que se relacionen con los derechos de la mujer. La iglesia no debería buscar una decisión basada en temarios políticos o sociales, aun cuando las reformas del gobierno y la sociedad pueden reflejar principios bíblicos, como fue el caso en muchas de las reformas del siglo XIX. A fin de ser una influencia efectiva para bien en el mundo, la iglesia debe poner en práctica las reformas usando los métodos de Dios. Las reformas deben reflejar un equilibrio, no los extremos; la razón, no el fanatismo; la sumisión humilde, no el reclamo apasionado; y apelar a Dios, no al Estado o a la sociedad para su implementación.

Ya que Elena de White deja en claro que las mujeres tienen derecho a aceptar un llamado de Dios al ministerio, y que todas las personas deben recibir igual remuneración y reconocimiento por igual trabajo realizado, es difícil entender que haya aquí una prohibición de darle a la mujer una posición eclesiástica de autoridad. Si la iglesia de hoy encuentra que la mujer tiene derecho a recibir el reconocimiento por parte de la iglesia de su llamado al ministerio, el

principio de la Escritura animaría a hacer avances valientes y radicales para establecer y proteger este derecho, a menos que esto limitara o destruyera la influencia de la iglesia al difundir el evangelio.

3. No se debe permitir que nada limite la influencia de los adventistas para difundir el evangelio. El movimiento adventista tiene como su centro la difusión del evangelio y el mensaje del tercer ángel en particular. Elena de White impulsó repetidamente un enfoque equilibrado del evangelismo, que atraiga a la gente al mensaje. Mientras estemos en armonía con la ley de Dios, debemos adaptarnos de toda manera posible para comunicar la verdad antes que dañarla. Debe descartarse todo lo que dificulte la difusión del mensaje sin violar o ignorar los mandamientos divinos. Aun en el caso de la lucha por derechos personales, Elena de White instó a los cristianos a seguir el ejemplo del Salvador de sumisión humilde donde sea posible, para evitar conflictos que dañarían los esfuerzos de evangelización.

Elena de White ilustró el principio de la influencia en su respuesta a la cuestión de la reforma del vestido. Dios le había dado una visión con respecto a la necesidad y la manera de reformar el vestido, que ella describió y defendió. Cuando el fanatismo y el extremismo que rodeaban esta reforma causaron problemas, ella llegó a decir que era mejor sufrir con ropas insalubres antes que impedir la difusión del mensaje. Cierta vez que la criticaron por no seguir apropiadamente la reforma del vestir que ella defendía, explicó: "Cuando visito un lugar para hablar a la gente donde el tema es nuevo y hay prejuicios, pienso que es mejor ser cuidadosa y no cerrar los oídos de la gente usando un vestido que sería inconveniente para ellos". Continuó: "Pero después de presentarles el tema y de explicarles mi posición, entonces uso la vestimenta reformada, que ilustra mis enseñanzas".[79]

En el fondo del principio de la influencia está la meta de alcanzar al mundo para Cristo. Si estamos de acuerdo en que la Biblia no prohíbe claramente a la mujer el ministerio evangélico, y en que los principios bíblicos apoyan el llamado de la mujer, debemos considerar cómo impactaría en el evangelismo la decisión de ordenar a las mujeres. Por ejemplo, en la actualidad negar a las mujeres el derecho a votar provocaría una protesta en muchas sociedades, pero permitir el sufragio era impensable cien años atrás. La correcta aplicación de este principio requiere conciencia de las expectativas sociales, que varían en las diferentes partes del mundo. En algunos lugares, permitir que las mujeres trabajen en el ministerio sin gozar de todos los privilegios asociados a sus labores se ve como incoherente e injusto a la vista del gobierno y de la sociedad. Esta posición presenta una influencia negativa sobre aquellos que los adventistas deberían alcanzar con el mensaje del evangelio. Al mismo tiempo, en ciertos lugares poner a una mujer en una posición de autoridad eclesiástica sería tan radicalmente contracultural que impediría una influencia positiva del evangelio.

Resumen y Conclusión

Elena de White fue clara e cuanto a evitar la participación en el movimiento a favor de los derechos femeninos, pero ¿estaba ella en contra de las reformas que promovían? Hasta una lectura al paso de sus escritos muestra que era una defensora fuerte, hasta radical, de la reforma, para los parámetros de su tiempo. Sus consejos sobre la dieta, el vestir, el cuidado médico, la educación, los salarios y el trabajo, el hablar en público, las responsabilidades mutuas en el matrimonio, y los roles en el ministerio para las mujeres, son algunas de las áreas donde ella se apartó drásticamente de las normas de sus días. Ella creía que se debía proteger y mantener los derechos de las mujeres porque las mujeres son seres humanos. Mostró cómo las mujeres en sus papeles de madres y miembros de la sociedad impactan en su desarrollo futuro, y animó a las

mujeres a que se desarrollaran para que pudieran ser buenos modelos para sus hijos y buenas compañeras para sus esposos.[80] Ella hasta trató necesidades específicas, declarando que era tan esencial para las mujeres que estudiaran medicina como lo era para los varones.[81]

En estas reformas, Elena de White defendió muchos de los cambios demandados por el movimiento por los derechos de las mujeres. En muchos casos, el lenguaje que usó era similar al de los líderes del movimiento, como al decir que las mujeres eran "esclavas de la moda" y al desaprobar la brutalidad masculina en la relación matrimonial. Quizá las palabras originales de la cita ilustran mejor este punto: El problema era el movimiento mismo por los derechos femeninos, no favorecer los derechos de las mujeres. Debido a que Elena White tenía más para decir sobre la protección de la individualidad de la mujer, acerca de las oportunidades para su crecimiento personal y su participación en el servicio a Dios, su preocupación reflejaba un tiempo y una sociedad en los cuales los derechos de las mujeres no estaban bien establecidos o protegidos.

¿Por qué Elena White estaba en contra de involucrarse en el movimiento de los derechos femeninos? Porque no era compatible con el propósito y la misión de los adventistas. La misión adventista era religiosa antes que política, y los adventistas debían evitar toda identificación o conexión con los que operaban bajo un espíritu procedente de otra fuente que no fuera Dios. La Biblia debía ser su parámetro y su guía, y el movimiento femenino tenía muchos elementos y métodos que eran antibíblicos. Además, el movimiento femenino era tan controvertido que aliarse con él hubiera impedido la misión de la Iglesia Adventista.

Cuando se los toma en su conjunto, los consejos de Elena de White presentan un enfoque equilibrado. Por ejemplo, en el área de la reforma del vestido, ella se dirigió a las Escrituras y al sentido común para apoyar la importancia de la reforma en el vestido para salud y utilidad. Ella condenó el uso del *American costume* como una violación del mandamiento de Deuteronomio que prohíbe el intercambio de ropas entre los sexos, pero también señaló que el vestido repelía a la sociedad. Ella era práctica. Diseñó y promovió una reforma del vestido que corrigió el problema obvio de las modas de la época, sin producir las repercusiones negativas que plagaron a esa moda norteamericana.

La posición de Elena de White con respecto al movimiento por los derechos se comprende con mayor claridad cuando vemos cómo se relacionó ella con otros movimientos de reforma de su tiempo. Por ejemplo, habló en contra de la afiliación a sindicatos, aun cuando éstos ayudaban a los trabajadores oprimidos, con los que ella simpatizaba. Advirtió que unirse a sindicatos y a sociedades secretas desviaría de la misión de llevar el mensaje final al mundo y pondría en peligro el derecho divino de responder sólo a Cristo.[82] En tanto que hablaba contra la esclavitud, aconsejó que "hasta donde sea posible, debe evitarse todo lo que agite el prejuicio racial de la gente blanca. Hay peligro de cerrar la puerta de manera tal que nuestros trabajadores blancos no puedan trabajar en algunos lugares del Sur".[83]

Por el otro lado, ella animó a las mujeres a apoyar el movimiento de temperancia, un movimiento de reforma que involucró a gran cantidad de mujeres y no llevaba el mismo estigma que el movimiento por los derechos de las mujeres. Sin embargo, aun entonces animó a las participantes a mantener su participación en perspectiva con su misión primaria, compartir el mensaje adventista con sus compañeras de trabajo, y estar conscientes de que podría llegar el tiempo de separarse de aquél.[84] Con respecto a la cuestión del derecho de las mujeres a votar, aparentemente Elena White tenía poco para decir y se veía a sí misma como no preparada para tratar este tema.[85] Escribió a su esposo James acerca de una conversación con una tal señora Graves que quería que ella se involucrara en el sufragio femenino, en estos términos: "La señora

Graves había estado sumergida en estas cosas y su mente estaba madura para ello, mientras que mi obra era de otro carácter".[86]

Concluyendo, el movimiento femenino era secular, impulsado por actividades políticas, y buscaba continuamente formas de captar el apoyo de la opinión pública. El enfoque de Elena de White era espiritual, impulsado por un estilo de vida y reforma santos que promovían la santidad personal y colectiva. Ella quería un movimiento de reforma religioso, no político. Por eso pedía que las hermanas adventistas no participaran en ese movimiento. Si bien hay principios involucrados, no es posible entender que esta cita prohíbe poner a una mujer en posición de autoridad en una iglesia.

Referencias

1. La autora agradece a su madre, la Dra Donna de Worley, por leer este trabajo y darle valiosos comentarios e indicaciones.

2. El testimonio "La obra en el este", parte de la colección *Testimony nº 10*, fue incluido posteriormente en Elena G. White, *Testimonios para la iglesia*, 1:409-422.

3. En su mayor parte, estas revisiones datan de los años 1880.

4. Matilda J. Gage, *Woman, Church, and State: The Original Exposé of Male Collaboration Against the Female Sex* (Watertown, MA: Persephone, 1980; reimpresión), xxvii.

5. Blanche G. Hersh, *The Slavery of Sex: Feminist-Abolitionists in America* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1978), ix.

6. Véase el apéndice de *Testimonies,* 1:717-718, edición de 1948.

7. Ellen C. DuBois, *Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America, 1848-1869* (Ithaca: Cornell University Press, 1978), 18.

8. Eugene A. Hecker, *A Short History of Women's Rights from the Days of Augustus to the Present Time: With Special Reference to England and the United States* (Westport, CT: Greenwood, 197; reimpresión de la edición de 1914), 166.

9. Para declaraciones previas a 1864, véase Elena G. de White, "El Mensaje del Tercer ángel", en *Primeros Escritos*, 254-258, 258-261 y 277-282, y White, *Testimonies*, 1:77, 353.

10. White, *Testimonies*, 1:409-420.

11. Ibíd., 1:414-420.

12. Ibíd., 1:409-420.

13. *The American Heritage College Dictionary* (1993), ver "rights".

14. El uso que White hace de la palabra "relaciones" en este sentido es similar a su uso de la palabra "derechos", como será evidente en la discusión de derechos y obligaciones específicos dentro del contexto de las relaciones. Sin embargo, en este trabajo se usa el término "derechos".

15. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos*, 340.

16. Ibíd. Véase también Elena G. de White, *Mente, Carácter y Personalidad*, 2:373; "Ellen G. White Comments", *Seventh-Day Adventist Bible Commentary*, 1:1091.

17. Esta información se sacó principalmente de *Governing Principles in the Remuneration of SDA Workers*, del Archivo de Documentos 243 del Patrimonio White. Esta colección tiene muchas de las declaraciones de Elena G. White sobre el asunto de los salarios. Se pueden encontrar declaraciones ejemplares en *Testimonies*, 5:564, y *Consejos sobre salud*, 303.

18. Elena G. de White, Carta 137, 1898, *Manuscript Releases*, 5:29.

19. Elena G. de White, *Obreros evangélicos*, 129.

20. White, *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 1:1106.

21. Elena G. de White, *Palabras de vida del gran Maestro*, 395-396.

22. Elena G. de White, *Patriarcas y profetas*, 320.

23. Elena G. de White, *Testimonios para los ministros*, 367-368.

24. Por ejemplo, véase Ellen G. White, *Testimonies to Southern Africa*, 1890; y Ellen G. White, *Health*, 1865.

25. Elena G. de White, Carta 92, 1895, *Manuscript Releases*, 19:213.

26. Elena G. de White, *La educación*, 72.

27. White, *Testimonies*, 3:346.

28. Ibíd., 3:286.

29. White, *Testimonios para los ministros*, 368-369; Elena G. de White, Carta 80a, 1895, *Manuscript Releases*, 4:7.

30. Según White, “Una de las más elevadas aplicaciones de estos principios se encuentra en el reconocimiento del derecho del hombre a ser él mismo, al control de su propio trabajo” (*Testimonies*, 7:180). Ade-más amonestó: “Ud. pertenece a Dios en alma, cuerpo y espíritu. Su mente pertenece al Señor, y sus talentos también. Nadie tiene derecho de controlar la mente de otra persona, ni pensar por otra, ni prescribirle cuál es su deber. Hay ciertos derechos que le corresponden a todo individuo que sirve al Altísimo. Nadie tiene más derecho de arrebatarnos esos privilegios que de quitarnos la vida. Dios nos ha dado libertad para pensar, y es nuestro privilegio y deber ser siempre hacedores de la Palabra, y seguir nuestras impresiones acerca del deber. Sólo somos seres humanos, y un ser humano no tiene jurisdicción sobre la conciencia de ningún otro” (Carta 92, 1895, *Manuscript Releases*, 19:213).

31. White, *Patriarcas y profetas*, 575.

32. White, *La educación*, 72.

33. White, *Patriarcas y profetas*, 575.

34. Elena G. de White, *El ministerio de curación*, 390.

35. Elena G. de White, Carta 92, 1895, *Mensajes selectos*, 3:17.

36. Elena G. de White, Carta 76, 1895, *The Ellen G. White 1888 Materials*, 1373.

37. Elena G. de White, Carta 92, 1895, *Manuscript Releases*, 19:213.

38. Ibíd.

39. White, *Testimonios para los ministros,*cap. 14. Exhortaciones a la verdad y la lealtad, bajo: “No tendrás dioses ajenos delante de mí”, El poder despótico.

40. White, Carta 33, 1879, *Manuscript Releases*, 19:55-56.

41. Ellen G. White, "God's Word the Parent's Guide", *Signs of the Times*, 24 de noviembre de 1881.

42. Ellen G. White, *Fundamentals of Christian Education*, 67.

43. Elena G. de White, Carta 272, 1903, *El hogar adventista*, 25.

44. White, Carta 47a, 1902, *El hogar adventista*, 275.

45. White, *Fundamentals of Christian Educaction*, 67. Para ejemplos de los derechos de los niños, véase White, *El ministerio de curación*, 305-306, y "Child-Training", *Signs of the Times,* 23 de abril de 1902.

46. Ellen G. White, "The Mother's Work", *Review and Herald*, 15 de septiembre de 1891.

47. Elena G. de White, Carta 28, 1890, *Testimonies on Sexual Behavior*, 42-43.

48. Ibíd.

49. White, *Obreros evangélicos*, 542-543; véase también los capítulos de Jerry Moon y Michael Bernoi.

50. White, *Patriarcas y profetas*, 143.

51. Por ejemplo, véase Ellen G. White, "Christianity in the Marriage Relation", *Review and Herald*, 26 de septiembre de 1899.

52. Véase Elena G. de White, Carta 32, 1890, *Testimonies*, 1:307.

53. Elena G. de White, Carta 3, 1886, *Manuscript Releases*, 18:314.

54. Se pueden encontrar más ejemplos en White, *Testimonies*, 2:93-94; y *Manuscript Releases*, 16:304.

55. Ellen G. White, "The Mother's Duty—Christ her Strength", *The Health Reformer*, 1 agosto 1877.

56. E. B. Clark, "The Politics of God and the Woman's Vote: Religion in the American Suffrage Movement, 1848-1895" (tesis doctoral, Princeton University, 1989), 196.

57. Ibíd., 176.

58. Ann Braude, *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America* (Boston, MA: Beacon, 1989), 121-123; véase también Barbara Goldsmith, *Other Powers: The Age of Suffrage, Spiritualism, and the Scandalous Victoria Woodhull* (New York: Alfred Knopf, 1998), xiii-xiv, 48-49.

59. En 1886 White escribió cartas a G. I. Butler y A. R. Herny en defensa de su derecho a reclamar las regalías de sus libros ("Testimonies on Fair Dealing and Book Royalties", *Ellen G. White Pamphlets*, vol. 3, nº 102, 15-18). En 1895 ella escribió con respecto a que la casa publicadora no había usado apropiadamente las regalías de su libro *El gran conflicto* (véase la Carta 15, 1895, *Publishing Ministry*, 207).

60. Elena G. de White, Carta T 76, escrita en 1895 para A. O. Tait, publicada en *The Ellen G. White 1888 Materials*, 1373.

61. White, *Primeros escritos*, 156.

62. *Mensajes selectos*, 3:343.

63. Ellen G. White, "A Study of Principles—n° 1", *Review and Herald*, 9 de marzo de 1911; véase también White, *Mensajes selectos*, 3:342.

64. Elena G. de White, Carta 5, 1879, *Our High Calling*, 225.

65. Elena G. de White, *Mensajes selectos*, 3:343.

66. White, *Testimonies*, 1:421.

67. Hersh, 148.

68. Braude, 171, 123; White, *Testimony n° 10,* tiene un mensaje de 12 páginas para Hull (*Testimonies*, 1:426-437).

69. Braude, 57.

70. Ibíd., 3.

71. Elizabeth C. Stanton, Susan B. Anthony, y Matilda J. Gage, eds., *History of Woman Suffrage* (Rochester, NY: Fowler and Wells, 1881-1902), 3:530.

72. Braude, 77.

73. Ibíd., 80.

74. Ibíd., 72.

75. Ibíd., 79.

76. Ibíd., 84.

77. White, *Testimonies*, 1:421, sigue inmediatamente a la declaración bajo estudio.

78. Braude, 83.

79. White, *Testimonies*, 1:465.

80. White, *El evangelismo*, 341, 342.

81. White, *Medical Ministry*, 61.

82. Elena G. de White, Carta 114, 1903, *Mente, carácter y personalidad*, 1:28.

83. White, *Testimonies*, 9:214.

84. Por ejemplo, véase la carta de White a la señora S. M. I. Henry, 24 de marzo de 1899, *Manuscript Releases*, 5:439-440.

85. Elena G. de White, Carta 40a, 1874, *Manuscript Releases*, 10:69.

86. Ibíd. En otras referencias al voto femenino, White habló de la necesidad de que las mujeres primero se ocuparan con sus tareas, declarando que la esclavitud de las mujeres a la moda y su falta de desarrollo personal las dejaba sin preparación para "tomar una posición prominente en asuntos políticos" (*Testimonies*, 3:565). Es interesante, en otro lugar White habló a "hombres y *mujeres*" preguntándoles cómo podían tolerar la intemperancia permitida por las leyes del país y declarando que "en nuestro favorecido país, cada votante tiene voz para determinar qué leyes regirán la nación" (*Obreros Evangélicos*, 387; la cursiva fue agregada). Sin lugar a dudas se puede decir que White no veía el tema en sí como moralmente incorrecto.

EPÍLOGO

Entonces, ¿qué fue lo que nosotros, los miembros de la Comisión Especial sobre Hermenéutica y Ordenación, aprendimos en nuestros dos años de estudio? ¡Mucho, y de muchas maneras! Unas cortas reflexiones condensan nuestros hallazgos.

Nuestros hallazgos

El ministerio en la Biblia

Después de la Caída, el culto quedó a cargo de los patriarcas, que eran los líderes de las familias. En el Exodo, Dios declaró que su pueblo guardador del pacto debería ser un "reino de sacerdotes" (Ex 19:5-6). También designó a los líderes religiosos para la iglesia de la nación: sacerdotes masculinos, físicamente perfectos, descendientes de Aarón. En el Nuevo Testamento, el sacerdocio levítico desaparece y se presenta a Jesús como el Sumo Sacerdote celestial, y todos los cristianos forman parte del real sacerdocio de creyentes. El ministerio ya no está en manos de unos pocos, pero hay líderes. Los dones del Espíritu permiten a quienes los reciben –sin importar su raza, sexo o edad– ministrar a la iglesia y llevar las buenas nuevas de salvación a todo el mundo.

La ordenación

Aunque la palabra no se usa en la Biblia, existían ceremonias para marcar la posesión del cargo. En el Antiguo Testamento, reyes y sacerdotes recibían la imposición de manos en señal de que cumplían tareas específicas. En el libro de los Hechos y algunas epístolas, los fieles colocaban sus manos sobre los apóstoles, ancianos y diáconos en preparación para sus ministerios específicos. En el transcurso de tres siglos, el modelo cambió y la ordenación de los líderes de la iglesia la realizaban quienes estaban en las posiciones superiores dentro de la jerarquía de la iglesia; con el tiempo esta doctrina llegó a conocerse como la "sucesión apostólica". A mediados del siglo diecinueve, el adventismo pragmático adoptó en gran medida grado los patrones de ordenación de las iglesias de las cuales provenían sus líderes. Elena de White veía la ordenación como una ceremonia por medio de la cual la iglesia reconocía los dones del Espíritu Santo pero no agregaba una "gracia adicional". Ella proponía la ordenación para diferentes tipos de ministros, tanto obreros como laicos, incluyendo a mujeres que dedicarían tiempo a la visitación de los hogares. Un enfoque bíblico y adventista de la ordenación considera la ceremonia como un reconocimiento de parte de la iglesia, un apartar para el ministerio, una puerta al servicio y al liderazgo espiritual antes que a la posición y el prestigio.

Mujeres en el ministerio y el liderazgo

Aun en el Antiguo Testamento, las mujeres ocuparon posiciones de liderazgo. Sara, Débora, Ana y Hulda, entre otras, no podrían clasificarse como mujeres sumisas. Jesús tenía discípulas mujeres; la primera en proclamar la resurrección fue una mujer. Pablo menciona mujeres entre sus colaboradores, y hasta llama a una de ellas apóstol y a otra diácono. En el adventismo, las mujeres fueron activas en roles de predicación, enseñanza, sanamiento y

liderazgo desde los primeros tiempos, a pesar de los prejuicios del siglo diecinueve contra esto actividades. Elena de White apoyó firmemente a las mujeres en el ministerio, y hasta sugirió que se les pagara del diezmo. A fines del siglo diecinueve, las mujeres eran activas en el liderazgo y el ministerio de la iglesia. Después de 1915, el número en posiciones de liderazgo decreció dramáticamente. En el último cuarto del siglo XX, se ha visto un incremento en el número de mujeres en el ministerio y el liderazgo; la aceptación de estas mujeres no ha sido unánime, llevando a veces al debate, centrado especialmente en si estas mujeres debieran recibir la ordenación o no.

Argumentos en contra del liderazgo pastoral femenino

Se consideraron y contestaron los argumentos que a menudo se usan contra la ordenación de mujeres. El "dominio" (del hombre como cabeza) pertenece a la relación esposo-esposa, no a la dominación de todo varón sobre toda mujer. Esta relación es parte del plan de Dios para los seres humanos caídos y no el mandato original para un mundo sin pecado. Un estudio de todos los escritos de Pablo, juntamente con una exégesis cuidadosa de los pasajes específicos que con frecuencia se citan como que prohíben que las mujeres ejerzan roles de liderazgo, muestra que estos pasajes que exigen silencio en la iglesia se refieren a situaciones específicas y no deben ser usados como una reglamentación que abarca todos los tiempos. Sin embargo, los principios de orden y conveniencia subyacentes en sus palabras sí se aplican. El texto que obliga a un obispo como "marido de una mujer" debe entenderse que exige que sea "fiel en el matrimonio", lo que aplicarse tanto a mujeres como a hombres. Se analizó una cita de Elena de White que se usa para afirmar que quienes apoyan la ordenación de la mujer bien pueden abandonar los mensajes de los tres ángeles. Se encontró que el pasaje se refería al uso del "traje americano" y no a la cuestión de la ordenación.

Nuestras conclusiones

Por causa del Calvario, hombres y mujeres participan por igual en una nueva creación (2 Co 5:17). Aunque viven en el mundo, no son del mundo (Jn 17:14). En mutua sumisión (Ef 5:21) y amorosa preferencia por los demás (Flp 2:3), las viejas distinciones –negro y blanco, ricos y pobres, judíos y gentiles, esclavos y libres, hombres y mujeres– ya no valen (Gl 3:28). La única Cabeza de la iglesia es Cristo el Señor.

En esta nueva comunidad, cada miembro del cuerpo está dotado de manera especial (Ro 12:4-8; 1 Co 12:4-11). Pablo señala que entre estos dones se encuentran profetas, apóstoles y maestros-pastores. Su función era –y es– equipar a los santos y edificar al cuerpo (Ef 4:11-12), y ser ministros de la reconciliación (2 Co 5:18-19) a quienes están lejos de Dios, para que lleguen a ser "ciudadanos" del reino (Ef 2:17-19).

En la iglesia, los hombres y las mujeres son llamados a ejercer juntos y en forma complementaria sus dones. Aunque hay diferencias innatas entre los hombres y las mujeres, una mujer llamada y capacitada por Dios para realizar tareas pastorales, cuya labor edifica el cuerpo, debe ser reconocida como ministro. No hay impedimento bíblico para que una mujer ministre en cualquier capacidad para la cual ha sido llamada y dotada. Tampoco hay razón bíblica para negar la ordenación por causa de su género.

Sin embargo, puede ser que la iglesia no se beneficie en todos los países con tener mujeres como pastoras. "Hágase todo decentemente y con orden" (1 Co 14:40), considerando las opiniones de "los de afuera" (Col 4:5; 1 Ts 4:12). Sobre todas las cosas, debe tenerse cuidado

que la tradición no hable más fuerte que la Biblia.

El cambio, aunque difícil, es posible. Lo que sucedió en el Concilio de Jerusalén (Hch 15) es instructivo. En ese momento los creyentes debatieron vigorosa y detenidamente la conversión de los gentiles sin ser circuncidados primero, como se había requerido para participar en el pacto del Antiguo Testamento (Gn 17:9-14). Dios mismo había dado esta señal y el hecho de no haber circuncidado a su hijo casi le costó la vida a Moisés (Ex 4:24). Sin embargo, el Concilio de Jerusalén decidió no requerir la circuncisión a quienes se convertían a la fe (Hch 15:19). Este cambio de opinión se operó después que Pablo y Bernabé relataron las maravillas que Dios había realizado entre los gentiles. La frase "pareció bien" aparece en los versículos 22, 25 y 28, para describir el acuerdo de apóstoles, ancianos y creyentes, juntamente con el Espíritu Santo, sobre la nueva instrucción. Si la circuncisión, basada en un mandato divino, podía ser cambiada, ¿cuánto más los modelos de ministerio, que carecen de un claro "Así dice el Señor", pueden ser modificados para adaptarse a las necesidades de una iglesia en crecimiento?

La Comisión Especial sobre Hermenéutica y Ordenación del Seminario ha tratado de ser fiel a la Escritura, permitiendo que el Espíritu nos dirija y trabaje en nosotros. Nuestra conclusión es que *Mujer y Ministerio,* "mujeres en el liderazgo pastoral", no es una contra-dicción, sino una manifestación de la gracia de Dios en la iglesia. Vemos nuestro trabajo como una contribución a un diálogo continuo. Confiamos en que será aceptado como tal.

PERFIL DE LOS COLABORADORES

(Este perfil data de 1998, fecha de publicación del libro en inglés)

Daniel A. Augsburger, Profesor Emérito de Teología Histórica.

Ya jubilado, Augsburger pone en su escrito la riqueza de su experiencia en la enseñanza de la teología y la historia de la iglesia. Posee dos doctorados: la tesis para su doctorado en filosofía (Ph.D.) Se ocupó del sentimiento religioso en la Edad Media; la tesis de su doctorado en teología (Th.D). versó sobre Calvino y la ley mosaica.

Michael Bernoi, estudiante de la Maestría en Divinidad (M.Div.) en el Seminario Teológico.

Antes de venir al Seminario, Bernoi trabajó como pastor durante tres años. Mientras era estudiante en el Seminario, ayudó a establecer una nueva iglesia adventista en Berrien Springs.

Jo Ann Mazat de Davidson, Profesora de Teología Sistemática.

Jo Ann Davidson es esposa, madre y profesora en el Seminario. También escribe una columna que discute cuestiones teológicas ("Let's Face It" [Enfrentémoslo]) en la revista *Perspective Digest.*

Richard M. Davidson, Profesor de Interpretación del Antiguo Testamento.

Director del Departamento de Antiguo Testamento en el Seminario, Davidson fue elegido Profesor del Año por el Foro de Alumnos en 1998. Tiene un doctorado en Antiguo Testamento del Seminario Teológico de Andrews. El y Jo Ann son los padres de dos vivaces adolescentes.

Raoul Dederen, Profesor Emérito de Teología.

Decano de los teólogos adventistas, Dederen se ha especializado en teología sistemática y catolicismo romano. Escribe ya jubilado.

J. H. Denis Fortin, Profesor de Teología.

Hijo de Canadá francés, Fortin fue pastor por unos cuantos años, mientras paralelamente completaba su doctorado en teología e historia de la iglesia en la Université Laval de Quebec. Aparte de enseñar teología histórica, Fortin goza de la familia y de los "Conquistadores".

Robert M. Johnston, Profesor de Nuevo Testamento y Orígenes Cristianos.

Director del Departamento de Nuevo Testamento en el Seminario, Johnston se ha especializado en el estudio del ambiente histórico del Nuevo Testamento. Misionero durante mucho tiempo en Corea, Johnston combina la erudición en Nuevo Testamento y todo lo que sea oriental. Es autor de dos libros y numerosos artículos y monografías.

George R. Knight, Profesor de Historia de la Iglesia.

Escritor muy conocido, Knight es autor de 18 libros, mayormente sobre temas adventistas. Actualmente es editor de La Biblia Amplificada, una serie de comentarios publicada por la Pacific Press. Cuando no está predicando alrededor del mundo, le encantan las caminatas y el excursionismo con mochila.

Keith Mattingly, Profesor de Religión.

En 1997 Mattingly escribió su tesis doctoral sobre la imposición de manos. Mattingly enseña clases de religión para alumnos en las carreras no teológicas. Su pasión es ayudar a que sus alumnos capten al Dios "real".

Jerry Moon, Profesor de Historia de la Iglesia y Editor Asociado de *AUSS*.

Después de 11 años como pastor, Moon regresó a Andrews donde obtuvo su doctorado en historia de la iglesia, después de lo cual fue invitado a unirse al personal docente. El área de su especialidad es historia adventista. Moon fue el muy eficiente secretario de la comisión.

W. Larry Richards, Profesor de Exégesis del Nuevo Testamento.

Además de enseñar cursos de exégesis, Richards dirige el Centro de Manuscritos Griegos del Nuevo Testamento en la Universidad Andrews, la colección más grande de Norteamérica de manuscritos griegos en microfilm. Su investigación publicada sobre manuscritos griegos lo pone entre los pocos especialistas en el campo de la crítica textual.

Russell L. Staples, Profesor Emérito de Misiones.

Jubilado pero todavía enseñando, Staples sirvió en el Departamento de Misión Mundial del Seminario durante 25 años. Previamente dedicó 10 años como pastor en Sudáfrica y 10 años en el Solusi College. Tiene un doctorado en teología sistemática del Seminario Teológico Princeton, con estudios adicionales de antropología en la Universidad Princeton.

Peter M. van Bemmelen, Profesor de Teología.

Nativo de Holanda, van Bemmelen fue misionero en Trinidad y Surinam. Después de completar su Ph.D. en la Universidad Andrews, fue profesor en el Colegio Newbold (Inglaterra). De allí regresó a Andrews como profesor en 1993.

Nancy Weber de Vyhmeister, Profesora de Misión Mundial.

Con 35 años de experiencia en preparar a jóvenes ministros, Vyhmeister ha enseñado Griego y Teología Bíblica, así como también Métodos de Investigación para alumnos de teología. Actualmente es editora de *Andrews University Seminary Studies*. Esposa de pastor, ha participado en el ministerio en tres continentes.

Randal R. Wisbey, Profesor de Ministerio Juvenil y Director del programa de Maestría en Ministerio Juvenil.

Fundador del Centro para Evangelismo de Jóvenes en la Universidad Andrews, Wisbey es reconocido por su trabajo creador en las áreas de cultura juvenil y estudios generacionales. En junio de 1998 se convirtió en presidente del Canadian University College.

Alicia A. Worley, estudiante de la Maestría en Divinidad (M.Div.), también tiene maestrías en Fisioterapia y Antropología.

Criada como hija de misioneros en el África, Worley entiende mejor que muchos cómo son afectadas las personas por su cultura. Al acercarse al fin de su programa, piensa con ilusión en el pastorado en equipo en Ecuador con su flamante esposo Ricardo Palacios. [Nota del 2004: Alicia y Ricardo, quien fue ordenado a principios de año, viven en Guayaquil con sus dos varoncitos.]