

Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación

2013-2014

Parte 2B Julio, 2013

Iglesia Adventista del Séptimo Día®

Asociación General



Contenido

Julio 2013 B

¿MINISTERIO? CONSIDERACIONES del ANTIGUO TESTAMENTO 3

por Richard M. Davidson
División Norteamericana de los Adventistas del Séptimo Día

¿DEBE LA IGLESIA ORDENAR MUJERES COMO PASTORAS? 122

REFLEXIONES HACIA UNA PERSPECTIVA INTEGRAL DEL NT

Teresa Reeves
Traducido por Ruth de Peeters de MSW, editado por Nancy de Vyhmeister EdD

AUTORIDAD del LIDER CRISTIANO 173

Darius Jankiewicz
Luz Haydee Ruiz-Tenorio MDiv

¿MINISTERIO?

Consideraciones del Antiguo Testamento

Por Richard M. Davidson

División Norteamericana de los Adventistas del Séptimo Día

INTRODUCCIÓN

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

¹ Richard M. Davidson, “Biblical Interpretation,” in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* (ed. Raoul Dederen; Commentary Reference Series, vol. 12; Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), 58-104. The key to abbreviations may be found in *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (ed. Patrick H. Alexander et al; Peabody, MA: Hendrickson, 2002). Standard abbreviations of Ellen White’s writings are employed throughout.

² Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007).

interpretaciones de pasajes del AT en este documento armonizan plenamente con un examen informado y cuidadoso de pasajes paralelos del NT (esto último será expuesto en el documento de Teresa Reeve).

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

En recientes décadas ha emergido un consenso dentro de la erudición bíblica acerca de la naturaleza fundamental de Génesis 1-3 en la interpretación de la Escritura: “Ya sea que uno es evangélico o liberal, es claro que Génesis 1-3 es el fundamento interpretativo de toda la Escritura”.³ Esto es especialmente cierto respecto a la comprensión de la naturaleza humana y a la relación entre el hombre y la mujer: “Canónicamente, la comprensión de la naturaleza humana expresada o implícita en las leyes, la literatura de sabiduría, las narrativas, los textos proféticos y otros estilos de las Escrituras Hebreas pueden verse como comentarios acerca de los textos de la creación... La primera de la Biblia sobre la humanidad permanece como la declaración normativa que gobierna todas las otras”.⁴ “En los capítulos iniciales de Génesis se coloca en su lugar la relación triangular de Dios/ hombre/mujer para explicar e informar la narrativa y la legislación subsiguiente según se va dando a conocer. El lector tiene el marco necesario para leer los códigos y reconocer la conducta propia e impropia”.⁵

En la discusión moderna sobre si las mujeres debieran ser ordenadas como pastoras, el pasaje fundamental tanto para aquellos que afirman la ordenación de las mujeres como para quienes se oponen a ello es Génesis 1-3. Aquellos que afirman la ordenación de las mujeres (a menudo llamados “igualitarios”⁶) encuentran en los relatos de la creación del Génesis una declaración de

³ John Rankin, “Power and Gender at the Divinity School,” in *Finding God at Harvard: Spiritual Journeys of Thinking Christians*, ed. Kelly Monroe (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 203.

⁴ Phyllis A. Bird, ““Bone of My Bone and Flesh of My Flesh,”” *Theology Today* 50 (1994): 525, 527. As pointed out in the Introduction, evidence for this growing consensus is found, e.g., in the monograph edited by William P. Brown and S. Dean McBride Jr., *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), which documents the “tectonic shift . . . nothing short of a paradigm shift from a once-exclusive stress upon the mighty interventions of God in history to God’s formative and sustaining ways in creation” (Editors’ Preface, xi.). See also Jesus M. Arambarri, “Gen 1,1–2,4a: Ein Prolog und ein Programm für Israel,” in *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und Ihrer Botschaft* (Festschrift für Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag) (ed. Franz Sedlmeier; Würzburg: Echter, 2003), 65–86.

⁵ Deborah F. Sawyer, *God, Gender and the Bible* [Biblical Limits; London: Routledge, 2002], 2.

⁶ Represented in Christian evangelicalism esp. by the organization Christians for Biblical Equality (CBE), founded in 1987. A comprehensive presentation of this position is given by Ronald W. Pierce and Rebecca Merrill Groothuis, eds., *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity,

plena igualdad sin jerarquía de hombre y mujer, expresada como el orden divinamente ordenado de la creación. Ven el resto de la Escritura llamándonos de regreso hacia esa creación ideal, y permitiendo que las mujeres ocupen cualquier posición de autoridad a la cual Dios las llama y para la cual las habilita. Aquellos que se oponen a la ordenación de las mujeres (a menudo llamados “jerarquistas” o “complementarios”⁷ o “subordinacionistas”) también van a Génesis 1 y 2, donde encuentran apoyo para su punto de vista de que la primacía masculina, tanto en el hogar como en la iglesia, es una ordenanza de la creación divinamente ordenada. Ven esto reafirmado en Génesis 3 y en el resto de la Escritura, y de este modo aseguran que las mujeres no pueden asumir el papel de un liderazgo autoritativo en la iglesia. Lo que a menudo es común a *ambos* grupos es un punto de vista similar sobre la autoridad —jerarquía de arriba hacia abajo (“línea de mando”). Los oponentes arguyen que dicho liderazgo jerárquico en la iglesia es una prerrogativa masculina; los proponen-tes urgen que las mujeres debieran tener derechos iguales a los de esos cargos de liderazgo jerárquicos. ¿Cuál es la verdad respecto a estos asuntos? Acudamos a las páginas iniciales de la Escritura para descubrir qué constituye el orden de la creación de Dios para la relación entre hombres y mujeres.

2004); see also dozens of individually-authored books reviewed in chronological order in *Discovering Biblical Equality*, 58–75. Seventh-day Adventist publication supporting this view include, e.g., Patricia A. Habada and Rebecca F. Brillhart, eds., *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women* (Langley Park, MD: TEAM Press, 1995); and Nancy Vyhmeister, ed., *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998).

⁷ Represented in Christian evangelicalism by the organization Council on Biblical Manhood and Womanhood (CBMW), also founded in 1987. Its rationale, goals, and affirmations are found in the Danvers Statement, drawn up by some twenty-four Council members (including e.g., James Borland, W. Robert Gundry, Wayne Grudem, Mary Kassian, George W. Knight, III, Raymond C. Ortland, and John Piper); this statement was finalized in Danvers, Mass., in Dec 1987, made public in November 1988, and published in *Christianity Today* January 13, 1989. A comprehensive presentation of this position is given by John Piper and Wayne Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1991); Wayne Grudem, ed., *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2002); Wayne Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: : An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004); and Robert L. Saucy and Judith K. TenElshof, eds., *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (Chicago: Moody, 2001). Seventh-day Adventist publications supporting this view include, e.g., C. Raymond Holmes, *The Tip of an Iceberg: Biblical Authority, Biblical Intepretation, and the Ordination of Women in Ministry* (Wakefield, MI: Adventists Affirm and Pointer Publications, 1994); and Mercedes H. Dyer, ed., *Prove all Things: A Response to Women in Ministry* (Berrien Springs, MI: Adventist Affirm, 2000). I intentionally focus upon evangelicals who hold these positions, and generally avoid citing Adventist authors. In doing so, I wish to emphasize that I am concerned about issues, not individuals. I do not wish to appear as attacking my brothers and sisters in the SDA church with whose views I disagree.

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

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

(26) *Entonces dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra”.*

(27) *Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. (28) Los bendijo Dios y les dijo: “Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; ejerced potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra”.*

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

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

⁸ Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (trans., John H. Marks; OTL; Philadelphia: Westminster, 1961), 57. Similarly, Marsha M. Wilfong, “Human Creation in Canonical Context: Genesis 1:26–31 and Beyond,” in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (ed. William P. Brown and S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 47, argues that “humankind is, in fact the lynchpin that holds creation together.” Bruce A. Ware, “Male and Female Complementarity and the Image of God,” in *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood* (ed. Wayne A. Grudem; Wheaton, Ill.: Crossway, 2002), 72, points to seven key internal textual indicators that the creation of “man” (his translation of *ha'adam* which I would prefer to translate “humankind”) was “the pinnacle of God’s creative work”: (1) only after He creates “man” does God say creation is “very good” (Gen 1:31); (2) the creation of “man” is introduced differently than all other creation with the personal divine deliberative statement “Let Us . . .” (1:26); (3) the one God uses the plural “Us” as He creates (singular) “man” who is plural (“male and female”); (4) the phrase “image of God” is used three times in the creation narrative (1:26–27) and only with reference to the creation of “man”; (5) the special term *bar'a* “create” is used three times (1:27) with reference to the creation of “man”; (6) “man” (as male and female) is given rulership over the other created beings on earth (1:26, 28), indicating “man’s” higher authority and priority; and (7) only the creation of “man” as male and female is expanded and further developed in the creation account of Gen 2.

⁹ See Richard M. Davidson, “Biblical Anthropology and the Old Testament” (Third International Bible Conference, Jerusalem, Israel, June 16, 2012), 2-17, available upon request from davidson@andrews.edu.

Primero, los seres humanos están hechos a la “imagen” de Dios en términos de *semejanza* o constitución estructural (es decir, en forma y carácter). Las palabras hebreas *tselem* “imagen” y *demu* “semejanza”, aunque poseen una extensión semántica superpuesta, en la yuxtaposición del vers. 26 parece enfatizar los aspectos concreto y abstracto del ser humano, respectivamente.¹⁰ Ilona Rashkow resume las implicaciones de esta yuxtaposición: “Dios dice que su intención es hacer a Adán ‘a nuestra imagen’ (esto es, físicamente similar, lo que eso pueda significar), y a ‘nuestra semejanza’ (teniendo las mismas características abstractas)”.¹¹ Elena de White está así en lo correcto cuando escribe: “El hombre había de llevar la imagen de Dios, tanto en la semejanza exterior, como en el carácter” (*Patriarcas y profetas*, p. 25). Nuevamente declara: “Al principio, el hombre fue creado a la semejanza de Dios, no sólo en carácter, sino también en lo que se refiere a la forma y a la fisonomía” (*El conflicto de los siglos*, p.702).¹² Es importante notar que Génesis 1:27 presenta al hombre y a la mujer como iguales en forma paralela con la raza humana (*ha'adam*). Tanto el hombre como la mujer están hechos a imagen de Dios, de acuerdo con su semejanza. Si bien ciertamente los términos “hombre” y “mujer” connotan diferencias sexuales (biológicas), en este pasaje no hay el menor indicio de roles de liderazgo¹³/sumisión entre el hombre y la mujer. Ambos están explícitamente presentados como “igualmente cercanos al Creador y su obra”.¹⁴

¹⁰ For a recognition that *tselem* emphasizes more something concrete and *demut* something abstract, see, e.g., Porteous, “Image of God,” 684–5; and von Rad, Genesis, 57–58. W. Randall Garr, *In His Own Image and Like-ness: Humanity, Divinity, and Monotheism* (CHANE 15; Leiden: E. J. Brill, 2003), 117-176 (summarized in 165-6), gives reasons for rejecting various other suggestions regarding *tselem* and *demut*: that the two terms are used indiscriminately and interchangeably; that they do not describe two different sorts of relationship; that “likeness” simply reinforces the first term “image,” or is used to “mitigate, weaken, attenuate, or limit the force of the first (‘image’)”; that either term lacks specific semantic content by itself; that the two terms are essentially synonymous.

¹¹ Ilona N. Rashkow, *Taboo or Not Taboo: Sexuality and Family in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2000), 61.

¹² Notice that when Ellen White mentions “image” she speaks first of the “outward resemblance,” and when she uses the term “likeness” she refers first to “character,” without excluding the other aspects in either term. See also her paraphrase of this resemblance as “moral faculties” and “physical powers”: after citing Gen 1 26, 27, she writes, “The Lord created man’s moral faculties and his physical powers. All was a sinless transcript of Himself.” *Youths Instructor* July 20, 1899 (*Selected Messages Vol 3*, 133).

¹³ I use the term “leadership” rather than “headship”, since the meaning of the term “head” (esp. in Pauline writings) has become a matter of dispute and confusion in the current debate over gender status in Scripture. Further support for this use of terms is found from Ronald W. Pierce and Rebecca Merrill Groothuis, “Introduction,” in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (eds. Ronald W. Pierce and Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 15–16 (and the entire book).

¹⁴ Helmut Thielicke, *The Ethics of Sex* (New York: Harper & Row, 1964), 7.

En segundo lugar, los seres humanos están creados a la imagen de Dios en términos de *relación*. Es difícilmente una coincidencia que solo una vez en el relato de la creación de Génesis— sólo en Génesis 1:26— Dios habla de la divinidad en plural: “*Hagamos* al hombre a *nuestra* imagen, conforme a *nuestra* semejanza”. Ha habido muchos intentos de dar razón de este uso del plural, pero la explicación que parece armonizar más tanto con el contexto inmediato como con la analogía de la Escritura es la que identifica este uso con un “plural de plenitud”,¹⁵ también calificado como un “plural de compañerismo o comunidad dentro de la Deidad”.¹⁶ Este plural “supone que hay dentro del Ser divino la distinción de personalidades” y expresa “una deliberación intra-divina entre ‘personas’ dentro del Ser divino”.¹⁷ Es crucial reconocer que al describir las interrelaciones divinas (“Hagamos”) que forman una analogía con las relaciones humanas (“hombre y mujer”), el narrador no da ninguna indicación de alguna jerarquía en la Deidad, ni una referencia a la sumisión asimétrica de una Persona (el Hijo) al Otro (el Padre). Al describir la interrelación entre los miembros de la Deidad, el énfasis en este texto está en la deliberación y el compañerismo de Iguales. Si se implica alguna sumisión, es una *sumisión mutua* de Iguales cuando los miembros de la Deidad discuten y deliberan juntos respecto a la creación de la humanidad. La expresión divina “Hagamos” implica que Uno no está ordenando y Otro obedeciendo; todos están igualmente involucrados en la deliberación. Por analogía, tal igualdad sin ninguna jerarquía de arriba hacia abajo, es de ese modo enfatizada con respecto a la *sumisión mutua* en las relaciones humanas (hombre–mujer, esposo y esposa), quienes están hechos relacionamente a la imagen de Dios.

En tercer término, los seres humanos están hechos a la imagen de Dios desde el punto de vista de *representación* o función. “Así como reyes humanos poderosos, para indicar su derecho a un dominio, erigen una imagen de ellos en las provincias de su imperio donde no aparecen personalmente, de la misma manera el hombre es colocado sobre la tierra en la imagen de Dios como emblema soberano de Dios. Solo es un representante de Dios, convocado para mantener y poner en vigor el derecho de Dios de tener dominio sobre la tierra”.¹⁸ En vista de que los gobernantes humanos no podían estar en cada lugar al mismo tiempo, y sintieron así la necesidad de

¹⁵ Gerhard Hasel, “The Meaning of ‘Let Us’ in Gen 1:26,” *Andrews Univ. Sem. Studies* 13 (1975): 58–66; esp. 64.

¹⁶ Jiří Moskala, “Toward Trinitarian Thinking in the Hebrew Scriptures,” *Journal of the Adventist Theological Society*, 21 (2010): 258; see his critique of the various other views, 249–259.

¹⁷ Hasel, “The Meaning of ‘Let Us,’” 65

¹⁸ Von Rad, *Genesis*, 60.

erigir una imagen que los representara, la Deidad es omnipresente (Salmo 139, etc.), sin necesitar un representante para ocupar su lugar cuando no estaban presentes. Sin embargo, en un acto de sumisión abnegada, la Deidad confía a la humanidad la responsabilidad del dominio sobre la tierra. Así hay sumisión en la Deidad, pero es una sumisión de toda la Deidad (el “Nosotros”) que juntos confiaron su prerrogativa de dominio a los humanos a quienes ellos habían hecho (Génesis 1:26-28); humanos de quienes la Deidad, en su infinita presciencia, sabía que se levantarían en rebelión contra ellos y eventualmente causarían la muerte del Hijo de Dios, Dios siendo arrancado [de su carácter de Dios] en el Calvario. La sumisión de la Deidad también es exhibida al dar libertad de elección a los seres humanos, limitando así su propia soberanía. Eso está implicado en la *imago Dei* de Génesis 1:26-28, y también indicado posteriormente en la presencia del árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal en el Jardín del Edén (Génesis 2:9).

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

Nuevamente es crucial notar que de acuerdo con Génesis 1:27-28, tanto el hombre como la mujer son igualmente bendecidos. Ambos comparten por igual la responsabilidad de la

¹⁹ Dan B. Allender and Tremper Longman, III, *Intimate Allies: Rediscovering God’s Design for Marriage and Becoming Soul Mates for Life* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1995), 80. For a sensitive discussion of the implications of this principle of creative shaping for the marriage relationship, see *ibid.*, 73–125.

²⁰ Umberto Cassuto [A *Commentary on the Book of Genesis* (Jerusalem: Magnes, 1961-64), 1:58] paraphrases Gen 1:29–30: “You are permitted to make use of the living creatures and their service, you are allowed to exercise power over them so that they may promote your subsistence; but you may not treat the life-force within them contemptuously and slay them in order to eat their flesh; your proper diet shall be vegetable food.”

²¹ See, e.g., Victor P. Hamilton, *Handbook on the Pentateuch*, (Grand Rapids: Baker, 1982), 41–42, for further discussion of this point, comparing the biblical creation narrative with the Enuma elish and the Atrahasis Epic.

²² See Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 135; and Middleton, *The Liberating Image*, 26-27, 206-212.

procreación, para “llenar la tierra”. Ambos han de sojuzgar la tierra. A ambos se les da el mismo dominio coadministrativo sobre la creación no humana de Dios. Como declara Rebecca Groothuis, “a ambos se les ha ordenado por igual y sin distinción a ejercer dominio, no uno sobre el otro, sino los dos juntos sobre el resto de la creación de Dios para la gloria del Creador”.²³ No hay ninguna mención en este pasaje de alguna diferenciación en la autoridad del hombre y de la mujer para gobernar.²⁴

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

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

²³ Rebecca Merrill Groothuis, *The Feminist Bogeywoman: Questions and Answers about Evangelical Feminism* (Grand Rapids: Baker, 1995), 27. Cf. Edward Noort, “The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions,” in *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (ed. Gerard P. Luttikhuisen; Themes in Biblical Narrative 3; Leiden: E. J. Brill, 2000), 9: “Gen 1:27 aims at the credo that the separation in male and female belongs to creation from the beginning. There is no priority. Neither male or female have a dominant position here.”

²⁴ Helen Schüngel-Straumann, “On the Creation of Man and Woman in Genesis 1–3: The History and Reception of the Texts Reconsidered,” in *A Feminist Companion to Genesis* (ed. Athalya Brenner; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 75. Allender and Longman (*Intimate Allies*, 20) succinctly state this profound implication for the equality of the sexes: “Both male and female are in essence and status undifferentiated; each is equally and fully the image of God.”

²⁵ I generally avoid the use of the terminology “ontology” or “ontological,” both because there is confusion in modern discussion over the precise meaning of this terminology, and also (more importantly) because this terminology does not seem to satisfactorily correlate with the intention of the biblical writer in the Old Testament.

²⁶ Raymond C. Ortlund Jr., “Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1–3,” in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, 97–98. Cf. Ware, “Male and Female Complementarity,” 84: “we should resist the movement today in Bible translation that would customarily render instances of *'adam* with the fully non-gender-specific term ‘human being.’ . . . This misses the God-intended implication conveyed by the masculine generic ‘man,’ viz., that woman possesses her common human nature only through the prior nature of the man.” So also Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 34–36.

humana” o “humanidad”.²⁷ Aparte de Génesis 1-3, donde se refiere a la primera persona humana, este término *nunca* es usado en toda la Biblia hebrea para designar a un “hombre” en el sentido de varón (como opuesto a mujer). El uso de *'adam* no enuncia furtivamente el liderazgo del hombre como una ordenanza de la creación.

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

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

La cuestión más importante que ha dominado la discusión erudita sobre las relaciones de hombre-mujer en Génesis 2 tiene que ver con el status de los sexos en su relación mutua que es expuesto como una ordenanza de creación divina. El punto de vista “tradicional” —sustentado por la vasta mayoría de los comentaristas y teólogos cristianos antes del siglo XX— ha sostenido que de acuerdo con Génesis 2 la mujer fue creada por naturaleza inferior al hombre, y así las mujeres como una clase o aun como una raza no son competentes y deben ser excluidas del liderazgo o de ejercer autoridad en el hogar, la iglesia o la sociedad.²⁸

²⁷ See DCH 1:123–129, which defines *'adam* as “human being, humanity, people, individual person, humans,” but avoids the term “man” except for reference to the first human, Adam. Cf. the discussion and bibliography in Victor P. Hamilton, “*'adam*,” *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE) 1:262–266; and Walter Vogels, “Man and Woman: Their Dignity, Mutuality and Fidelity in Marriage: A Biblical Perspective (Gen 1–3),” *Bible Bhashyam* 23 (1997): 216–218.

²⁸ See esp. Kevin Giles, *The Trinity and Subordinationism: The Doctrine of God and the Contemporary Gender Debate* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002), 145–155, for numerous examples throughout church history illustrating this dominant “traditional” view since shortly after NT times, including citations from such figures as Tertullian, Jerome, John Chrysostom, Augustine, Thomas Aquinas, (the early) Martin Luther, John Calvin, John Knox, William Gouge and Robert Bolton (Puritans), Matthew Henry, Jonathan Edwards, John Wesley, Charles Hodge, and Adam Clarke. See also John A. Phillips, *Eve: The History of an Idea* (New York: Harper and Row, 1984), passim; and Kristen E. Kvam, et al., eds., *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1999), passim.

Muchos proponentes recientes del liderazgo del hombre como una ordenanza de la creación reconocen ahora que Génesis 1 recalca la igualdad en el nivel personal y espiritual, pero al mismo tiempo mantienen que Génesis 2 enfatiza un liderazgo del hombre y el papel de sumisión de la mujer en un nivel funcional o social.²⁹ ¿Afirma Génesis 2 un punto de vista plenamente igualitario de la relación entre los sexos, o apoya un rango jerárquico en el cual el hombre, de alguna manera, tiene una posición de liderazgo sobre la mujer en la creación?

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

Evaluación de argumentos

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

²⁹ This view, making a clear distinction between Gen 1 and 2, was popular among “first wave” feminists of the late 19th cent.: see, e.g., Elizabeth Cady Stanton, *The Woman’s Bible* (New York: European Publishing Co., 1895, 1898; repr., Boston: Northeastern University Press, 1993), 20–21. It is also a common view among contemporary liberal feminists, who regard Gen 1 as egalitarian and Gen 2 as hierarchical: e.g., Anne Gardner, “Genesis 2:4b–3: A Mythological Paradigm of Sexual Equality or of the Religious History of Pre-Exilic Israel?” *Scottish Journal of Theology*, 43 (1990): 1–18. Many conservative hierarchicalists/subordinationists also emphasize the difference between what they term “ontological” equality in Gen 1 and “functional” hierarchy in Gen 2. See, e.g., Ronald B. Allen and Beverly Allen, *Liberated Traditionalism: Men and Women in Balance* (Portland, Ore.: Multnomah, 1985), 89–117; Mary A. Kassian, *Women, Creation and the Fall* (Westchester, Ill.: Crossway, 1990), 13–20; Susan T. Foh, “A Male Leadership View: The Head of the Woman is the Man,” in *Women in Ministry: Four Views* (ed. Bonnidell Clouse and Robert G. Clouse; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989), 72–73; George W. Knight, III, “The New Testament Teaching on the Role Relationship of Male and Female with Special Attention to the Teaching/Ruling Functions in the Church,” *Journal of the Evangelical Theological Society*, 18 (1975): 83–84; idem, *The Role Relationship of Men and Women: New Testament Teaching* (Chicago: Moody Press, 1985), 7-9; Richard N. Longenecker, “Authority, Hierarchy, and Leadership Patterns in the Bible,” in *Women, Authority and the Bible* (ed. Alvera Mickelsen; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986), 66–67; and Aubrey Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood: Understanding Masculinity and Femininity from God’s Perspective* (Grand Rapids: Kregel, 1996), 21–62.

El orden de la creación. Primero, porque el hombre es creado primero y luego la mujer, se ha asegurado que “por esto la prioridad y la superioridad del hombre, y la dependencia de la mujer respecto al hombre, son establecidas como una ordenanza de la divina creación”.³⁰ Los adventistas jerarquistas (y otros conservadores) generalmente evitan hoy la palabra “superioridad” para el hombre, pero arguyen en cambio en favor del liderazgo del hombre en base de este orden de la creación. Pero un examen cuidadoso de la estructura literaria de Génesis 2 revela que dicha conclusión de jerarquía no resulta del hecho de que el hombre fue creado primero. La literatura hebrea a menudo hace uso de un recurso de *inclusio* (también llamado una “estructura de envoltura” o “construcción de anillo”) en el cual los puntos de interés central en una unidad son colocados al comienzo y al fin de la unidad.³¹ Este es el caso en Génesis 2. Todo el relato está volcado en la forma de un *inclusio* en el cual la creación del hombre al comienzo de la narrativa y la creación de la mujer al fin de la narrativa corresponden mutuamente en importancia.³² ¡El narrador destaca la importancia igual de ambos empleando precisamente el mismo número de palabras (en hebreo) para la descripción de la creación del hombre así como para la creación de la mujer! Como lo expresa Trevor Dennis, “el escritor ha contado sus palabras y ha sido cuidadoso en duplicar exactamente la longitud de sus descripciones”.³³

Como con el relato de la primera creación en Génesis 1, el movimiento en secuencia en Génesis 2 es de lo incompleto a lo completo. En Génesis 2 la mujer es creada como el clímax, la culminación de la historia, y como plenamente igual a Adán.³⁴ Mary Corona resume la progresión de la narrativa:

El movimiento de la historia progresa hermosamente desde la completa soledad de Adán, a través de la presencia de creaturas vivientes útiles que solo acentúan la soledad por su

³⁰ Carl F. Keil and Franz Delitzsch, *The Pentateuch: Three Volumes in One*, trans. James Martin; vol. 1 of *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes* (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 3:89.

³¹ See esp. James Muilenburg, “Form Criticism and Beyond,” *Journal of Biblical Literature*, 88 (1969): 9–10; cf. Mitchel Dahood, *Psalms* (3 vols.; AB 16–17A; Garden City: Doubleday, 1965–1970), 1:5; and Phillis Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation,” *Journal of the American Academy of Religion*, 41 (1973): 36.

³² Muilenburg, “Form Criticism and Beyond,” 9.

³³ Trevor Dennis, *Sarah Laughed: Women’s Voices in the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1994), 13. Genesis 2:7 and 2:21b–22 contain 16 Hebrew words describing the creation of man and woman respectively.

³⁴ See also John L. McKenzie, “The Literary Characteristics of Genesis 2–3.” *Theological Studies*, 15 (1954): 559: “the creation of woman is the climax toward which the whole preceding narrative tends. . . The narrative treats woman as an equal and a partner of man. This feature does not appear in any ancient Near Eastern story.”

incapacidad para ser los compañeros de él, al éxtasis de la delicia al descubrir el compañerismo de alguien igual [se cita Génesis 2:23].³⁵

No he encontrado ninguna evidencia en Génesis 1-2 de que la ley de la primogenitura (“primogénito”) es operativa en la creación. El ensayo de Carl Cosaert sobre 1 Timoteo 2 demuestra también que Pablo no se refiere a la prioridad de la creación (Adán como “primogénito”) para sustanciar la primacía del hombre como parte del orden de la creación.³⁶ La mención de “primogénito” y de “derecho de primogenitura” y términos semejantes en la Escritura solo se emplean para describir las condiciones después de la Caída (p. ej., Génesis 4:4; 10:15; 25:31-36). Aun después de la Caída, la ley del primogénito no era una regla estricta. En efecto, en el caso de la línea del pacto patriarcal en Génesis, es generalmente el que nace en segundo lugar (o a veces aún más tarde), no el primogénito, quien hereda la primogenitura: Abraham, Isaac, Jacob, Judá y Efraim. En el Nuevo Testamento, Jesús mismo no es el primogénito en su familia humana (él tenía medios hermanos mayores a través de la línea de José), y cuando el término “primogénito” se emplea respecto a Jesús, no se refiere a su orden cronológico de “nacimientto”, sino a su “preeminencia” (ese es el significado del vocablo griego *prototoko* en Romanos 8:29; Colosenses 1:15, 18; Apocalipsis 1:5).

Esto no niega que (al menos) Adán fue en un tiempo la “cabeza de la familia humana” (Elena de White, *Testimonios para la iglesia*, t. 6, p. 239), “el padre y representante de toda la familia humana” (Elena de White, *Patriarcas y profetas*, p. 29). La primacía representativa de Adán de toda la raza humana se basa en el principio bíblico de la solidaridad corporativa, el

³⁵ Mary Corona, “Woman in Creation Story,” *Jeevadhara*, 21 (1991): 98–99. That reference to man first and then to woman does not thereby imply a patriarchal understanding of male leadership over woman is further supported by comparison with the account of the first marriage in the Akkadian parallel account, the Atrahasis Epic (extant copy from 17th century B.C.E.). While it is generally recognized that in the patriarchal society of ancient Mesopotamia the subservience of the wife to the husband exceeded that of ancient Israel. See esp. Sophie Lafont, *Femmes, droit et justice dans l’antiquité orientale: Contributions à l’étude du droit pénal au Proche-Orient ancien* (OBO 165; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), *passim*. It is instructive that in the description of the first marriage, and elsewhere throughout the Epic where both genders are mentioned, it is the woman who is mentioned first, and the man second! See Bernard F. Batto, “The Institution of Marriage in Genesis 2 and in Atrahasis,” *Catholic Biblical Quarterly*, 62 (2000): 627. Richard Hess draws the important conclusion: “This indicates that the sequence of man’s and woman’s creation has no significance for implications of the society’s view of or assumptions regarding hierarchy” (Richard S. Hess, “Equality with and without Innocence: Genesis 1–3,” in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* [ed. Ronald W. Pierce and Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004], 85–86).

³⁶ Carl P. Cosaert, “Paul, Women, and the Ephesian Church: And Examination of 1 Timothy 2:8-15,” paper for the Theology of Ordination Study Committee, Baltimore, MD, July 22-24, 2013.

individuo (s) representando a los muchos.³⁷ Adán lleva el nombre hebreo *'adam*, que es también el nombre que significa “humanidad” (Génesis 1:26, 27; 5:1, 2). Solo a Adán en la historia de salvación del AT se le da este nombre personal. El uso fluido del término (*ha*) *'adam* en Génesis 1-5 para referirse tanto a un individuo “humano” y a la “humanidad” indica que Adán el individuo debe ser visto en solidaridad corporativa con el *'adam* que es la humanidad como un todo. (Esta es la verdad teológica reconocida por Pablo en Romanos 5:12-21.)

Con referencia a Adán como la “cabeza de toda la raza humana”, a primera vista pareciera evidente que él ejerció este rol representativo solo. Sin embargo, el texto bíblico hace también claro que Dios puso el nombre de “Adán” tanto al primer hombre como a la primera mujer (*'adam*, Génesis 5:2). A Eva también se le dio un papel representativo en solidaridad con toda la raza humana, como “Madre de todos los vivientes” (Génesis 3:20). Se comprueba la filiación de los seguidores espirituales de Dios a través de la “simiente” *de ella y no*, como podría esperarse, a través de la de Adán (Génesis 3:15, contrariamente a una referencia usual a la “simiente” del hombre en otras partes de la Escritura). De modo que es muy posible que desde el comienzo Dios tenía el propósito de que ambos, Adán y Eva, sirvieran como cabezas representativas, madre y padre, de toda la raza humana. Así ambos se habrían unido a los “hijos de Dios” en el concilio celestial en lugar de Satán, representando a esta tierra (Job 1 y 2). Como una referencia paralela a este uso, Elena de White declara que “Adán fue coronado rey en el Edén. Se le dio dominio sobre toda cosa viviente que Dios había creado” (*Comentario Bíblico Adventista*, t. 1, p. 1096), aunque es evidente en base al texto bíblico que Eva ejerció igualmente este dominio (Génesis 1:26, 28; ver *Patriarcas y profetas*, p. 31). Asimismo, aunque Elena de White menciona a Adán como “cabeza de la familia humana”, con eso no necesariamente excluye a Eva, su “compañera igual” y su “segundo yo” en ese papel representativo.

Independientemente de si Adán sirvió solo en esta primacía o junto con Eva, lo que es importante para nuestro asunto en este documento es que esta fue una primacía de *una vez, representativa (no jerárquica*, o mejor aún, inversa a lo jerárquico, de siervo), e implicó el liderazgo de toda la raza humana, incluyendo tanto a los hombres como a las mujeres. La primacía representativa, no jerárquica (o inversa a lo jerárquico), puede ilustrarse en la política de los Estados Unidos, donde los legisladores en la Casa de Representantes sirven para *representar* a su

³⁷ See Richard M. Davidson, “Corporate Solidarity in the Old Testament” (unpublished paper, revised December 2004), available upon request from davidson@andrews.edu.

distrito electoral, pero de ninguna manera poseen una autoridad jerárquica sobre ellos. Esta primacía de *una vez representativa* (no *jerárquica*) del “primer Adán” (1 Corintios 15:54) no se pasó de generación a generación. En vez de ser una primacía de una vez, representativa, fue usurpada por Satanás (quien llegó a ser el “príncipe de este mundo”, Juan 23:31) y fue restaurada por el “último Adán” (1 Corintios 15:54). No hay indicación aquí de subordinación de la mujer a la primacía del hombre; antes bien, el propósito existente era que toda la raza humana (“humanidad”, hombre y mujer) fuese representada por el Padre (y la Madre) de la raza humana.

La prioridad del hombre en el uso del habla. Según la narrativa, un segundo argumento tiene que ver con la prioridad del hombre en hablar y en el hecho de que Dios le hablase. Se ha sostenido que el liderazgo del hombre sobre su esposa antes de la Caída se revela en que Dios se dirige al hombre, y no a la mujer, y también en que el hombre es quien habla en la narrativa de Génesis 2, no la mujer. Sin embargo, tal reclamo no tiene en consideración el movimiento de la narrativa de lo incompleto a lo completo y al clímax como se ha señalado antes. Como parte del proceso de hacerle comprender al hombre su “hambre de totalidad”,³⁸ que él está solo y como las demás criaturas necesita una pareja, Dios ciertamente le habla, advirtiéndole de que no comiese del árbol prohibido. Tan pronto como Dios creó a un ser humano dicha información era crucial para ese ser a fin de evitar la transgresión y para que fuera un agente moral libre con el poder de elección. Pero el impartimiento divino de dicho conocimiento al hombre antes de que la mujer fuese creada no revela por ello el liderazgo del hombre sobre su compañera.³⁹ Asimismo, el hecho de que solo el hombre habla (no la mujer) en Génesis 2 no revela su liderazgo previo a la Caída sobre la mujer más que el hecho de que solo Eva habla (y no Adán) fuera del Jardín (Génesis 4) revela el liderazgo de Eva sobre Adán después de la Caída.

Si hubiese habido una intención de enfatizar la primacía del hombre en Génesis 2, el narrador habría empleado regularmente el término *'ish*, “hombre”, que indica el género masculino, y no *ha'adam* “lo humano”, un término que nunca en la Biblia hebrea indica a un hombre (como opuesto a la mujer). A lo largo de esta narrativa (excepto por los dos versículos, 23 y 24, que usan los términos explícitos de género *'ish* “hombre” e *'ishah* “mujer” cuando se describe

³⁸ Phrase coined by Sakae Kubo, *Theology and Ethics of Sex* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1980), 19.

³⁹ Cf. Joy Elasky Fleming, *Man and Woman in Biblical Unity: Theology from Genesis 2–3* (Old Tappan, N.J.: Christians for Biblical Equality, 1993), 6: “Clearly the man needed to know the rules of the game during the interval before the woman’s arrival. . . . This need not imply any superiority on his part; only that he needed to hear the command as soon as he was present in Eden.”

específicamente el matrimonio), el término *ha'adam* “lo humano” (o *'adam* con la preposición *le* en v.19b) se usa consistentemente, enfatizando la relación del ser humano con Dios y la solidaridad con toda la humanidad, y no una primacía del hombre sobre la mujer.

El propósito de la creación de la mujer. Si una jerarquía de los sexos no está implicada en el *orden* de su creación o la *prioridad* del habla, ¿está indicada esa jerarquía por el *propósito* de la creación de la mujer, como se sugiere en un tercer argumento importante en favor de la interpretación jerárquica? Génesis 2:18 registra la deliberación del Señor: “No es bueno que el hombre esté solo; le haré *'ezer kenegdo*” (“ayuda idónea para él”, RVR 1960; “una ayuda adecuada”, Biblia de Jerusalén; “un ser semejante a él para que lo ayude”, Biblia Latinoamericana). Las palabras hebreas *'ezer kenegdo* a menudo han sido tomadas para implicar el status de inferioridad o subordinación de la mujer. Por ejemplo, John Calvin comprendió a partir de esta frase que la mujer era una “especie de apéndice” y una “compañera inferior” para el hombre.⁴⁰ Más recientemente, Clines arguye que la palabra hebrea *'ezer* se refiere a alguien en una posición subordinada.⁴¹ ¡Pero este no es el significado transmitido por el hebreo!

El sustantivo masculino *'ezer* es usualmente traducido como “ayuda” o “ayudante” en inglés. Sin embargo, esta es una traducción engañosa porque la palabra “ayudante” tiende a sugerir a alguien que es un asistente, un subordinado, un inferior, mientras que el vocablo hebreo *'ezer* no lleva esa connotación. En realidad, de los diecinueve casos en que aparece *'ezer* en la Biblia hebrea fuera de Génesis 2, dieciséis emplean *'ezer* para describir a un *superordinado*; Dios mismo como el “Ayudante” de Israel.⁴² Los otros tres casos fuera de Génesis 2 denotan aliados militares.⁴³ Nunca la palabra se refiere a un ayudante subordinado. Como en otras partes en el AT, en Génesis 2 la palabra *'ezer* es un término de relación, que describe una relación beneficiosa, pero en sí no especifica posición o rango.⁴⁴ La posición específica que se procura definir debe espigarse

⁴⁰ John Calvin, *Commentary on Genesis* (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), 217–218

⁴¹ David J. A. Clines, “What Does Eve Do to Help? And Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1–3,” in *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (ed. David J. A. Clines; Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament, Press, 1990), 25–48.

⁴² Exodus 18:4; Deut 33:7, 26, 29; Pss 20:3 [English v. 2]; 33:20; 70:6 [English v. 5]; 89:20 [English v. 19]; 115:9, 10, 11; 121:1, 2; 124:8; 146:5; Hos 13:9.

⁴³ Isaiah 30:5; Ezek 12:14; Dan 11:34.

⁴⁴ In a provocative article, R. David Freedman argues that the Hebrew word *'ezer* etymologically derives from the merger of two Semitic roots, *'zr*, “to save, rescue” and *gZR* “to be strong,” and in Gen 2 has reference to the latter: woman is created, like the man, “a power (or strength) superior to the animals” (“Woman, A Power Equal to Man,” *Biblical Archaeological Research*, 9, no. 1 [January/February 1983]: 56–58).

del contexto inmediato. En el contexto de Génesis 2, en el que Dios trae el desfile de animales (todos aparentemente con su pareja) pero Adán sin encontrar a una compañera idónea, la “ayuda” que procura es claramente “un compañerismo real que solo puede ser dado por un igual”.⁴⁵ Esta “ayuda” o beneficio es ciertamente “para el hombre” (v. 18) en el sentido de que ella “le traería beneficio a Adán”,⁴⁶ pero esto no implica una jerarquía de roles. El beneficio proporcionado al hombre es de que finalmente tiene una compañera que está en una posición de igualdad.

Génesis 2:18 y 20 confirma esta igualdad de rango con la expresión que colinda con ‘ezer, a saber *kenegdo*. La palabra *neged* comunica la idea de “en frente de”, “opuesto”, o “contraparte” y una traducción literal de *kenegdo* es por esto: “como contra-parte de él”. Usada con ‘ezer esta frase preposicional indica no menos que igualdad sin jerarquía: Eva es la “benefactora/ayudante” de Adán, alguien que en posición y status es —como lo reconoce el diccionario hebreo corriente— “*correspondiente a él, esto es, igual y adecuado a él mismo*”.⁴⁷ Eva es “un poder igual al hombre”;⁴⁸ ella es “el alma gemela” de Adán;⁴⁹ su compañera igual, en naturaleza, relación y función. La frase ‘ezer *kenegdo* de ninguna manera sugiere un liderazgo del hombre o una sumisión de la mujer como parte del orden de la creación, pero en cambio afirma la plena igualdad del hombre y la mujer.

Existencia de la mujer derivada del hombre. Como una cuarta pretendida indicación en Génesis 2 del liderazgo del hombre y la sumisión de la mujer, se ha argüido que desde que la mujer salió del hombre, desde que fue formada del hombre, por lo tanto ella tiene una existencia derivativa, un status dependiente y subordinado. No puede negarse que su existencia en alguna manera derivó de Adán. ¡Pero la derivación no implica subordinación! El texto indica esto en varias maneras. Note, por ejemplo, que Adán también “derivó” —de la tierra (v. 7), ¡pero ciertamente no se va a llegar a la conclusión de que la tierra era su cabeza o dirigente!⁵⁰ Además,

⁴⁵ Corona, “Woman in Creation Story,” 99.

⁴⁶ Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 118. 70

⁴⁷ *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BDB)*, 617. So also Noort, “The Creation of Man and Woman,” 12–13, who examines the phrase ‘ezer *kenegdo* and concludes that it “means here mutual stimulation, helping each other as equals” (13).

⁴⁸ Freedman, “A Power Equal to Man,” 56–58. Freedman notes that in later Mishnaic Hebrew *keneged* clearly means “equal,” and in light of various lines of Biblical philological evidence he forcefully argues that the phrase ‘ezer *kenegdo* here should be translated “a power equal to him.”

⁴⁹ Cassuto, *Genesis*, 1:128.

⁵⁰ Cf. Judy L. Brown, *Women Ministers according to Scripture* (Minneapolis, Minn.: Christians for Biblical Equality, 1996), 19: “If Adam is better than Eve by virtue of supplying a bone, then the ground is better than Adam

así como la primera mujer derivó del hombre, cada hombre subsiguiente viene de la mujer, de modo que aquí se indica una expresión de integración, no de subordinación (ver Génesis 3:20).

Nuevamente, la mujer *no* es la costilla de Adán. Fue la materia prima, no la mujer misma, lo que fue tomado del hombre, así como la materia prima del hombre fue “tomada” (Génesis 3:19, 23) de la tierra.⁵¹ Samuel Terrien señala correctamente que la mujer “no es simplemente moldeada de arcilla, como lo fue el hombre, sino que es ‘formada’ arquitecturalmente” (2:22). El verbo *banah* “formar”, usado en el relato de la creación solo con referencia a la formación de Eva, “sugiere una intención estética e implica también la idea de confiabilidad y permanencia”.⁵² Para remachar el punto, el texto indica explícitamente que el hombre estaba dormido mientras Dios creaba a la mujer. El hombre no tuvo parte activa en la creación de la mujer lo que podría haberle permitido afirmar que era su cabeza.⁵³

La mujer creada de una costilla del hombre. Un quinto argumento usado para respaldar el punto de vista jerárquico de los sexos tiene que ver con la creación de la mujer a partir de una costilla de Adán. Pero el mismo simbolismo de la costilla apunta a igualdad y no a jerarquía. La palabra *tsela*’ puede significar tanto “costado” o “costilla”. Puesto que *tsela*’ aparece en el plural en el v. 21 y se dice que Dios toma “una de” ellas, la referencia en este versículo probablemente es a una costilla del costado de Adán. Al “formar” a Eva de una de las costillas de Adán, de su costado, Dios parece estar indicando la “relación mutua”,⁵⁴ la “singularidad de vida”⁵⁵ en la cual el

by virtue of supplying the dust. The dust and bone were simply raw materials in the hands of the true source of life, the one from whom both Adam and Eve were given their existence.”

⁵¹ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978), 101.

⁵² Samuel Terrien, “Toward a Biblical Theology of Womanhood,” in *Male and Female: Christian Approaches to Sexuality* (ed. Ruth T. Barnhouse and Urban T. Holmes, III; New York: Seabury, 1976), 18; cf. idem, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia: Fortress, 1985), 12: “the use of the verb ‘to build’ for the woman implies an intellectual and aesthetic appreciation of her body, the equilibrium of her forms, and the volumes and proportions of her figure.”

⁵³ Paul’s argument that “man is not from woman, but woman from man” (1 Cor 11:8) does not contradict the interpretation set forth here. See the study by Teresa Reeve.

⁵⁴ Claus Westermann, *Genesis 1–11* (Minneapolis: Augsburg, 1974), 230.

⁵⁵ Raymond F. Collins, “The Bible and Sexuality,” BTB 7 (1977): 153. It may be that the Sumerian language retains the memory of the close relationship between “rib” and “life,” for the same Sumerian sign *ti* signifies both “life” and “rib.” See Samuel N. Kramer, *History Begins at Sumer* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), 146. This is not to say, however, that the detail of the rib in Gen 2 has its origin in Sumerian mythology. The story of creation in Gen 2 and the Sumerian myth in which the pun between “lady of the rib” and “lady who makes live” appears (“Enki and Ninhursag: A Paradise Myth,” translated by S. N. Kramer [*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 37–41]), has virtually nothing in common.

hombre y la mujer están unidos. La costilla “significa solidaridad e igualdad”.⁵⁶ Creada del “costado [costilla]”, Eva fue formada para permanecer a su lado como una igual. Peter Lombard no estaba desacertado cuando dijo: “Eva no fue tomada de los pies de Adán para ser su esclava, ni de su cabeza para ser su gobernante, sino de su costado para ser su amada compañera”.⁵⁷ Esta interpretación parece confirmarse además por la exclamación poética del hombre cuando ve a la mujer por primera vez (v. 23): “¡Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne!” La frase “hueso de mi huesos y carne de mi carne” indica que la persona descrita es tan cercana como el propio cuerpo de uno. Denota unidad física e “intereses, lealtades y responsabilidades en común”.⁵⁸ La expresión ciertamente no conduce a la noción de subordinación o sumisión de la mujer al hombre, sino más bien implica plena igualdad sin jerarquía, en constitución, relación y función. Elena de White capta bien el significado cuando escribe:

Eva fue creada de una costilla tomada del costado de Adán; este hecho significa que ella no debía dominarle como cabeza, ni tampoco debía ser humillada y hollada bajo sus plantas como un ser inferior, sino que más bien debía estar a su lado como igual, para ser amada y protegida por él. Siendo parte del hombre, hueso de sus huesos y carne de su carne, era ella su segundo yo, y quedaba en evidencia la unión íntima y afectuosa que debía existir en esta relación. “Porque nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la sustenta y la cuida”. Efesios 5: 29. “Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y allegarse ha a su mujer, y serán una sola carne”. (Patriarchs and Prophets, 26, 27.)⁵⁹

Algunos han tomado la declaración de Elena de White de que Eva “debía... ser amada y protegida por [Adán]” como indicando un liderazgo jerárquico del hombre, ¡pero aquí protección

⁵⁶ Trible, “De-patriarchalizing,” 37. Cf. Mary Phil Korsak, “Hebrew Word Patterns Retained in English in Genesis 2:4b–3:24,” *Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie*, 15 (1996): 16: “‘Side’ expresses man/woman equality.”

⁵⁷ Quoted in Stuart B. Babbage, *Christianity and Sex* (Chicago: InterVarsity, 1963), 10. A similar statement is attributed to other writers as well, including the earlier church fathers.

⁵⁸ Walter Brueggemann, “Of the Same Flesh and Bone (Gen 2:23a),” *Catholic Biblical Quarterly*, 32 (1970): 540. For biblical examples of this usage, see esp. Gen 29:14; Judges 9:2–3; 2 Sam 5:1; 19:13; cf. Job 2:5; and Ps 102:5. Samuel Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia: Fortress, 1985), 13, points out that these texts refer to “a psychic bond of covenant loyalty.”

⁵⁹ Ellen White, *Patriarchs and Prophets*, 46. Some have taken Ellen White’s statement that the Eve was “to be loved and protected by him [Adam]” as indicating male hierarchical headship, but protection here implies greater physical strength, not hierarchy! A government leader’s body guards are protectors, but that does not make the leader subordinate to them. The context of Gen 2 is not one of hierarchy but of symmetrical equality.

implica mayor fuerza física, no jerarquía! Los guardaespaldas del dirigente de un gobierno son protectores, pero eso no hace que el líder esté subordinado a ellos. El contexto de Génesis 2 no es de jerarquía sino de igualdad simétrica.

El hombre le da nombre a la mujer. El último argumento importante usado para apoyar un punto de vista jerárquico de los sexos en Génesis 2 es que en el hecho de que el hombre le pone nombre a la mujer (v. 23) está implicada la autoridad del hombre sobre ella, como el que Adán diera nombre a los animales implicaba su autoridad sobre los animales.⁶⁰ Esta conclusión se basa sobre la tesis comúnmente repetida de que el asignar nombres en la Escritura significa autoridad sobre la persona a quien se le asigna nombre, pero esta hipótesis sustentada ampliamente en forma erudita ha sido recientemente impugnada en forma efectiva con ejemplos de numerosos pasajes de la Escritura.⁶¹ George Ramsey muestra en base a información sobre poner nombres en el AT que “si el acto de poner nombre significa algo sobre el dador del nombre, es la cualidad de *discernimiento*” y no el ejercicio de autoridad o control. Aun si el hombre puso nombre a la mujer en Génesis 2:23 (lo que más adelante demuestro que es improbable), “la exclamación en Génesis 2:23 es un clamor de descubrimiento, de reconocimiento [ver exclamación de Jacob en Génesis 28:16, 17, antes de colocar el nombre de Betel], antes que una prescripción de lo que será esta criatura formada de su costilla. Una esencia de lo que Dios ya ha moldeado es reconocida por el hombre y celebrada en el hecho de ponerle nombre”.⁶² Las líneas poéticas precedentes del discurso

⁶⁰ See, e.g., Thomas R. Schreiner, “Women in Ministry,” in *Two Views on Women in Ministry* (ed. James R. Beck and Craig L. Blomberg; Grand Rapids: Zondervan, 2001), 206–209.

⁶¹ Biblical examples usually cited in support of the oriental view of naming as the demonstration of one’s exercise of a sovereign right over a person, include such passages as 2 Kgs 23:34; 24:17; Dan 1:7. Cf. R. Abba, “Name,” IDB 3:502. This thesis has been challenged in a penetrating article by George W. Ramsey, “Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?” *Catholic Biblical Quarterly*, 50 (1988): 24–35. Ramsey examines the major texts where it is claimed that bestowal of a name indicates control or authority over the person named and shows that “instead of thinking of name-giving as a determiner of an entity’s essence, the Hebrews regarded naming as commonly determined by circumstances. The naming results from events which have occurred” (34, emphasis his). For example, the non-Israelite kings’ change of individual’s names cannot be normative for Hebrew thinking (and these do not have the typical naming formula/terminology). Very significant is the fact that Hagar names God (Gen 16:13) using the typical naming formula! Certainly, this does not imply her control/domination over divinity! Again, in Gen 26:17–21 Isaac names the wells even as he relinquishes authority over them. In Gen 2, when the man names the animals, here again “it is more appropriate to understand this as an act of his discerning something about these creatures—an essence which had already been established by God” (ibid., 34–35). For a similar assessment of the evidence, see also Rick R. Marrs, “In the Beginning: Male and Female (Gen 1–3),” in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2:17–18; and Carol A. Newsom, “Common Ground: An Ecological Reading of Genesis 2–3,” in *The Earth Story in Genesis* (ed. Norman C. Habel and Shirley Wurst; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 66.

⁶² Ramsey, “Name-Giving,” 34 (emphasis his). For further discussion, see ibid., 32–34.

de Adán confirman que no hay intención de ejercer la autoridad de liderazgo: “Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne”. Esta cláusula, como ya se indicó, implica claramente mutualidad e igualdad, no subordinación.⁶³ La segunda parte de Génesis 2:23 confirma también esta interpretación: la disposición en hebreo es quiástica (paralelismo simétrico), con las palabras para “mujer” y “hombre” colocadas en forma paralela en el centro,⁶⁴ “sugiriendo una correspondencia y una relación de igualdad mutua”.⁶⁵

Con respecto al nombramiento de los animales, el hombre no ejerce su autoridad sobre ellos, sino que los clasifica.⁶⁶ Esto puede verse en el contexto inmediato de que el hombre está solo y que esto “no es bueno” (v. 18), dando evidencia de que el hecho que Dios trae a los animales al hombre para que los nombre implica además que el hombre está entrando en un compañerismo agradable con los animales, solo para descubrir finalmente que dicho compañerismo es inadecuado para satisfacer su búsqueda de una reciprocidad y mutualidad completa.⁶⁷

Además, parece muy probable que Adán no le pone nombre a la mujer antes de la Caída. La designación *’ishah* ocurre en la narrativa *antes* que Adán se encontrara con ella por primera vez (Génesis 2:22). Ella ya es llamada “mujer” por el narrador aun antes de que el hombre la viera. Jacques Doukhan ha mostrado que Génesis 2:23 contiene un par de “pasivos divinos”, que indican que la designación de “mujer” viene *de Dios*, no del hombre. Así como en el pasado la mujer “fue tomada del hombre” *por Dios*, un acto en el cual el hombre no tuvo nada que ver (él había sido puesto en un “sueño profundo”), así en el futuro ella “será llamada mujer”, una designación

⁶³ The same point is re-affirmed in Gen 3, where this equality/mutuality is described as recently broken. Mary Leith observes that “By reversing the negatives in God’s curse of Adam and Eve, we come to the lost positives of the Garden—and the world as God meant it to be. . . . Reading backwards [from Gen 3:16], we can detect the earlier mutuality between the man and woman, a harmonious relationship expressed by Genesis 2:23. . . . The harmony of the relationship is evident even without the philological argument that the Hebrew words designating Eve as Adam’s ‘helper as his partner’ (Genesis 2:18) does not imply subordination” (Mary Joan Winn Leith, “Back to the Garden,” *Biblical Research*, 18, no. 2 [April 2002]: 10, 46).

⁶⁴ J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (2d ed; Biblical Seminar 12; Sheffield: *Journal for the Study of the Old Testament*, 1991), 37.

⁶⁵ Hess, “Equality with and without Innocence,” 88. 71.

⁶⁶ *Ibid.*, 87.

⁶⁷ Paul Borgman, *Genesis: The Story We Haven’t Heard* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 26.

originada en Dios y no en el hombre. Doukhan también indica cómo la estructura literaria de la historia de la creación del Génesis confirma esta interpretación.⁶⁸

No hay ninguna indicación en el texto de que el juego de palabras en el v. 23 entre *'ish* (hombre) e *'ishah* (mujer), y la explicación de que la mujer está tomada del hombre, se dan para apuntalar un rango jerárquico de los sexos; más bien, considerando el contexto, se los comprende mejor para subrayar el gozoso reconocimiento del hombre de su segundo yo.⁶⁹ En efecto, la palabra *'ish* (hombre) aparece primero en este versículo; el hombre llega a ser consciente de su propia identidad cuando discierne la identidad de *'ishah* (mujer). En su declaración arrobadamente poética el hombre no está determinando quién es la mujer —más de lo que está determinando quién es él mismo—, sino más bien deleitándose en su reconocimiento de lo que Dios ha hecho. Le está diciendo sí a Dios al reconocer su propia naturaleza sexual y dándole la bienvenida a la mujer como la contraparte igual para su sexualidad.⁷⁰ Después de la Caída, Adán le *dio* un nombre a su esposa (Eva), pero aun entonces es más probable que él esté discerniendo lo que ella ya era por la promesa de Dios, “madre de todos los vivientes” (Génesis 3:20), y no ejerciendo autoridad sobre ella.⁷¹

⁶⁸ Jacques B. Doukhan, *The Literary Structure of the Genesis Creation Story* (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 5; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1978), 47, points to “the use of the passive (niph'al, pual) which conveys the idea of an intervention from outside, hence God, who is still the only ‘other’ (for the biblical usage of the passive as referring to God, see Lev 13:7; Luke 5:20).” For further discussion of the divine passive in the Scripture, see Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University, 1975), 127–128; and Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (trans., D. M. G. Stalker; 2 vols.; New York: Harper and Row, 1962), 1:247–248, 261–262. For other lines of evidence disaffirming man’s authoritative naming of woman in Gen 2:23 in contrast to his authoritative naming of the animals in Gen 2:19–20, see esp. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 99–100; Gerhard Hasel, “Equality from the Start: Woman in the Creation Story,” *Spectrum* 7 (1975): 23–24; and Fleming, *Man and Woman*, 14–15.

⁶⁹ There is not general consensus among scholars as to the etymology of these words. The suggestion by some etymologists that *'ish* (man) has the root idea of “strength” and *'ishah* (wo-man) the idea of “weaker” sex could imply that the man was to be the protector-provider for the woman, but this does not connote leadership on the part of the man and submission on the part of the woman. Witness the famous and important people with stronger bodyguards that are protectors but certainly do not possess authority or leadership over the VIPs. Clearly, the intention of the Genesis account by linking this word-pair by (popular but inspired) etymology is to emphasize the mutual communion and commonality of the man and woman.

⁷⁰ See Karl Barth, *The Doctrine of Creation* (trans. J. W. Edwards et al.; 4 bks.; vol. 3 of *Church Dogmatics*, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance; Edinburgh: T & T Clark, 1958), 2:291; Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 100.

⁷¹ See Ramsey, “Name-Giving,” 35, n. 38, who points out that in Gen 3:20 the narrator makes clear that Adam is not trying to determine Eve’s destiny (i.e., exercise authority over her), or he would have said “She will be the mother of all living.” Instead, the narrator reports again what Adam discerns already to be true: “she was [haytah] the mother of all living.”

En pocas palabras, ninguno de los argumentos propuestos en base a Génesis 2 para respaldar una relación jerárquica entre los sexos puede resistir la prueba de un riguroso escrutinio. A la luz de la discusión precedente, coincido con una hueste de otros comentaristas y de estudios eruditos, en su conclusión de que Génesis 2, así como Génesis 1, no contiene ninguna declaración de dominio, subordinación, o liderazgo/sumisión en la relación de los sexos.⁷² Antes bien, esos mismos argumentos afirman lo opuesto de lo que sostienen los que se oponen a la ordenación de las mujeres. El hombre y la mujer antes de la Caída se presentan como plenamente iguales en rango, sin indicio de una jerarquía de naturaleza o de relación o de función, sin rango de liderazgo/sumisión entre esposo y esposa. Gilbert Bilezikian lo ha resumido bien:

Conspicuamente ausente en Génesis 1-2 es alguna referencia a prescripciones divinas para el hombre para ejercer autoridad sobre la mujer. Debido a la importancia de sus implicaciones, si tal estructura de autoridad hubiera sido parte del diseño de la creación,

⁷² At least fifty major scholarly studies come to this conclusion. A sample of the more important analyses of Gen 2 (as well as of Gen 1 and of the various hierarchicalist/subordinationist arguments for male leadership and female subordination) include: Phyllis A. Bird, "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts" in *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* (ed. Kari Elisabeth Børresen; Oslo: Solum Forlag, 1991), 11–31; idem, "Bone of My Bone and Flesh of My Flesh," 521–533; Linda L. Belleville, *Women Leaders and the Church: Three Crucial Questions* (Grand Rapids: Baker, 2000), 96–103; Gilbert G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says About a Woman's Place in Church and Family* (Grand Rapids: Baker, 1985), 21–37; Brown, *Women Ministers according to Scripture*, 17–34; Corona, "Woman in Creation Story," 95–106; Dennis, *Sarah Laughed*, 8–18; Fleming, *Man and Woman*, 3–17; Mary J. Evans, *Woman in the Bible: An Overview of All the Crucial Passages on Women's Roles* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), 11–17; Stanley Grenz with Denise Muir Kjesbo, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), 160–165; Rebecca Merrill Groothuis, *Good News for Women: A Biblical Picture of Gender Equality* (Grand Rapids: Baker, 1997), 121–139; Mary Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 84–117; Gretchen Gaebelin Hull, *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home* (Old Tappan, N.J.: Revell, 1987), 152–183; (the later) Luther, *Lectures on Genesis: Chapters 1–5*, 138, 200–203; Marrs, "In the Beginning," 11–12, 18–22, 31–32; Alvera Mickelsen, "An Egalitarian View: There is Neither Male nor Female in Christ," in *Women in Ministry: Four Views* (ed. Bonnidell Clouse and Robert G. Clouse; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989), 181–187; John H. Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), 15–18; Ramsey, "Name-Giving," 24–35; Alberto Soggin, "The Equality of Humankind From the Perspective of the Creations Stories in Genesis 1:26–30 and 2:9, 15, 18–24," *Journal of Northwest Semitic Languages*. 23 (1997): 21–33; Aída Besançon Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry* (Nashville, Tenn.: Nelson, 1985), 20–29; Lee Anna Starr, *The Bible Status of Woman* (New York: Revell, 1926; repr., New York: Garland, 1987), 17–26; Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Women* (Philadelphia: Westminster, 1979), 75–78; Terrien, *Till the Heart Sings*, 7–17; Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 72–105; idem, "Depatriarchalizing," 35–40; Ruth A. Tucker, *Women in the Maze: Questions and Answers on Biblical Equality* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992), 33–42; Vogels, "Man and Woman," 205–227; idem, "It Is Not Good that the 'Mensch' Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her," *Église et Théologie*, 9 (1978): 9–35; and Erich Zenger, "Die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau: Eine Lesehilfe für die sogenannte Paradies- und Sündenfallgeschichte Gen 2,4b–3,24," *Bibel und Kirche*, 58 (2003): 14.

*habría recibido una clara definición junto con los otros dos mandatos de autoridad. [La soberanía de Dios sobre los humanos, y el dominio de los humanos sobre toda la tierra.] La ausencia total de dicha comisión indica que no era parte del propósito de Dios. Solo Dios tenía autoridad sobre Adán y Eva. Ninguno de ellos tenía el derecho de usurpar las prerrogativas divinas arrogándose autoridad el uno sobre el otro. Cualquier enseñanza que inserte una estructura de autoridad entre Adán y Eva en el diseño de la creación de Dios debe ser rechazada firmemente puesto que no está fundada en el texto bíblico.*⁷³

Esta afirmación de la plena igualdad y mutualidad del hombre y la mujer en el relato de la creación de Génesis 2 es enteramente más sorprendente cuando se la ve en contraste con los otros relatos de la creación del antiguo Cercano Oriente que no contienen una narración separada de la creación de la mujer. Las narrativas de la creación del Génesis no solo dan una descripción detallada de los orígenes, sino que al mismo tiempo parecen servir como una polémica directa contra las historias mitológicas de la creación del antiguo Cercano Oriente.⁷⁴ Por su narración especial, extensa y separada de la creación de la mujer en Génesis 2, la Biblia es única en la literatura del antiguo Cercano Oriente con su elevada valoración de la mujer en una conformidad igual con el hombre.

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

Aquellos que se oponen a la ordenación de la mujer insisten en que Génesis 2 (así como Génesis 1) describe diferentes papeles para los hombres y las mujeres. Es verdad que los términos “hombre” y “mujer” señalan diferencias biológicas, y una afirmación de la relación igualitaria de Adán y Eva no niega su carácter complementario.⁷⁵ No debían tener intereses independientes el

⁷³ Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, 41.

⁷⁴ See esp. Gerhard Hasel, “The Polemic Nature of the Genesis Cosmology,” *Evangelical Quarterly*, 46 (1974): 81–102; cf. Cassuto, *Genesis*, 1:7–177, *passim*; and Noort, “The Creation of Man and Woman,” 8–10.

⁷⁵ Some may find this juxtaposition of terms, “egalitarian complementarity” to be an oxymoron. But I am unwilling to surrender the word “complementarian” to those who use it to describe male leadership and female submission roles as a creation ordinance. What I understand as the biblical view of egalitarian husband-wife role relations is also just as “complementarian” — recognizing differences between the sexes in general and between individual marriage partners, without positing a creation leadership/submission role relationship between man and woman. I find most useful the definition of complementarity provided by Hyun Chul Paul Kim (“Gender Complementarity in the Hebrew Bible,” “Gender Complementarity in the Hebrew Bible,” in *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept and Theological Perspective*, vol. 1, Theological and Hermeneutical Studies [ed. Wonil Kim et al.; Studies in Antiquity and Christianity; Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000), 268: “The term ‘complementarity’ . . . implies an idea of the relationship of two distinct parties who share mutual needs, interdependence, and respect. This term is to be distinguished from the connotation of a hierarch-

uno del otro, y sin embargo cada uno tenía una individualidad en pensamiento y acción. Ellos eran hueso del hueso del otro, carne de la carne del otro, iguales en existencia y rango, y al mismo tiempo eran seres individuales con diferencias. Como lo señala Tribble, “la unidad no nivela la vida a la igualdad; permite que haya distinciones sin oposición o jerarquía”.⁷⁶

Algunos han llamado la atención a los diferentes modos de creación entre el hombre y la mujer —la creación del hombre a partir de la tierra, y la creación de la mujer desde el hombre— y sugieren que esto puede estar íntimamente relacionado a las diferencias únicas entre los sexos. Se piensa que un hombre tiende a tener “una relación inmediata con el mundo de las cosas” mientras que “la mujer está primariamente dirigida al mundo de las personas”.⁷⁷ Sin embargo, el mandato divino en Génesis 1-2 tanto para el hombre como para la mujer de unirse en la obra de la procreación, en someter, tener dominio, y cuidar el Jardín (Génesis 1:28; 2:15), revela que los sexos no son unidimensionales; ambos géneros se dirigen al mundo de las cosas y al mundo de las relaciones.

Mientras que en Génesis 1-2 se reconocen las diferencias de género biológicas, no se describen otras diferencias entre los sexos. El énfasis de los relatos [de la creación] está en una igualdad compartida de naturaleza, status y responsabilidad. Puesto que el texto bíblico en Génesis 1-2 hace diferencia entre los sexos (masculino y femenino), pero no especifica ciertas conductas que pertenecen exclusivamente al hombre, y otras que son exclusivamente del dominio de la mujer, parece inapropiado ir más allá de la evidencia bíblica para insistir en que ciertos “roles” específicos de género tales como “la primacía masculina” y la “sumisión femenina” son parte del orden de la creación.⁷⁸

ical relationship of two parties where one is subordinate to the other. Rather, it is used to include the ideas of mutuality, balance, and equality, while maintaining the uniqueness and distinctiveness of each party rather than homogeneity.” For recent further support and elaboration of the terminology of “complementarity without hierarchy,” see esp. Pierce and Groothuis, “Introduction,” 16–17 (and the entire book *Discovering Biblical Equality*). For a popularized elaboration of this concept, see, e.g., H. Dale Burke, *Different by Design: God’s Master Plan for Harmony between Men and Women in Marriage* (Chicago: Moody, 2000), 19–51.

⁷⁶ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 110.

⁷⁷ Werner Neuer, *Man and Woman in Christian Perspective* (trans. Gordon J. Wenham; Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), 70.

⁷⁸ This leads Old Testament scholar Tikva Frymer-Kensky to conclude that these passages (and the rest of the Bible) present a “gender-free” or “gender-blind” concept of humanity Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddess: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Free Press/Macmillan, 1992), 118-143.

Mientras que el texto de Génesis 1-2 implica complementariedad entre los sexos, no presenta roles estereotipos que constituyan la “esencia” de la masculinidad y la femineidad respectivamente. Ambos géneros están hechos sin diferenciación a la imagen de Dios; a ambos se les dio la orden de fructificar y multiplicarse; a ambos se les ordenó que tuvieran dominio sobre todas las demás criaturas (Génesis 1:27, 28). Son compañeros iguales que se corresponden el uno al otro, con plena reciprocidad y dependencia mutua, y sin jerarquía (Génesis 2:18). Cualquier intento de buscar la esencia de los “roles” del hombre y la mujer respectivamente en base a los capítulos iniciales del Génesis, va más allá de la revelación del texto.⁷⁹ Una totalidad complementaria sin jerarquía es el retrato de las relaciones del hombre y la mujer en Génesis 1-2.

En realidad, el mismo uso del término “rol” o “papel” del género por parte de jerarquistas/subordinacionistas para describir una subordinación permanente de las mujeres a los hombres es altamente problemático. La palabra francesa *role* tuvo sus orígenes en relación a la parte que desempeñaba un actor en el escenario del teatro. En la década de 1930 la palabra “rol” llegó a ser un término clave en la disciplina secular humanista de la sociología funcional (“teoría del rol”). Solo fue a mediados de la década de 1970 que el término “rol” se combinó con una nueva comprensión de los órdenes de la creación, y se introdujo en el debate de la ordenación a través de George Knight III, en su libro *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Women and Men*.⁸⁰ Knight, y los muchos que desde entonces han seguido su iniciativa, intentan distinguir entre la igualdad de género en la persona y la diferenciación de rol en la función. Mientras que los oponentes anteriores de la ordenación de la mujer simplemente suponían que las mujeres son inferiores a los hombres y están así subordinadas a la primacía masculina, la nueva argumentación, puesto que el libro de Knight redefine el status de subordinación de la mujer, se basa en la diferenciación de roles.

⁷⁹ *Contra* a main focus of the Council on Biblical Manhood and Womanhood, represented esp. by Grudem, Evangelical Feminism and Biblical Truth; Piper and Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*; and Saucy and TenElshof, eds., *Women and Men in Ministry. For a critique* (both from Scripture and the social sciences) of the attempt to establish fixed roles for men and women from Gen 1–2 and the rest of Scripture, see esp., Mary Stewart Van Leeuwen, *Gender and Grace: Love, Work & Parenting in a Changing World* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1990); and idem, *My Brother’s Keeper: What the Social Sciences Do (and Don’t) Tell Us About Masculinity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002). What can be stated with certainty is that in these opening chapters of the Bible there is no gender status differentiation that gives the man the leadership authority over woman.

⁸⁰ George W. Knight, III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women* (Grand Rapids: Baker, 1977).

Kevin Giles provee una crítica incisiva a esta nueva clase de argumentación. El señala lo siguiente: “En ningún lugar la Biblia sugiere que las mujeres y los hombres están simplemente *actuando* su masculinidad o femineidad o que aparte de la procreación hay algunas tareas dadas solamente a los hombres y otras solamente a las mujeres... En nuestro mismo ser *estamos* diferenciados: no estamos meramente diferenciados funcionalmente”.⁸¹ Giles afirma que “el uso recientemente popularizado de terminología e ideas extraídas del teatro y de la sociología humanista en realidad contradice la revelación divina... Cuando los evangélicos conservadores interpretan la enseñanza bíblica acerca de mujeres y hombres en términos de diferenciación de rol, tenemos que reconocer que leen en el texto algo que no está allí y que nunca se menciona antes de la década de 1960. Para usar su propia terminología, no están siendo ‘bíblicos’”.⁸²

Giles muestra también cómo el uso del término “rol” por parte de oponentes recientes a la ordenación de la mujer no solo no está en la Biblia, sino que también es deficiente en su lógica. El término “rol”, por su misma definición, se refiere a algo pasajero y secundario, no algo que es parte del ser o de la naturaleza esencial de una persona. En el teatro el actor desempeña un “rol”, pero no es esencial y permanentemente el personaje cuyo papel él realiza en la actuación. Nuevamente, un oficial y un soldado raso en el ejército tienen diferentes “roles”, en base a su entrenamiento y a su competencia para dirigir. Es posible para el soldado raso llegar a ser un oficial y para el oficial ser degradado. El rol de liderazgo del oficial no está “intrínsecamente conectado con lo que él es. Su rol no es un aspecto esencial de su persona”.⁸³ En contraste, en el debate moderno sobre la ordenación de la mujer, Giles señala que de acuerdo a los subordinacionistas, “debido a que una mujer es una mujer, y por ninguna otra razón, ella está encerrada en un rol *permanente* de subordinación, sin importar cuáles podrían ser sus habilidades o su entrenamiento. Quien ella es determina lo que ella puede hacer; su identidad sexual determina su rol. El soldado raso puede asumir responsabilidades mayores, pero una mujer nunca puede llegar a ser una dirigente en la iglesia y nunca puede asumir responsabilidad igual a la de su esposo en el hogar, simplemente porque es una mujer”.⁸⁴

⁸¹ Giles, *Trinity and Subordinationism*, 180

⁸² *Ibid.*, 181.

⁸³ *Ibid.*, 182.

⁸⁴ *Ibid.*

Tal vez sin comprenderlo, aquellos que usan este argumento basado en la “diferenciación de rol” en realidad han reconstruido el término “rol” en términos esenciales; los roles no son meramente funciones, sino parte de la misma esencia de la persona. “El introducir el término sociológico de *rol* en este argumento para la subordinación *funcional permanente* de la mujer, no niega el hecho de que la mujer porque es mujer, y por ninguna otra razón, está subordinada... Una fraseología hábilmente redactada no puede evitar este hecho. Si el papel de una mujer no es esencial para su naturaleza o su persona, entonces esto puede cambiar. Si no puede cambiar porque es algo básico a su naturaleza o a su ser como mujer, entonces no es meramente un rol que ella realiza”.⁸⁵ Paul Peterson declara el asunto concisamente: “Desde el punto de vista de la semántica, cuando alguien habla sobre un rol eterno, no es más un rol, sino que describe la misma esencia y ser... Por definición un rol no puede ser permanente o eterno”.⁸⁶

Si el rol ya no es un rasgo temporal, secundario, de ser una mujer o un hombre, pero implica una subordinación permanente de la mujer al hombre a causa de su misma identidad femenina, entonces “rol” no es la palabra apropiada para describir esta situación. Puede ser un término que suene bien, pero es engañoso, puesto que, como lo señala Giles, para los subordinacionistas de género, “la cuestión no es los *roles de género* [o de sexo] sino las *relaciones esenciales* del hombre y la mujer. Dios ha colocado a los hombres sobre las mujeres porque son mujeres. La palabra *rol* solo tiene el efecto de oscurecer este hecho”.⁸⁷

Lo que aquellos que se oponen a la ordenación de la mujer llaman “diferenciación de rol” es en realidad una división social hereditaria permanente basada solamente en el género. El término del diccionario que mejor encaja en esta descripción es “casta”. Sobre la base de la interpretación de los subordinacionistas de Génesis 1-2, vista a través del lente de la supuesta comprensión de 1 Timoteo 2, “la mitad de la raza humana está subordinada a la otra mitad”. De acuerdo con esta interpretación, “en la creación Dios instituyó *un orden social inmutable* que da al hombre el rol dirigente en el hogar y excluye a la mujer de dirigir... en la iglesia”.⁸⁸ Esto es nada menos que un sistema de castas en el cual hay una subordinación permanente del género femenino

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Paul B. Petersen, “Trinitarian Equality and ‘Eternal Subordination of the Son’: A Revival of an Anti-Trinitarian Heresy?” Unpublished paper, May, 2013, 10-11.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., 190-1.

al género masculino. Contra esto y contra todos los otros sistemas de casta se aplican las palabras de Elena de White: “Dios no reconoce ninguna distinción por causa de la nacionalidad, la raza o la casta. Es el Hacedor de toda la humanidad. Todos los hombres son una familia por la creación, y todos son uno por la redención” (*Christ’s Object Lessons*, p. 318). “Las castas son algo aborrecible para Dios. Él desconoce cuanto tenga ese carácter” (*The Desire of Ages*, p. 370).

Los subordinacionistas evangélicos a menudo apoyan la subordinación permanente de la mujer al hombre por analogía con la Trinidad, en la cual, arguyen, se encuentra la subordinación del Hijo al Padre. Muchos adventistas han asumido esta analogía evangélica entre las relaciones entre el hombre-la mujer y la Trinidad en su oposición a la ordenación de la mujer. Pero lo que aparentemente han fallado en reconocer es que la analogía funciona solo si uno toma la posición evangélica común acerca de la Trinidad, esto es, que involucra la *subordinación eterna* del Hijo. La analogía, entonces, es directa: así como el Hijo estaba *eternamente subordinado* al Padre, así también la mujer está *permanentemente* (desde la Creación) subordinada al hombre en el hogar y en la iglesia. Irónicamente, los adventistas que usan este argumento de la analogía con la Trinidad no aceptan normalmente que el Hijo estaba *eternamente* subordinado al Padre, pero lo ven como subordinado solo *económicamente* en el contexto de resolver el problema del pecado (en la encarnación),⁸⁹ puesto que comprenden que la idea de subordinación eterna no es bíblica y en última instancia socava la doctrina de la Trinidad. No obstante procuran retener la analogía, cuando en realidad la analogía sin la *eterna* subordinación del Hijo socava el mismo argumento que están tratando de hacer. Lógicamente, si la subordinación de Cristo al Padre es solo temporal (en el contexto del problema del pecado) y es mudable, entonces por analogía la subordinación de la mujer al hombre es solo temporal (en el contexto de la Caída), y es mudable.

⁸⁹ Some have tried to stretch this subordination back to the time when Christ took up his role of mediating between infinity and finitude at creation, based in part upon my study of Prov 8:30-31: “Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity,” *Journal of the Adventist Theological Society* 17, no. 1 (Spring 2006): 33–54. However, in that article I make clear that the mediatorial role of the pre-Incarnate Christ was not one of being subordinate to the Father. This is made evident, e.g., when Christ appears to humans as the “Angel of the Lord” throughout the OT; He does not announce Himself as being sent by the Father but speaks fully on His own authority. Even though the pre-incarnate Christ seems to have taken the form (not the nature) of angel in order to reveal the “Immanuel principle” of “God with us,” that is, the immanence of the Godhead, while the one we call the Father represented the transcendence, and the Spirit represented the omnipresence, of the Godhead, all three Persons of the Godhead remained fully equal, none being subordinated to another.

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

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

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

quien entonces llegó a ser “el ángel que sigue en jerarquía al Hijo de Dios” (*The Desire of Ages*, p. 201).

Mientras que el orden entre los humanos, que involucra a ciertas personas en posiciones representativas de responsabilidad, probablemente se habría desarrollado eventualmente si la primera pareja no hubiese experimentado la Caída, el orden no necesariamente implicó una jerarquía (o jerarquía invertida) en el principio. Matrimonios partidarios de la igualdad testifican de la posibilidad de una relación matrimonial ordenada sin estructuras jerárquicas (¡Yo estoy experimentando dicha relación!). Y esa relación de género igualitario es lo que está descrito en Génesis 1-2 como parte del orden de la creación. Algunos arguyen de que “todo barco debe tener un capitán” y paralelamente, por lo tanto, la pareja en el Edén tuvo que tener alguien “a cargo”. ¡Pero la primera familia no era un barco! Aun hoy, muchas firmas comerciales se enorgullecen en estar establecidas y funcionar mediante socios principales que son plenamente iguales, sin jerarquía entre ellos. (Mi tío manejaba un exitoso negocio de contaduría pública (CPA) en plena sociedad con otro contador.) De acuerdo con Génesis 1-2, así era el pleno compañerismo de iguales sin jerarquía en el Jardín del Edén antes de la Caída.

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

Con respecto al matrimonio, la complementariedad establecida por Dios implica una sumisión *mutua* que concierne tanto al esposo como a la esposa como el ideal divino antes y después de la Caída. Esto es evidente en base a Génesis 2:24: “Por lo tanto, [*‘al-ken*], dejará el hombre [*‘azab*] a su padre y a su madre, y se unirá [*dabaq*] a su mujer, y serán una sola carne [*basar ekhad*]”.⁹⁰ La palabra introductoria “por lo tanto” (*‘al-ken*) indica que la relación de Adán y

⁹⁰ The majority of biblical commentators throughout the centuries have taken this verse as referring to the institution of marriage. Notable exceptions to this traditional view include Hermann Gunkel, in his ground-breaking form-critical commentary on Genesis, *Genesis* (HKAT 1, no. 1; 3d ed.; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1910), 13, 41, who saw Gen 2:24 as an aetiology, explaining the mutual sexual attraction of the male and female as the longing of the two, who had originally been one (androgynous), to become one again. Another exception is Westermann, *Genesis*, 1:232, who argues that Gen 2:18–24 is referring to “personal community between man and woman in the broadest sense” and “is not concerned with the foundation of any sort of institution, but with the primeval event” and thus “is not talking about marriage as an institution for the begetting of descendants, but of the community of man and woman as such.” A recent study by Batto, “The Institution of Marriage in Genesis 2 and in Atrahasis,” 621–631, argues forcefully that “This debate over the question whether the author of Gen 2:18–25 envisions the institution of marriage or not can now be settled in the affirmative on the basis of comparative evidence, hitherto overlooked, from the Mesopotamian myth of Atrahasis” (623). Batto reviews the now-widely-recognized evidence that while there are significant differences between the Gen 2 account and the Atrahasis Epic,

Eva se mantiene como el modelo para todas las futuras relaciones sexuales humanas, y no meramente como una inserción etiológica para explicar la costumbre legal común en el tiempo de Moisés. Robert Lawton señala con agudeza, como yo expandiré más adelante, que *no* era la costumbre normal para el hombre en el tiempo del patriarcado del AT dejar a su padre y a su madre, sino más bien que la mujer dejase [a sus padres]. Por lo tanto, el verbo imperfecto hebreo en este contexto se toma mejor no como un imperfecto frecuentativo “él [típicamente] deja” sino como un imperfecto potencial “él *debiera* dejar”. El versículo expresa así “una descripción de una intención divina antes que un hecho observado habitualmente”⁹¹ Lo que es particularmente sorprendente en el v. 24 es que es el *hombre* quien debe “dejar” (*azab*). Era un asunto corriente en la sociedad patriarcal en el tiempo en que el Génesis 2 fue redactado que la esposa dejara a su madre y a su padre. ¡Pero para el esposo “dejar” era revolucionario!⁹² En efecto, la fuerza de esta declaración es que ambos deben “irse”: cortar esos lazos que invadirían la independencia y la libertad de la relación.

De la misma manera, es el hombre quien está llamado a “aferrarse” (*dabaq*) a su mujer. Este término hebreo sugiere un fuerte apego voluntario, significa lealtad afectuosa, y a menudo se usa en el AT para describir la “unión” de Israel al Señor, el aferrarse a él.⁹³ En una sociedad patriarcal se esperaba que la mujer tuviese ese apego a su esposo, y de ahí la fuerza de esta declaración es que ambos, el hombre y la mujer, han de “unirse” o “aferrarse” el uno al otro. El “asirse” recíprocamente significa una sumisión mutua sin jerarquía, un amor abnegado donde el esposo se identifica con su esposa como para proveer a sus necesidades, y viceversa (como Pablo

nonetheless the basic structural flow of the two accounts are in parallel. He then shows how in the structurally parallel equivalent to Gen 2:18–24 in the Atrahasis Epic, there is reference to “regulations for humankind” specifically focusing upon the institution of marriage. Thus, Batto, concludes, the narrator of Gen 2:18–24, surely intended v. 24 as the equivalent of “regulations for humankind” in Atrahasis, “that is, as a universal law regulating the normative behavior of the sexes within a community of marriage” (629); and as in Atrahasis, the Gen 2 narrator is “positing that the institution of marriage is grounded in the very design of creation itself” (631).

⁹¹ Robert B. Lawton, “Genesis 2:24: Trite or Tragic?” *Journal of Biblical Literature*, 105 (1986): 98. See *ibid.*, 97–98, for additional evidence supporting this conclusion. See also Sawyer, *God, Gender and the Bible*, 24: “The first couple provide the blueprint for normative citizenship in the theocracy proposed in the Bible’s first story.” Cf. Marris, “In the Beginning,” 22.

⁹² Terrien, *Till the Heart Sings*, 14–15, rightly points out that “in the ancient Near East and most other cultures, patriarchal lineage prevailed in such a way that the primary bond of solidarity was the duty of a man toward his ancestors in 73 general and to his progenitors in particular. To honor one’s father and mother was the most sacred obligation of social responsibility (Exod 20:12; Deut 5:16). By dramatic contrast,” Terrien continues, the author of Gen 2 “scandalously upsets, even shockingly reverses, this deep-rooted principle of tribal morality. Against the cultures of his environment,” the Hebrew author “declares unambiguously that man’s first loyalty is to his woman.”

⁹³ See, e.g., Deut 10:20; 11:22; 13:4; Josh 22:5; 23:8; 2 Sam 20:3; 2 Kgs 18:6.

reconoce en su citación y elaboración del versículo en Efesios 5:21-31). Finalmente, en el contexto del pacto del matrimonio, el esposo y la esposa llegan a ser “una carne” (*basar ekhad*). Esta expresión, como “dejar” y “unirse”, “aferrarse”, en Génesis 2:24, implica una sumisión mutua. Indica una unidad e intimidad en la relación completa de toda la persona del esposo a toda la persona de la esposa, una armonía y unión mutua en todas las cosas.

Esta sumisión mutua del esposo y la esposa guarda paralelismo con lo que hemos visto antes respecto a la Deidad —una sumisión mutua de Iguales cuando deliberaban juntos sobre la creación de la humanidad (Génesis 1:28), y en sumisión conjunta cuando confiaron su dominio sobre esta tierra en las manos de la humanidad. La sumisión mutua en la relación simétrica (no jerárquica) de Adán y Eva antes de la Caída no deja espacio para una relación asimétrica (jerárquica) de “siervo a líder” de parte del hombre sobre la mujer como una ordenanza de la creación.⁹⁴

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

Génesis 2 no solo presenta a Adán y Eva como socios iguales en mutua sumisión en su relación matrimonial; la narrativa también indica que ambos servían como sacerdotes oficiando en los servicios de adoración del santuario antes de la Caída en la presencia de Yahweh. De acuerdo con Génesis 2:15, la primera pareja debía “atender” (*abad*) y guardar (*shamar*) el jardín. Estos términos significan literalmente “servir” y “guardar” respectivamente, e implican más que lo que a Adán y Eva se les había confiado con una mayordomía responsable de servir y proteger su ambiente. Hay abundante evidencia textual que vincula Génesis 1-2 con los santuarios bíblicos mencionados en otras partes en la Escritura, indicando que el Jardín del Edén anterior a la Caída debe ser considerado como el santuario original en la tierra, y guarda paralelismo con el santuario mosaico posterior y los templos israelitas. La evidencia para esta conclusión ha sido documentada por veintenas de eruditos bíblicos.⁹⁵ Ver Tabla 1 para unos pocos ejemplos de los más de treinta casos paralelos que han sido reconocidos.

⁹⁴ I express indebtedness to one of my graduate students, Kenneth Bergland, for his suggested use of the terms “symmetrical” and “asymmetrical” and “inverse hierarchy” in this context, and for his helpful insights into the mutual submission implied in such terms as “cleave” in Gen 2:24. See his unpublished paper, “Rereading Gender in Eden with the Language of Fallen Humanity,” April 28, 2013.

⁹⁵ For a summary of some seventeen lines of intertextual evidence for this conclusion, see Richard M. Davidson, “Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium,” *Journal of the Adventist Theological Society*, 11, nos. 1 & 2 (Spring–Autumn 2000): 108–111; for a longer list of thirty lines of biblical evidence, see idem, *Song for the Sanctuary: SDA Textbook* (Silver Spring, MD: SDA Biblical Research Institute, forthcoming), chap. 6. (draft copy)

La afluencia del lenguaje propio del santuario en Génesis 1-2 conduce ineludiblemente a la conclusión de que el Jardín del Edén debe ser considerado como el santuario original en esta tierra. A la luz de este contexto del santuario, el uso en par de los dos términos ‘*abad* y *shamar* para describir el trabajo de Adán y Eva en el Jardín del Edén es extremadamente significativo. Estas dos palabras, cuando se usan juntas en otros lugares del AT en el marco del santuario, funcionan como una expresión técnica para el servicio de los sacerdotes y levitas en el santuario (ver Números 3:7-8; 8:26; 18:3-7). (Un paralelismo moderno para comprender cómo funciona la “intertextualidad” del AT sería escribir en “Google Search” [Búsqueda en Google] las tres palabras claves “servir” y “guardar” y “santuario”, y ser dirigidos directamente al trabajo de los sacerdotes y levitas como el único lugar donde esos términos se cruzan.) De este modo, el uso de esta terminología en pares en el marco del santuario del Jardín del Edén implica claramente una función sacerdotal para la primera pareja en el Jardín del Edén. ¡Adán y Eva se describen como coparticipantes creativos, allegados espirituales, sí, sacerdotes, en el sagrado servicio de adoración del santuario del Edén! Esto está en armonía con la función de adoración original (antes del pecado) del santuario celestial (“Edén, el Jardín de Dios”, Ezequiel 28:13) donde Lucifer, adornado con las mismas piedras como el Sumo Sacerdote en el santuario terrenal posterior, sirvió en una función sacerdotal similar como dirigente de la adoración (Ezequiel 28:13-14). Y esto también está en armonía con el regreso del santuario celestial a su función de adoración primaria después de la terminación de la Gran Controversia, con los redimidos sirviendo como sacerdotes en ese Templo (Apocalipsis 5:10; 7:15; 29:6; 21:3).⁹⁶

available upon request from davidson@andrews.edu. See also Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (London: SPCK, 1991), 68–103; G. K. Beale, *The Temple and the Church’s Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (NSBT 17; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 66–80; Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue* (South Hampton, Mass.: Gordon-Conwell Theological Seminary, 1989), 31–32, 54–56; Eric Bolger, “The Compositional Role of the Eden Narrative in the Pentateuch” (Ph.D. diss., Trinity Evangelical Divinity School, 1993); William J. Dumbrell, *The End of the Beginning* (Homebush, New South Wales: Lancer, 1985), 35–76; Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken, 1979), 12–13; Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston Press, 1985), 142–145; S. Dean McBride Jr., “Divine Protocol: Genesis 1:1–2:3 as Prologue to the Pentateuch,” in *God Who Creates* (ed. William P. Brown and S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids: Eerdmans 2000), 11–15; Donald W. Parry, “Garden of Eden: Prototype Sanctuary,” in *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* (ed. Donald W. Parry; Salt Lake City, Utah: Deseret, 1994), 126–151; Terje Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 25)* (Leuven, Belgium: Peeters, 2000), 111–138; and Gordon J. Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 9 (1986): 19–25; repr. in “I Studied Inscriptions from before the Flood”: *Ancient Near Eastern, Literary and Linguistic Approaches to Genesis 1–11* (eds., Richard S. Hess and David T. Tsumara; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994), 399–404.

⁹⁶ For discussion of the pre-sin function of the heavenly sanctuary as a place of praise/worship, and its return to that primary function when the Great Controversy is over, see R. Davidson, *Song for the Sanctuary*, chap. 5.

Note también que la obra del sacerdote en el santuario terrenal del AT después del pecado implicaba las funciones de dirigente en el servicio de adoración (Números 18:7; ver Números 6:23-27), maestro (Deuteronomio 33:10), y juez o responsable de las decisiones (Deuteronomio 19:16), enteramente apropiado para un contexto anterior a la Caída. El sacerdote del AT era también un oferente de sacrificios (Levítico 1-7). Antes del pecado, por supuesto no había sacrificios sangrientos o de intercesión a causa del pecado, pero se ofrecían “sacrificios de alabanza” (Hebreos 13:15), junto con otras funciones de un sacerdote, los que eran ciertamente apropiados. Además, aun el papel de sacerdote como mediador era apropiado en un contexto antes del pecado. La función de un mediador no está meramente en conexión con la solución del problema del pecado. Un mediador es uno que se “interpone entre”. De acuerdo con Juan 1:1-3, “en el comienzo” de la creación Cristo era la “Palabra”. Una palabra es “lo que va” de la boca de alguien al oído de otra persona de modo que pueda haber comunicación entre dos partes. En un estudio separado de Proverbios 8:22-31 y otros pasajes del AT, he mostrado que desde el comienzo de la creación Cristo sirvió como el “Ángel [Mensajero] del Señor”, el que “va-entre” o Mediador entre un Dios infinito y criaturas finitas.⁹⁷ Elena de White puede estar refiriéndose a este rol más amplio de la mediación de Cristo cuando escribe: “Cristo intercede en favor del hombre, y esa misma obra mediadora conserva también el orden de los mundos invisibles” (*Messages to Young People*, p. 252). Del mismo modo, Adán y Eva fueron mediadores, “intercesores”, representando a Dios ante las criaturas sobre las cuales tenían dominio. Elena de White escribe: “Adán fue colocado como representante de Dios sobre los órdenes de los seres inferiores. Estos no pueden comprender ni reconocer la soberanía de Dios; sin embargo fueron creados con capacidad de amar y de servir al hombre” (*Patriarchs and Prophets*, p. 25).

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

⁹⁷ See Davidson, “Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity,” 33–54

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

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

E. Naturaleza del dominio/autoridad humana: jerarquía invertida

No es suficiente reconocer que Adán y Eva funcionaron como sacerdotes en el Santuario del Edén antes de la Caída. Debemos también indagar en cuanto a la naturaleza y el status de su obra sacerdotal. ¿Este sacerdocio previo a la Caída les dio un status de liderazgo autoritario? A fin de

contestar esa pregunta, debemos reconsiderar de nuevo el dominio de los seres humanos sobre la tierra que les fue asignado en Génesis 1:26. Al leer este pasaje desde el punto de vista de nuestros conceptos modernos de autoridad en el contexto de la humanidad caída, podríamos estar tentados a ver este “dominio” o gobierno como uno de autoridad/poder jerárquico de parte de los seres humanos para someter al resto de la creación de acuerdo con su voluntad y deseos. Sin embargo, el dominio dado en Génesis 1:16 se define más en Génesis 2:15, donde Dios desafía nuestros conceptos posteriores a la Caída de gobierno jerárquico. Dios coloca a los humanos en el Jardín para ‘*abad* y para *shamar* el Jardín. Estas palabras significan literalmente “servir” y “proteger”. Aunque el término ‘*abad* en otros pasajes sobre la Creación (Génesis 2: 5 y 3:23) tiene el significado principal de “cultivar-labrar [el suelo] (con la adición de la palabra “tierra”), en 2:15 (sin el uso de “tierra”) es probable que la connotación de “servir” está especialmente presente. Como escribe Victor Hamilton: “La palabra que hemos traducido como *vestido* es ‘*abad*, el verbo hebreo normal que significa ‘servir’. De este modo nuevamente suena la nota de que el hombre está colocado en el Jardín como siervo. Está allí no para ser servido sino para servir”.⁹⁸ Para expresarlo en forma diferente: “El hombre debe funcionar como el siervo líder en la jerarquía inversa”.⁹⁹

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

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

Cuando Dios viene al Jardín después que Adán y Eva pecaron, inicia un encuentro que constituye nada menos que un “proceso legal”, un juicio investigador conducido por Dios.¹⁰⁰ Dios

⁹⁸ Hamilton, *Genesis*, 171.

⁹⁹ Humans before the Fall were also given the role of “guarding” the Garden (presumably in light of the fact that Satan the fallen heavenly cherub was lurking in the Garden), but after the Fall they lose this role, and it is transferred to the “guardian cherubim” at the Gate of the Garden (Gen 3:24).

¹⁰⁰ Claus Westermann, *Creation* (London: SPCK, 1974). 96. So also, Walter Brueggemann, *Genesis* (IBC 1; Atlanta: John Knox, 1982), 49: “The scene [Gen 3:8–24] becomes a trial.” Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 117,

comienza el procedimiento legal con un interrogatorio a los “acusados”, y las respuestas defensivas y acusatorias de Adán y Eva (vers. 9-14) indican la ruptura en las relaciones interhumanas (esposo-esposa) y divino-humana que ha ocurrido como resultado del pecado. Tras el interrogatorio legal y el establecimiento de la culpa, Dios pronuncia la sentencia en la forma de maldiciones (sobre la serpiente y la tierra, vers. 14, 17) y juicios (para el hombre y la mujer, vers., 16-19).

El juicio pronunciado sobre la mujer es de interés particular en este documento (v. 16):

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

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

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

Seis puntos de vista principales han sido propuestos para la interpretación de este pasaje. La primera posición, y quizás la más común, mantiene que la sumisión¹⁰¹ de la mujer al hombre es una ordenanza de la creación, el ideal de Dios desde el comienzo (Génesis 1-2). Esta posición sostiene que parte de la Caída consistió en la violación de esta ordenanza, con Eva procurando librarse del liderazgo de Adán y Adán fallando en restringirla (Génesis 3). Como un resultado del

likewise comments on this scene: “God becomes the prosecutor in a court of law.” Cf. Marrs, “In the Beginning,” 27–28, who describes Gen 3:8–13 as a “trial” and “verdict” followed by a “judgment” in Gen 3:14–19; and Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood*, 99, who summarizes the scene of vv. 14–19 thus: “God as the prosecuting attorney probed the two defendants who reluctantly admitted some guilt but shifted the blame to others. Now God moves from the role of prosecutor to judge and pronounces final judgment.”

¹⁰¹ One could divide this view (and some of the others that follow) into two sub-categories, consisting of a liberal-critical version and conservative-evangelical version of the position. Liberal-critical scholars tend to use the terms “supremacy” and “subordination” to describe the relative status of Adam and Eve respectively, arguing that in the understanding of the narrator there existed a divinely ordained ontological hierarchy between the sexes. Most conservative evangelicals who hold this view, on the other hand, argue for an equality of ontological status between Adam and Eve at creation, but propose that the text presents a divinely ordained functional hierarchy (their preferred term is “complementarian” relationship) consisting of the roles of male leadership (or “headship,” as many hierarchical complementarians prefer) and female submission respectively. For the purpose of this paper I focus mainly on the Adventist debate, which largely follows the contours of the conservative-evangelical debate, and use the terms “leadership” and “submission”. For discussion of the liberal-critical views, see my fuller treatment of this subject in *Flame of Yahweh*, 60-80.

pecado, Génesis 3:16 es una *descripción* predictiva de la continua distorsión del designio original de Dios con la subyugación explotadora de la mujer por parte del hombre y/o el deseo de la mujer de controlar al hombre (o su deseo “enfermizo” de someterse a sus explotaciones).¹⁰²

La segunda interpretación significativa también entiende la relación jerárquica de género (sumisión de la mujer al liderazgo del hombre) como una ordenanza de la creación (Génesis 1-2), y concuerda en que en la Caída esta ordenanza de la creación fue violada (Génesis 3). Pero de acuerdo con este segundo punto de vista, Génesis 3:16 es como una prescripción divina de que el hombre debe “gobernar”, esto es, ejercer su “primacía piadosa” para restringir el deseo de la mujer, esto es, su ansia de librarse del liderazgo de él y controlarlo/manipularlo.¹⁰³

La tercera interpretación importante también ve la relación jerárquica entre los sexos como una ordenanza de la creación, y está de acuerdo que en la Caída esta ordenanza fue de algún modo violada. Pero este tercer punto de vista ve en Génesis 3:16 no una distorsión sino una *reafirmación*

¹⁰² In this view, the *waw* in *wehu'* is coordinative (“and”) and the *qal* impf. of *mashal* (*yimshol*) is a descriptive future (“he shall rule over you”). Supporting this position, John Calvin sees woman’s position before the fall as “liberal and gentle subjection”; after the fall she is “cast into servitude”; nonetheless she still desires what her husband desires (*Commentary on Genesis* [Grand Rapids: Eerdmans, n.d.], 1:172). The Keil and Delitzsch commentary similarly presents the original position of man-woman as rule/subordination rooted in mutual esteem and love, but argues that after sin the woman has “a desire bordering on disease” and the husband exercises “despotic rule” over his wife (*The Pentateuch*, 1:103). H. C. Leupold, in his *Exposition of Genesis* (Columbus, Ohio: Wartburg Press, 1942), 172, describes a morbid yearning on the part of the woman after the fall that often “takes a perverted form, even to the point of nymphomania.” John Skinner speaks of the woman’s “desire which makes her the willing slave of the man” (*A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* [2d ed.; ICC 1; Edinburgh: T & T Clark, 1930], 82). See also Ronald B. Allen and Beverly Allen, *Liberated Traditionalism: Men and Women in Balance* (Portland, Ore.: Multnomah, 1985), 117–128; Thomas Finley, “The Relationship of Woman and Man in the Old Testament,” in *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (ed. Robert L. Saucy and Judith K. TenElshof; Chicago: Moody, 2001), 58–61; Wayne Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004), 37–40, 108–110; Mary A. Kassian, *Woman, Creation and the Fall* (Westchester, Ill.: Crossway, 1990), 21–30; Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood*, 63–112; Robert Saucy, “The Negative Case Against the Ordination of Women,” in *Perspectives on Evangelical Theology: Papers from the Thirtieth Annual Meeting of the Evangelical Theological Society* (ed. Kenneth S. Kantzer and Stanley N. Gundry; Grand Rapids: Baker, 1979), 280; Michael F. Stitzinger, “Genesis 1–3 and the Male/Female Role Relationship,” *Grace Theological Journal*, 2 (1981): 38–43; and Clarence J. Vos, *Woman in Old Testament Worship* (Amsterdam: Judels & Brinkman, 1968), 19–27.

¹⁰³ In this interpretation, the *waw* in *wehu'* is adversative (“but”) and the *qal* impf. of *mashal* (*yimshol*) is prescriptive (“he must rule over you”). This view is argued most fully by Susan T. Foh, “What is the Woman’s Desire?” *Westminster Theological Journal*, 37 (1975): 376–383 (cf. *idem*, *Women and the Word of God* [Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979], 68–69). A similar position is taken by, e.g., Samuele Bacchiocchi, *Women in the Church: A Biblical Study on the Role of Women in the Church* (Berrien Springs: Biblical Perspectives, 1987), 79–84; Collins, “What Happened to Adam and Eve?” 36–39; and James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 218–219. Cf. Walter Vogels, “The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3,16b),” *Biblica*, 77 (1996): 197–209, who likewise pictures Gen 4:7 as a negative experience—sin as a wild animal crouching in wait for his prey—though he interprets it as descriptive and not prescriptive like Foh and others. For a critique of Foh’s view, see esp. Stitzinger, “Genesis 1–3 and the Male/Female Role Relationship,” 23–44.

divina de la sumisión de la mujer al liderazgo del hombre, provista como una bendición y un alivio para la mujer en sus dificultades como madre.¹⁰⁴

El cuarto punto de vista principal contiene que la subordinación o sujeción de la mujer al hombre no existía antes de la Caída; la mención de dicha subordinación/sujeción en Génesis 3:16 es solo una *descripción de las consecuencias malignas del pecado* —la usurpación de la autoridad por el hombre y/o el deseo de la mujer de gobernar o ser gobernada. Estas consecuencias malignas no son una prescripción de la voluntad de Dios para las relaciones entre el hombre y la mujer después del pecado, y deben ser quitadas por el Evangelio.¹⁰⁵

La quinta posición importante concuerda con el cuarto punto de vista de que el diseño original de Dios era para una relación igualitaria entre los sexos (Génesis 1-2), y la Caída trajo una ruptura en sus relaciones. Pero en el quinto punto de vista, debe entenderse Génesis 3:16 como *prescriptivo* y no meramente descriptivo: este versículo presenta el liderazgo del esposo y la sumisión (voluntaria) de la esposa como el modelo normativo de Dios para la relación del matrimonio después de la Caída.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in the Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1980), 35. Clark does not rule out this as a possibility, but he more strongly favors view one. This third interpretation was also the view of Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 1a.92.1, 2 (see *Man Made to God's Image* [1a. 90–102] [vol. 13 of *St Thomas Aquinas Summa theologiae: Latin Text, English Translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary*; trans. Edmond Hill; 60 vols.; New York: McGraw-Hill, 1964], 34–41), who maintained that already before the fall there existed a subordination of the woman (*subjectio oeconomica vel civilis*) which was for the woman's advantage and well-being (*ad . . . utilitatem et bonum*), and this was reaffirmed after the fall. (For full discussion of Aquinas' view of the nature and role of woman, see esp. Kari Elisabeth Børresen, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas* [trans. Charles H. Talbot; Washington, D.C.: University Press of America, 1981], *passim*). Similarly, Ambrose, *De Paradiso*, 72, in *St. Ambrose: Hexameron, Paradise, and Cain and Abel* (trans. John J. Savage; vol. 42 of *The Fathers of the Church*, ed. Roy J. Deferran; New York: Fathers of the Church, 1961), 350: "Servitude, therefore, of this sort is a gift of God. Wherefore, compliance with this servitude is to be reckoned among blessings." See also Irvin A. Busenitz, "Woman's Desire for Man: Genesis 3:16 Reconsidered," *Grace Theological Journal*, 7 (1986): 203–212 (who concurs in general with this view but does not agree that the woman's sin consisted in getting out from under the leadership of her husband).

¹⁰⁵ Of the dozens of major studies propounding this position, see esp., Belleville, *Women Leaders in the Church*, 96–108; Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, 39–58; Brown, *Women Ministers according to Scripture*, 35–61; Evans, *Woman in the Bible*, 17–21; Fleming, *Man and Woman*, 19–42; Grenz, *Women in the Church*, 165–169; Groothuis, *Good News for Women*, 138–144; Patricia Gundry, *Woman Be Free! The Clear Message of Scripture* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), 60–63; Fritz Guy, "The Disappearance of Paradise," in *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women* (ed. Patricia A. Habada and Rebecca Frost Brillhart; Langley Park, Md.: Team Press, 1995), 137–153; Hayter, *The New Eve in Christ*, 102–117; Hess, "Equality with and without Innocence," 79–95; Spencer, *Beyond the Curse*, 29–42; Starr, *The Bible Status of Woman*, 27–53; Tribble, *God and the Rhetoric of Human Sexuality*, 105–139; Tucker, *Women in the Maze*, 43–54; Mary Stewart Van Leeuwen, *Gender and Grace: Love, Work and Parenting in a Changing World* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1990), 42–51.

¹⁰⁶ This position is supported by the later *Martin Luther, Lectures on Genesis: Chapters 1–5* (trans. George V. Schick; vol. 1 of *Luther's Works*; ed. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1958), 137–138, 202–203: "If Eve had persisted in the truth, she would not only not have been subjected to the rule of her husband, but she herself would

El punto de vista final (sexto) concuerda con los puntos de vista cuatro y cinco en que el plan original de Dios era una relación de género igualitaria. También concuerda con el punto de vista tres de que Génesis 3:16c-d es una bendición y no una maldición, pero difiere en negar que la subordinación/sujeción de la mujer bajo el hombre es una ordenanza de la creación. Esta posición arguye, por diversos medios de traducción e interpretación, que aun en Génesis 3 no se prescribe o describe ninguna jerarquía de género (liderazgo-sumisión).¹⁰⁷

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

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

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

also have been a partner in the rule which is now entirely the concern of males" (203); "The wife was made subject to the man by the Law which was given after sin" (138); "Eve has been placed under the power of her husband, she who previously was very free and, as the sharer of all the gifts of God, was no respect inferior to her husband. This punishment, too, springs from original sin" (202). For further discussion of the views of the early and later Luther, see esp. Mickey Leland Mattox, "Defender of the Most Holy Matriarchs": Martin Luther's Interpretation of the Women of Genesis in the Enarrationses in Genesin, 1535–45 (SMRT 92; Leiden: E. J. Brill, 2003), 29–33, 67–108. Other more recent proponents of this position include Francis A. Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1975), 93–94; and Theodorus C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (2d ed.; Oxford: Blackwell, 1970), 399.

¹⁰⁷ E.g., Otwell, *And Sarah Laughed*, 18, 197–198; John J. Schmitt, "Like Eve, Like Adam: mšl in Gen 3:16," *Biblica*, 72 (1991): 1-22; Kowalski Wojciech, "Female Subjection to Man: Is It a Consequence of the Fall?" *African Ecclesial Review* 35 (1993): 274–287. An alternate suggestion is made by Robert I. Vasholz, "'He (?) Will Rule Over You': A Thought on Genesis 3:16," *Presbyterian Covenant Summary Review* 20/1 (1994): 51–52, who contends that the masculine pronoun hu' should be translated "that" and not "he," referring not to her husband but to the "desire" of the woman (her capacity for affection) that will rule or prevail over her anticipation of suffering. This is critiqued below.

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

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

Ni hay ninguna indicación del liderazgo del hombre sobre la mujer, y de la sumisión de la mujer al hombre en el relato de la Tentación y la Caída (Génesis 3:1-7). La tentación de la mujer por la serpiente se presenta en los vers. 1-6. En este pasaje la respuesta de la mujer a la serpiente revela que ella es inteligente, perspicaz, informada y articulada, contrariamente a las aserciones en el pasado de que era tonta, débil e ingenua.¹⁰⁸ Además, la tentación a la cual cedieron tanto Adán como Eva fue la de llegar a ser como Dios —ejercer autonomía moral actuando contra la expresa orden de Dios. Dios declara específicamente que el pecado de ambos fue no la violación del principio de liderazgo/sumisión de un hombre/mujer, sino el comer del árbol de cual él les ordenó que no comiesen (3:11). Como Hess lo expresa acertadamente: “El desafío de la serpiente no está dirigido contra la autoridad del hombre. Es contra la autoridad de Dios”.¹⁰⁹ Aunque el pasaje bien puede admitir la interpretación de que Eva se desvió de la inmediata presencia de Adán, merodeando junto al árbol prohibido, y más tarde ofreció el fruto a su esposo,¹¹⁰ no hay ninguna justificación en este texto para sostener que su pecado consistió en que la mujer procuró librarse del liderazgo autoritativo de su esposo, o que su esposo falló en

¹⁰⁸ Tribble perhaps exaggerates when she elaborates: “Theologian, ethicist, hermeneut, rabbi, she speaks with clarity and authority” (*God and the Rhetoric of Sexuality*, 110). But her main point is on the mark. And she may well be right when she 75 points out that Eve’s addition of the phrase “nor shall you touch it,” shows her hermeneutical ability to “build a fence around the Torah,” like the later rabbinic exegetes, in order to insure obedience to it (*ibid.*).

¹⁰⁹ Hess, “Equality with and without Innocence,” 89.

¹¹⁰ I prefer this interpretation instead of seeing Eve as the talkative initiator and Adam as the silent bystander (contra Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 110–113). The Hebrew clause in Gen 3:6 “she also gave to her husband with her [‘immah]” does not imply that Adam was right by her side at the tree; note the clarification for this preposition in Adam’s reply to God (Gen 3:12): “The woman whom You gave to be with me [‘immadi]” — showing that it refers to their partnership, and not to their proximity of location at any one given time. This interpretation seems to be implied in the last half of 3:12: “she gave me of the tree, and I ate.” If Adam had been present and listened to the whole conversation between Eve and the serpent, it seems he would have implicated the serpent as well as the woman in his defense. Similarly, the woman’s testimony in 3:13 (“The serpent deceived me”) would also seem to have applied to Adam as well (he also would have been deceived) if he had been personally present at the tree next to Eve. See also Ellen White, PP 56.

ejercer su “liderazgo piadoso” para restringirla. Marrs concluye correctamente: “El pecado de la mujer en 3:1-7 no tiene nada que ver con la usurpación de la autoridad del hombre; más bien tiene que ver con exaltarse sobre el Creador para determinar por ella misma lo que está bien y lo que está mal”.

Marrs también señala correctamente que la declaración de Dios al hombre en 3:17 (“Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer”) no sugiere que el hombre había fallado en controlar a su esposa o había abdicado de su rol de dirigente. Más bien, es simplemente “un reconocimiento de la decisión del hombre de seguir la dirección de su esposa en vez de la orden de Dios”.¹¹¹ El pecado de Adán no consistió en “escuchar” o en “obedecer” a su esposa *per se*, sino en obedecer a su esposa *en lugar de* o *en oposición a* la explícita orden de Dios de no comer del fruto. Por supuesto, esto no niega que hay “fortaleza en los números” al resistir la tentación, y Eva se hizo más vulnerable al ataque de la serpiente separándose de su esposo. Pero dicha fortificación contra la tentación al permanecer juntos los compañeros es tan aplicable en una relación totalmente igualitaria (lo cual veo aquí antes de la Caída) como en una relación jerárquica (la cual no encuentro en la narrativa antes de Génesis 3:16).

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

Junto a su esposo, Eva había sido perfectamente feliz en su hogar edénico; pero a semejanza de las inquietas Evas modernas, se lisonjeaba con ascender a una esfera superior a la que Dios le había designado. En su afán de subir más allá de su posición original, descendió a un nivel más bajo. Resultado similar alcanzarán las mujeres que no están dispuestas a cumplir alegremente los deberes de su vida de acuerdo al plan de Dios. En su esfuerzo por alcanzar posiciones para las cuales Dios no las ha preparado, muchas están dejando vacío el lugar donde podrían ser una bendición. En su deseo de lograr una posición más elevada, muchas han sacrificado su verdadera dignidad femenina y la nobleza de su carácter, y han dejado sin hacer la obra misma que el Cielo les señaló (Patriarcas y profetas, pp. 42, 43).

¹¹¹ Ibid., 34, n. 90.

Un examen cuidadoso del contexto inmediato de este pasaje hace claro que la “esfera superior” a la que Eva esperaba entrar era ser *como Dios*, no librarse del liderazgo de su esposo. La esfera que Dios le había asignado era ser una compañera igual “junto a su esposo”, no estar en sumisión a la primacía masculina de su esposo: esto se aclara en el párrafo previo (*Patriarcas y profetas*, p. 42): “En la creación Dios la había hecho igual a Adán. Si hubiesen permanecido obedientes a Dios, en concordancia con su gran ley de amor, siempre hubieran estado en mutua armonía; pero el pecado había traído discordia, y ahora la unión y la armonía podían mantenerse solo mediante la sumisión del uno o del otro”. ¡La sumisión asimétrica de uno al otro vino solo después de la Caída! De la misma manera, la referencia de Elena de White a las “inquietas Evas modernas” no está describiendo sus intentos de usurpar el liderazgo masculino en el hogar o en la iglesia, sino más bien describe cualquier intento de su parte “por alcanzar posiciones para las cuales Dios no las ha preparado”. Este principio se aplica igualmente a hombres como a mujeres, cuando uno aspira a una posición que él o ella no tiene la preparación necesaria para desempeñar, o abandona otro trabajo que Dios le ha dado a él/ella en un intento de avanzar en una carrera o status. Ni tampoco tiene poder persuasivo el argumento de que después de la Caída Dios se acercó y se dirigió al hombre primero porque el hombre estaba en una posición de liderazgo sobre su esposa.¹¹² Dios interroga primero al hombre por una cantidad de razones que son evidentes en el texto: (1) Sin duda una razón primaria es que el hombre fue creado primero y fue el primero en haber recibido la orden de no comer del fruto del árbol prohibido (2:17), y puesto que había sido advertido directa y personalmente, era natural que él fuese aquel a quien Dios se acercara primero. Pero dicha elección en ninguna manera implica el liderazgo del hombre sobre su esposa antes de la Caída. Esto es claro porque (2) el hombre claramente no es abordado por Dios en favor de su esposa, sino solamente en su propio favor, puesto que el pronombre personal de la pregunta de Dios en el v. 9 es singular, no plural: “¿Dónde estás tú?” (3) En el diálogo entre Dios y el hombre, el hombre no funciona como el supervisor de la mujer; en su respuesta al interrogatorio de Dios él explica solo su propia conducta, no la de la mujer, y en vez de ser su portavoz, es su acusador. (4) La mujer es citada para dar su propio testimonio sobre su conducta, y responde directamente en favor suyo. (5) El interrogatorio de los vers. 9-13

¹¹² Contra, e.g., Ortlund, “Male-Female Equality and Male Headship,” 107–108; Schreiner, “Women in Ministry,” 209. I do not deny the possibility that Adam was approached first because he was “father” and “representative head” of the whole human race, as discussed above. But I also pointed out above that Eve was “mother” and also likely “co-representative head” of the whole human race. In any case, Adam’s representative (non-hierarchical) headship would not consist of a hierarchical relationship with regard to his wife.

procede en un orden quiástico (inverso) al cual son presentados los personajes en la narrativa (vers. 1-8), con Dios en el centro de la estructura (esto está en armonía con una estructura quiástica abarcante de todo el capítulo,¹¹³ y con otra de orden inverso en los vers. 14-19). (6) En esta investigación de juicio legal, Dios debe examinar a los testigos uno por uno para demostrar su culpa individual; el hombre le echa la culpa a la mujer, quien entonces, a su vez, naturalmente, es puesta en el estrado de los testigos para la interrogación divina. (7) Las respuestas del hombre y la mujer, en las que echaron la culpa a otros (a la mujer y la serpiente respectivamente), “revela que el colapso del orden de la creación por causa del pecado no fue una abdicación de la jerarquía divinamente instituida sino la pérdida de una armonía amorosa entre el hombre y la mujer”.¹¹⁴ Paul Borgman lo declara bien, “que ningún tipo de sumisión unilateral podría ser parte de un matrimonio ideal queda subrayado por lo que se pierde”.¹¹⁵ Llego a la conclusión de que los puntos de vista 1-3 que se han adoptado y que arguyen por implicaciones de jerarquía en base a Génesis 3:1-13 están leyendo en el texto lo que no existe en el capítulo, así como lo han hecho en Génesis 1-2.

También encuentro que el punto de vista cuatro (que Génesis 3:16 es solo descriptivo y que de ninguna manera fue la intención de Dios) es insatisfactorio, a pesar de su popularidad, porque falla en tomar seriamente el contexto de juicio/castigo del pasaje, y la naturaleza de este juicio/castigo como está indicado por el texto. Como ya lo he mencionado, Génesis 3:16 viene en un marco de juicio legal, un “proceso legal”, un “juicio de castigo de Dios”,¹¹⁶ y por lo tanto el v. 16 no es meramente una descripción predictiva sino una sentencia divina que implica un nuevo elemento introducido por Dios.

Por lo tanto el sentido básico del punto de vista cinco parece correcto, aunque por razones descritas más adelante evito usar el término “prescriptivo”. El origen divino del juicio sobre Eva es subrayado por la gramática hebrea de las primeras palabras de Dios en la sentencia legal (Génesis 3:16): “Multiplicaré en gran manera [*harbâ 'arbeh*, literalmente, ‘multiplicando multiplicaré’]...” El uso de la primera persona del singular “Yo” se refiere al Señor mismo quien

¹¹³ Afolarin Ojewole, “The Seed in Genesis 3:15: An Exegetical and Intertextual Study” (Ph.D. diss., Andrews University, 2002), 98.

¹¹⁴ Hess, “Equality with and without Innocence,” 89–90. For the gist of the arguments in this paragraph, I am particularly indebted to Hess (ibid.) and Brown, *Women Ministers*, 45–46

¹¹⁵ Borgman, *Genesis, 27. What is lost*, Borgman continues, is clarified in v. 16: “The wife, now, must submit to the ruling husband. This is part of the ‘curse.’” The interpretation of this verse is explored below.

¹¹⁶ Westermann, *Creation*, 96.

está pronunciando el juicio, mientras que el infinitivo absoluto hebreo seguido por el verbo finito implica “la absoluta certeza de la acción”.¹¹⁷ Dios no está meramente *informando* a la mujer de su suerte; él está realmente pronunciando la sentencia jurídica introduciendo el estado de lo anunciado en Génesis 3:16. En el contexto de los otros juicios/castigos de Génesis 3, y el uso del nombre genérico para “hombre” y “mujer”, es claro que el escritor bíblico se propuso indicar que este juicio no era meramente aplicable al primer hombre y la primera mujer, sino que iba a extenderse más allá a la raza humana fuera del Jardín.¹¹⁸

También parece claro que de acuerdo a Génesis 3:16c-d se instituye un *cambio* en las relaciones de género después de la Caída. Dios no está simplemente reiterando o reafirmando una relación que ya había existido en el principio. El propósito del v. 16a es inequívoco: “Multiplicaré en gran manera los *‘itsabon* [dolor, angustia, dolores fuertes de parto]”. No había dolor/ angustia/dolores de parto antes del pecado. Esto anuncia un cambio en las condiciones, y establece el tono para los cambios paralelos prescritos en el resto del versículo.¹¹⁹ Esta conclusión es confirmada por los juicios/maldiciones sobre la serpiente y el hombre, ambos anunciando cambios radicales respecto a las condiciones edénicas previas.

Algunos sugieren que los cambios inherentes en los juicios después de la Caída son solo cuantitativos, y no cualitativos, y que en realidad se igualan a las condiciones preexistentes antes

¹¹⁷ See the discussion in Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York: Oxford University Press, 1988), 99.

¹¹⁸ Beverly J. Stratton, *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3* (*Journal for the Study of the Old Testament*, Sup 208; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 208, has aptly observed: “the generic names ‘man’ and ‘woman’ used throughout the text suggest that the punishment in 3:16 applies to all women. The narrator tells the story as if this verse describes God’s current, if not original, intent for women as a group.”

¹¹⁹ Many scholars recognize only one punishment each for the serpent, woman, and man, and hence the parallelism in Gen 3:16ab is often taken as the punishment (increased pain/labor in childbirth), and 3:16cd taken as description, not penal prescription, of conditions after sin. (See, e.g., Busenitz, “Genesis 3:16 Reconsidered,” 206–208.) However, it seems clear that the man receives more than one punishment (although they are all interrelated): pain/hard labor in agricultural pursuits (vv. 17b, 19a); having to deal with thorns and thistles, and a switch to eating of the herbs of the field (v. 18); and eventual return to dust in death (v. 19b). Likewise, the woman receives a multiple, but interrelated, sentence: increased hard labor in childbearing, and a new role of voluntary submission to the servant leadership of her husband. Moreover, while the first part of the divine judgment upon Eve and Adam arguably deals with those roles that will be their primary concern (the woman’s childbearing and the man’s providing for the family’s physical needs), yet both of the judgments end in punishments that broaden to include both male and female. Both Adam and Eve will return to the dust in death; and both Adam and Eve experience a change in role relationships from egalitarian to leadership/submission. For further argumentation in favor of more than one punishment in each of the curse/judgments, see Jerome T. Walsh, “Genesis 2:4b–3:24: A Synchronic Approach,” *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977): 168–169 (Walsh argues for two punishments for each party, one involving an essential life function and the other a relationship, with the two punishments mutually involved in each).

de la Caída. De acuerdo con este argumento, (1) la mujer ya tenía la capacidad de dar a luz antes de la Caída; solo que esto se manifiesta ahora en forma dolorosa; (2) el hombre ya ha trabajado en la agricultura; ahora se convierte en un trabajo duro; y (3) en la misma manera, la primacía del hombre ya estaba en su lugar antes de la Caída, pero ahora se recalca en forma especial. Pero dicho argumento falla en no tener en cuenta los paralelismos/contrastes reales, y pasa totalmente por alto el cuarto juicio final, el de la muerte como resultado del pecado. Los verdaderos contrastes van de la completa ausencia de condiciones antes de la Caída a su presencia después de la Caída: (1 y 2) de la ausencia de dolor y trabajo duro (de ambos, el hombre y la mujer) al dolor y al trabajo duro; (3) de la ausencia de jerarquías (no primacía del hombre) a jerarquía en las relaciones hombre-mujer; y (4) de la ausencia de muerte a la inevitabilidad de la muerte.

Los cambios en Génesis 3:16c-d definitivamente implican la sujeción/sumisión de la esposa al esposo. La fuerza de la última línea (v. 16d) es inevitable: “Él [tu esposo]¹²⁰ se enseñoreará de ti”. El verbo *mashal* en esta forma en el v. 16d definitivamente significa “gobernar” (y no “ser como” o “ser irresistible” como algunos han sugerido) y definitivamente implica sujeción/sujeción.¹²¹ Al mismo tiempo, el verbo *mashal*, “gobernar”, empleado en Génesis 3:16 no es el mismo verbo usado para describir el gobierno de la humanidad sobre los animales en Génesis 1:26, 28. En los últimos pasajes, el verbo es *radah* “hollar, tener dominio sobre”, no *mashal*. En los relatos del Génesis se mantiene una cuidadosa distinción entre el dominio de la humanidad

¹²⁰ Contra Vasholz, “He (?) Will Rule Over You,” 51, the masculine pronoun *hu’* has as its antecedent the masculine *’ishek* “your husband” and not the feminine *teshuqatek* “your desire.” It is the husband who will “rule” and not the woman’s desire. Although Vasholz correctly points out some exceptions in Genesis to the general rule that the masculine pronoun agrees in gender with its antecedent, in this verse there is a natural masculine noun (“your husband”) immediately preceding the masculine pronoun, and it strains one’s credulity to suggest that the general rule of gender agreement is broken in this case. The strongest parallel suggested by Vasholz, Gen 4:7, collapses under the explanation provided by Joachim Azevedo (summarized below), since this latter verse does not violate the rule of gender agreement.

¹²¹ Recent attempts by some scholars (see view six above) to translate *mashal* as “to be like” instead of “to rule” face insurmountable lexical/grammatical/contextual obstacles. It is true that (following BDB nomenclature) the root *mashal* in the *nip’al* stem does signify “to be like, similar,” but in Gen 3:16 the root *mashal* is in the *qal*. Both *mashal* “to use a proverb” and *mashalIII* “to rule” occur in the *qal*, but the context of Gen 3:16 seems to clearly preclude the idea of “use a proverb” (*mashalIII*). That *mashalIII* “to rule” is intended in this passage is confirmed by the use of the accompanying preposition *be*, the normal proposition following *mashalIII* (cf. BDB, 605), and other Hebrew words of ruling, governing, restraining (*malak*, *radah*, *shalat*, , ‘as. ar, etc), and never used with *mashal* or *mashalIII*. Arguments based largely on the meaning of ancient Near Eastern cognates should not be allowed to override the biblical context, grammar, syntax, and usage. Suggestions of the retrojection of the meaning “to rule” back into the fall narrative by later redaction, under the influence of an Egyptian cognate, although appealing, 76 unfortunately rest on speculation without textual support. Likewise, Dennis’ suggested translation of “to be irresistible” is not defensible as a meaning for *mashal* (*Sarah Laughed*, 25), in light of comparative lexical evidence.

sobre los animales y el “gobierno” del esposo sobre su esposa. Además, aunque el verbo *mashal* indica consistentemente sumisión, sujeción o dominio en la Escritura, “la idea de ejercicio tiránico del poder no yace en el verbo”.¹²² En realidad, hay una cantidad de pasajes donde se usa *mashal* con la connotación de liderazgo como siervo, para “confortar, proteger, cuidar, amar”.¹²³ En usos posteriores de *mashal* en narraciones de la Escritura (por ej., el tiempo de Gedeón), el pueblo de Israel está ansioso de tener alguien que “gobierne” (*mashal*) sobre ellos (Jueces 8:22), y el término *mashal* describe el gobierno de Yahweh y el futuro Mesías.¹²⁴ Así *mashal* es predominantemente un concepto de bendición, no de maldición.

La extensión semántica del verbo *mashal* hace así posible comprender la sentencia divina en el v. 16 como significando no solo castigo sino una bendición prometida, así como la sentencia pronunciada sobre la serpiente y el hombre incluía una bendición implícita en la maldición/juicio.¹²⁵ Como lo expresa Cassuto, “los decretos pronunciados por el Señor Dios mencionados aquí no son exclusivamente *castigos*; también son, y principalmente, *medidas tomadas para el bien de la especie humana* en su nueva situación”.¹²⁶ Esto también corresponde

¹²² Skinner, *Genesis*, 53.

¹²³ See, e.g., 2 Sam 23:3; Prov 17:2; Isa 40:10; 63:19; Zech 6:13. See Robert D. Culver, “mashal III, rule, have dominion, reign,” *Theological Wordbook of the Old Testament*. 1:534: “mashal usually receives the translation ‘to rule,’ but the precise nature of the rule is as various as the real situations in which the action or state so designated occur.” Specific examples follow to support this statement. Note, e.g., that the first usage of *mashal* in Scripture is in reference to the two great lights created by God (Gen 1:16)—they were to “dominate” (Tanach; New Jewish Version) the day and night. For further discussion of *mashal* in the positive sense here in Gen 3:16 as well as elsewhere in the OT, see Othmar Keel, “Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall,” *Orientierung* 39 (1975): 75.

¹²⁴ See, e.g., Judg 8:23; Isa 40:10; Mic 5:1; Zech 6:13; 9:10.

¹²⁵ Hurley (*Man and Woman*, 216–219) has perceptively recognized how in each of the divine judgments in this chapter there is a blessing as well as a curse. Many from conservative Christian traditions (include SDAs) maintain that amid the curse upon the serpent appears a veiled blessing in the Protoevangelium (first Gospel promise) of Gen 3:15: “the warfare between Satan and the woman’s seed comes to its climax in the death of Christ” (Hurley, *Man and Woman*, 217; cf. Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1978], 35–37, and Ojewole, “The Seed in Genesis 3:15,” *passim*, for biblical evidence in favor of this traditional interpretation in contrast to the modern critical tendency to see here only an aetiological reference.) Likewise, in the curse of the ground and the “toil” that is the punishment of Adam, there is at the same time a blessing in that God promises the ground will continue to yield its fruit and man will still be able to eat of it. Furthermore, the term *ba’bur* employed in v. 17 probably means “for the sake of” (KJV) and not “because of” (RSV) inasmuch as the meaning of “because” is already expressed by *ki* earlier in the verse. The ground is cursed “for his [Adam’s] sake”—that is, the curse is for Adam’s benefit. Though it did result from Adam’s sin, it also is to be regarded as a discipline rendered needful by his sin, to place a check upon the indulgence of appetite and passion, to develop habits of self-control. According to the biblical text, it was a part of God’s great plan for man’s recovery from the ruin and degradation of sin.

¹²⁶ Cassuto, *Genesis*, 1:163.

con el modelo de Génesis 1-11 como un todo donde cada secuencia que involucra juicio divino fue tam-bién mitigada por la gracia.¹²⁷

El elemento de gracia/bendición especialmente realizado en este versículo parece ser confirmado al reconocer el mismo paralelismo sinónimo entre v. 16c y v. 16d como ocurre entre v. 16a v. 16b.¹²⁸ La sentencia divina sobre Eva respecto al liderazgo de siervo de su esposo muestra que es una bendición por su colocación en el paralelismo sinónimo con el “deseo” de Eva por su esposo. El significado de la palabra hebrea *teshuqah* es “fuerte deseo, anhelo”,¹²⁹ y no, como se ha sugerido, “atractivo, deseable”¹³⁰ ni “rechazo”.¹³¹ Este término aparece solo tres veces en la Escritura, y su connotación precisa en Génesis 3:16 es iluminada por su única otra aparición en un contexto de relación hombre-mujer, esto es, Cantar de los Cantares 7:11. En este versículo Sulamita, la novia, exclama gozosamente: “Yo soy de mi Amado, y hacia mí tiende su *deseo* [*teshuqah*]” (Biblia de Jerusalén). Como se argumentará más adelante, con toda probabilidad este pasaje está escrito como un comentario intertextual sobre Génesis 3:16. Junto con este uso de *teshuqah* en el Cantar de los Cantares para indicar un saludable deseo sexual, un deseo de intimidad, parece que el término se emplea en Génesis 3:16c para señalar una bendición que acompaña al juicio divino.¹³² Una intimidad (sexual) divinamente ordenada en la que la

¹²⁷ Clines, *Theme of the Pentateuch*, 63–64.

¹²⁸ Otwell, *Sarah Laughed*, 18, cogently argues that the normal structure of Hebrew parallelism is followed here in that Gen 3:16a and b are in parallel and 3:16c and d are likewise in parallel. As the first two parallel members of this verse duplicate content with regard to childbearing, so “we may expect . . . that ‘he shall rule over you’ parallels ‘your desire shall be for your husband.’” Otwell’s argument is strengthened by the use of the conjunctive waw which serves to unite v. 16a–b with c–d and is best translated by “yet” (RSV).

¹²⁹ See Brown Driver Briggs Hebrew English Lexicon (BDB), 1003; Victor P. Hamilton, “teshuqah,” *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2:913; David Talley, “teshuqah,” NIDOTTE 4:341–342.

¹³⁰ Adrien Janis Bledstein, “Was Eve Cursed? (Or Did a Woman Write Genesis?)” *Bible Review* 9, no. 1 (February 1993): 42–45, who (mis)translates the noun “desire” (*teshuqah*) as an adjective “desirable,” based upon a conjectural emendation of the MT, which I find unconvincing.

¹³¹ Contra earlier (first wave) feminist arguments, represented by, e.g., Katherine C. Bushnell, *God’s Word to Women* (London: Women’s Correspondence Bible Class, 1912; repr., Mossville, Ill.: God’s Word to Women Publishers, 1990), lessons 16–19 (no pages), who followed the translation of most ancient versions (LXX, Theodotian, Syriac Peshitta, Samaritan Pentateuch, Old Latin, Sahidic, Bohairic, Coptic, Ethiopic). Cf. Starr, *The Bible Status of Women*, 28–29. It seems clear that these ancient versions are reading *teshubah* (“turning”) instead of *teshuqah* in these passages. There is no good reason to abandon the MT for a misunderstanding of the Hebrew text on the part of the ancient versions. For further discussion, see Roland Bergmeier, “Zur Septuagintaübersetzung von Gen 3:16,” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 79 (1967): 77–79; Cassuto, *Genesis*, 1:166; Hamilton, *Genesis*, 201; Talley, NIDOTTE 4:341–342.

¹³² Busenitz (“Genesis 3:16 Reconsidered,” 208–212) gives strong reasons why Song 7:11 [10 ET], and not Gen 4:7 (where the other occurrence of *teshuqah* appears) should be the prevailing passage in providing illumination for the sense of *teshuqah* in Gen 3:16. One must recognize an entirely different context between Gen 3:16 and 4:7, and acknowledge the obscurity of meaning of the latter passage. Busenitz summarizes (211): “To grant Gen 4:7 in

esposa siente un vivo deseo por el esposo servirá como una bendición para sostener la unión que ha sido amenazada en las relaciones rotas como resultado del pecado.¹³³ Como lo expresa Belleville: “El deseo de la esposa es como Dios se propuso, un deseo de llegar a ser ‘una carne’ con su esposo (Génesis 2:24)”.

its obscurity a determinative role in the interpretation of Gen 3:16 without permitting the clarity of Cant 7:10 [11 ET] to permeate the exegetical process is to abandon hermeneutical discernment and propriety.” J. M. Sprinkle concurs: “The ‘desire’ (teshuqah) a woman has for her husband (Gen 3:16) is probably sexual attraction or urge (as in Song 7:10 [MT 7:11] that leads her to marry despite its consequences of painful labor and male domination (pace Foh, 376–83, who interprets as ‘woman’s desire to dominate’ her husband based on the use of teshuqah in Gen 4:7)” (Joe M. Sprinkle, “Sexuality, Sexual Ethics” (Dictionary of the Old Testament: Pentateuch [ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003], 742). See also Belleville, *Women Leaders and the Church*, 106; and Fleming, *Man and Woman in Biblical Unity*, 40. At the same time, contrary to the claims of those who see a negative connotation of teshuqah in Gen 4:7, a penetrating article by Joachim Azevedo, “At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7,” *BN* 100 (1999): 45–59, argues for an interpretation of this passage in which the use of teshuqah is positive, thus in basic harmony with its usage in Gen 3:16, (although the sexual connotation is not found in the “desire” of Gen 4:7 as in the other two passages where it refers specifically to man-woman relationships). Azevedo points out the serious linguistic problems in the traditional translation/interpretation and argues that the minority view in the history of interpretation is to be preferred—God here is alluding to the positive prerogatives of Cain’s birthright which he would be in no danger of losing if his conduct were such as it should be. The antecedent of the 77 masculine suffixed pronouns in teshuqô “his desire” and timshol-bo “you shall rule over him” is not khatta’t (usually translated “sin”) which is feminine, but Abel (the nearest male antecedent nominative, and the one to whom Cain’s anger is directed in previous verses, probably because he had lost his firstborn status by his non-compliance with the prescribed ritual, as pointed out by Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15* [WBC 1; Waco, Tex.: Word, 1987], 102). Furthermore, the word khatta’t in this context of ritual sacrifice, should be translated as “sin-offering” or better, “purification-offering,” and not “sin” (as implicit in the LXX translation, and as Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 3; Garden City, N.J.: Doubleday, 1991], 253, points out with regard to the word in a similar, intertextually related, context in Leviticus). The masculine participle robets “lying down, resting, reposing” provides further evidence of a sacrificial context here, pointing to the male gender of the required male sacrificial animal for the purification-offering, as in Lev 4:4, 23. The expression lappetakh “at the gate/door” again gives a cultic sacrificial context, referring to the cherubim-guarded door/gate of Paradise, where sinful humans were to bring their sacrifices, paralleling the numerous uses of petakh in the Torah describing the door of the Tabernacle. Gathering together the various strands of his exegesis, Azevedo, 59, provides the following contextual translation of Gen 4:7b: “a purification-offering [a male sacrificial animal] lies down at the door [of the Garden], and to you will be his [Abel’s] desire and you will rule [again as the firstborn] over him [your brother].” This interpretation, supported by numerous lines of evidence adduced by Azevedo from grammar, syntax, context, ancient versions (LXX), cognate languages, literary structure, discourse analysis, and ancient Near Eastern parallels, seems plausible, and is consistent with the positive interpretation of teshuqah in Gen 3:16 and Song 7:11 (English v. 10).

¹³³ It is not possible on the basis of word study alone (as per the cautions of James Barr and others) to determine exactly what is the scope of “yearning” of wife for husband that is implied here. Along the lines of the usage in the Song of Songs (which actually constitutes a commentary on the Genesis passage; see ch. 13 below), depicting Solomon’s desire for the Shulamite, teshuqah no doubt includes a sexual desire (see, e.g., Sprinkle, “Sexuality,” 742). In addition, along the lines of Gen 4:7 (which is grammatically parallel with Gen 3:16), with Abel’s “desire” for his elder (first-born) brother Cain, it may involve a sense of dependance and respect. It theoretically could also involve a maternal desire or instinct for children that a relationship with her husband could fulfill, although, as I point out below, the text emphasizes that her desire will be for her husband, not for children. The point I am making here is that teshuqah in Gen 3:16 most probably has a positive and not negative connotation, just as in Song 7:11 (10 ET) (and perhaps also as in Gen 4:7, the only other occurrences of this term in the Hebrew Bible).

Por esto, un punto esencial del sexto punto de vista de Génesis 3:16 (el aspecto de la bendición divina) también parece ser válido. Si Génesis 3:16d es visto como estando en un paralelismo sinónimo con v. 16c (como v. 16a es con v. 16b), entonces el énfasis sobre la bendición y juicio prometidos debiera también aplicarse a la relación del hombre con su esposa. El liderazgo de siervo del esposo en el hogar, aunque se origina como resultado del pecado, puede ser considerado como una bendición divina al preservar la armonía y la unión de la relación. Como está implicado en el alcance semántico de *mashal*, este debe ser un liderazgo de siervo que da protección, cuidado y amor. En el idioma moderno, el esposo “ha de tener cuidado de” su esposa en forma amorosa.

Génesis 3:16c y d parecen ser juntos una bendición combinada que se relaciona con la primera parte del versículo (v. 16a y b). La conjunción *waw* que une las primeras dos líneas de este versículo con las últimas dos probablemente debiera traducirse como “aún”, como se hace en algunas de las versiones modernas.¹³⁴ Dios declara que aun cuando la mujer tendría “partos” difíciles al tener los hijos —un sufrimiento que naturalmente parecería desanimarla de continuar teniendo relaciones con su esposo— “aún”, le asegura Dios, “tu deseo será para tu marido”, y él como un siervo-líder cariñoso tendrá cuidado de ti aún en medio de los tiempos más difíciles. Él será tu “fuerte cobertura” de protección y cuidado.¹³⁵ Las relaciones rotas entre esposo y esposa, indicadas en el espíritu de echar la culpa por parte del hombre y la mujer inmediatamente después de la Caída (Génesis 3:12, 13), deben ser reemplazadas por la reconciliación y el amor mutuo, con la esposa descansando en el cuidado protector de su esposo.

Al mismo tiempo, el paralelismo sinónimo entre v. 16ab y v. 16cd, como asimismo el paralelismo con v. 17-19, también revelan que no es inapropiado para la humanidad tratar de reducir las maldiciones/juicios y volver tanto como sea posible al plan original de Dios. Pocos cuestionarían el hecho de que es bueno aprovechar los progresos en obstetricia para aliviar el dolor innecesario y los fuertes sufrimientos durante el parto, o aceptar los progresos agrícolas y tecnológicos para aliviar el trabajo duro en la labranza, o mediante los progresos científicos y médicos dilatar el proceso de la muerte. De la misma manera, no es inapropiado retornar tanto como sea posible al plan original de Dios, en favor de un total igualitarismo (“una carne”, Génesis 2:24) en el matrimonio, y al mismo tiempo retener la validez del principio del esposo como

¹³⁴ See, e.g., NASB and RSV/NRSV.

¹³⁵ Note that the woman’s “desire” is for her husband, not for children, as some would interpret this verse.

siervolíder, como es necesario en un mundo pecaminoso para preservar la armonía en el hogar. Por lo tanto es apropiado, ciertamente importante, hablar de una provisión divina correctiva¹³⁶ o redentora,¹³⁷ en vez de una “receta” en estos versículos (que para algunos puede implicar un ideal divino permanente). Cuando los esposos y las esposas aprenden más y más a vivir en armonía a través de la infusión de la gracia divina, hay menos y menos necesidad de recurrir a la sumisión voluntaria de la esposa al esposo a fin de mantener la armonía y la unidad en el hogar, y se produce un retorno gradual a la relación igualitaria como antes de la Caída. Como llegará a ser evidente más tarde en este estudio, tal movimiento de regreso hacia el matrimonio igualitario del Edén anterior a la Caída es el empuje canónico del Antiguo Testamento.

De este modo sugiero una séptima interpretación de Génesis 3:16, que combina elementos de los puntos de vista cinco y seis mencionados antes. Como el punto de vista cinco, hay una *sentencia divina calificada que anuncia la sumisión voluntaria de la esposa al esposo, su siervo-*

¹³⁶ I find Gilbert Bilezikian’s terminology of “remedial hierarchy” useful with regard to a temporary mode of local church structure for new church plants “as they attempt to establish their corporate identity under the guidance of directive leadership” (*Community 101: Reclaiming the Local Church as Community of Oneness* [Grand Rapids: Zondervan, 1997], 181. But in Gen 3:16 I see God prescribing this “remedial hierarchy” for the home situation to facilitate harmony and unity, while all the time aiming toward the pre-fall Edenic ideal of egalitarianism.

¹³⁷ The hermeneutic model of “redemptive- movement” has found its most articulate defender in William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001); idem, “A Redemptive-Movement Hermeneutic: The Slavery Analogy,” in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (ed. Ronald W. Pierce and Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 382–400. In his book *Slaves, Women and Homosexuals*, Webb seeks to develop intrascriptural criteria of permanence in his cultural analysis of various biblical laws and practices. Many of his insights are helpful, but I find his weakest point is in failing to recognize the absolute and primary criterion of permanence to be the norms established by God at creation; he lists his “basis in the original creation” criteria as nos. 6 and 7 of his 18 proposed criteria, and labels these criteria as only “moderately persuasive.” On this point of weakness, I am in agreement with the critique of Wayne Grudem, “Should We Move Beyond the New Testament to a Better Ethic? An Analysis of William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*,” *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47 (2004): 315–316, who shows that the culturally relative items Webb claims to find in the creation narrative (like Adam and Eve, all people should pursue farming as their occupation, should use only ground transportation, should practice primogeniture, and should never remain single) are in fact not taught as normative in Gen 1–2. I find Grudem correct in his assessment of Webb’s criteria dealing with creation: “Webb fails to show that there are culturally relative components in the prefall garden of Eden” (*ibid.*, 326, italics his). In my view, more promising than Webb’s numerous, complex (and some-times problematic) criteria of transcultural permanence, is a hermeneutic of cultural analysis that recognizes the divine design at the original creation as the ultimate norm, with all subsequent laws/practices prescribed or affirmed by God constituting part of his redemptive program leading humanity back toward the Edenic paradigm. This “creation-fall-redemption” hermeneutic is being developed by Alexandru Breja; see his “A Biblical Approach to Transcultural Analysis” (paper presented at the annual meeting of the Evangelical Theological Society, Atlanta, Ga., Nov. 2003) and “The Meaning and Theological Implications of *chuqqim lo tobim* (‘laws that were not good’) in Eze 20:25” (paper presented at the annual meeting of the Evangelical Theological Society, San Antonio, Tex., Nov. 2004).

*líder,*¹³⁸ como un resultado del pecado. Esto implica, sin embargo, no tanto un juicio como una *bendición prometida* (como se sugiere en el punto de vista seis) *de la gracia divina intencionada para tener una función sanadora/redentora yendo de regreso tanto como sea posible al plan original de armonía y unión entre compañeros iguales sin jerarquía.*

Pueden subrayarse tres puntos finales con respecto a la aplicación práctica de este pasaje hoy. Primero, como ya se ha aludido antes, aunque en Génesis 3 se le asigna al esposo el rol de “primero entre iguales”¹³⁹ para preservar la armonía y la unión en la sociedad matrimonial, sin embargo esto no contradice el ideal divino original de Génesis 1:26-28, que tanto el hombre como la mujer están igualmente llamados a ejercer un dominio, una sociabilidad y una productividad responsables. Ni anula la declaración sumaria de Génesis 2:24 respecto a la naturaleza de la relación entre el esposo y la esposa. Génesis 2:24 está claramente escrito en forma tal como para indicar su fundamento en el ideal anterior a la Caída (“Por tanto”, es decir, lo que ha sido descrito antes) y su aplicabilidad a las condiciones posteriores a la Caída. El ideal de Dios para la naturaleza de la relación sexual después de la Caída es todavía la misma como fue para Adán y su compañera igual [‘ezer kenegdo] en el comienzo: para llegar a ser “una sola carne” en una sumisión mutua no jerárquica (simétrica). El juicio/bendición divino en Génesis 3:16 es para facilitar el logro del designio divino original dentro del contexto de un mundo pecaminoso.¹⁴⁰ El contexto de Génesis 3:16 revela que es enteramente apropiado para los socios

¹³⁸ I intentionally utilize the term “servant-leadership” rather than “headship” in framing this seventh position, because the term “headship” has become semantically loaded to imply the element of “authority over” which I do not find in the biblical mandate of Gen 3:16.

¹³⁹ Gerhard F. Hasel, “Equality from the Start: Woman in the Creation Story,” *Spectrum* 17, no. 2 (1975): 26.

¹⁴⁰ While chair of a department at my Seminary, I saw God’s leadership appointment in Gen 3:16 somewhat like my role as department chair. In all committees—at least those constituted after the fall—there needs to be a facilitator (the committee’s “chair”), and in a committee of equal numbers there must be some way to break a deadlocked tie vote. So God has designated the husband as facilitator and “tie-breaker” to maintain union and preserve harmony of their home “committee of two.” The chair (at least in my OT Department) has no power to control the department members; he is the first among equals with the unenviable task of doing the “busy work” to facilitate the smooth performance of the department. So the husband as “first among equals” in the home, as Gen 3:16 seems to imply, “gets” to be “first”: first to say “I’m sorry,” first to offer to take out the garbage and do other disagreeable jobs, first to take responsibility if something goes wrong! As Allender and Longman III put it (*Intimate Allies*, 165, 192): “the husband is to be the first to bleed on behalf of the person whom he has been called to protect: his wife. . . . To be the head is to lead by sacrificing first for those who we are called to serve.” At the same time, just as a committee works best by consensus and it may rarely or never be necessary for the committee chair to break a tie vote as the members serve together in a harmonious union (I write now as a former department chair who had the privilege of working with such departmental members!), so the husband leadership may rarely need to be exercised (in the sense of “tie-breaking” or the wife’s submission).

del matrimonio tratar de regresar tanto como sea posible a un igualitarismo no jerárquico en la relación matrimonial.

Segundo, la conducta funcional atribuida a Adán y Eva en los juicios divinos de Génesis 3 corresponde a lo que serán sus intereses primarios respectivos en un ambiente pecaminoso, pero no encierran a esposo y esposa dentro de roles predeterminados, o mutuamente exclusivos. Aun cuando los juicios divinos en Génesis 3 fueron dados separadamente a Adán y Eva, y trataron con el aspecto de la vida con el cual tendrían intereses primarios, al mismo tiempo los juicios de ambos se superponían y se incluían mutuamente. Sus preocupaciones no serían mutuamente excluyentes. Los juicios divinos declaran lo que será cierto respecto al interés primario de Eva (tener hijos), y lo que será cierto respecto al interés primario de Adán (producción de alimento), pero el juicio en ninguna parte limita o predetermina que estos intereses deben permanecer exclusivamente (o aun primariamente) de la mujer y del hombre respectivamente. El contexto de Génesis 3:16 revela la conveniencia de esposos y esposas de tratar de regresar tanto como sea posible al igualitarismo anterior a la Caída, incluyendo funciones igualmente compartidas de dominio (trabajo) y fecundidad (procreación) como se describen en Génesis 1:26-28.¹⁴¹

Tercero, la relación de sujeción/sumisión entre Adán y Eva prescrita en el v. 16 no se presenta como aplicable al rol de las relaciones entre el hombre y la mujer en general. El contexto de Génesis 3:16 es específicamente el del matrimonio: el deseo de una *esposa* (*teshuqah*) por su propio esposo y el “dominio” (*mashal*) del *esposo* sobre su propia esposa. Este texto describe el marco de un *matrimonio*, no una familia o la sociedad en general, o el marco de adoración, y por lo tanto la sumisión de la esposa al esposo prescrita aquí no puede ser extendida en un mandato general que subordina a las mujeres a los hombres (ya sea en la sociedad o en la iglesia). Las provisiones sanadoras *mashal-teshuqah* de Génesis 3:16 están específicamente ligadas a la relación de la mujer con su propio esposo, y a la relación del esposo con su propia esposa. Debido al paralelismo poético de Génesis 3:16 entre el “dominio” del esposo y el “deseo” de la esposa, si uno intenta extender el rol *mashal* del esposo prescrito en este pasaje (v. 16c) como para referirse al “dominio” de los hombres sobre las mujeres en general (tanto en el

¹⁴¹ Throughout the OT, it is apparent in the description of male-female relationships that there are equally shared roles of work done by both men and women, such as serving as shepherds, cooking (cf. Jacob, Esau, and Abraham preparing food), etc. For development of this crucial point from both Gen 1–3 and beyond and from the social sciences, see esp. Van Leeuwen, *Gender & Grace*, and idem, *My Brother's Keeper*, passim.

hogar como en la sociedad más amplia), entonces, para ser fieles al paralelismo poético sería necesario ampliar el *teshuqah* de la esposa (v. 16c) para su esposo para incluir el deseo (sexual) de las mujeres por los hombres en general, ¡no solo por su propio esposo! Esta última ampliación, obviamente, no es el propósito del pasaje, y tampoco puede ser la anterior. De este modo, cualquier sugerencia de extender la provisión específica del matrimonio de Génesis 3:16 más allá de la relación esposo-esposa para llegar a ser un mandato prescrito divinamente para el liderazgo de los hombres sobre las mujeres en general, no está autorizada por el texto. Como se verá en el resto de este documento, el resto del Antiguo Testamento es consistente con esta posición, sustentando la provisión divina sanadora/ redentora *mashal-tesuqah* para el esposo y la esposa como beneficiosa para preservar la relación matrimonial (y por último retornándola al ideal igualitario), pero no extendiendo la relación *mashal-teshuqah* más allá de la relación marital, y no excluyendo a las mujeres de roles de líder-siervo dentro de la comunidad del pacto en general.

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

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

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

casos, esta maldición ha hecho muy penosa la suerte de la mujer, y ha transformado su vida en una carga. Ejerciendo un poder arbitrario, el hombre ha abusado en muchos respectos de la superioridad que Dios le dio. La sabiduría infinita ideó el plan de la redención que sometió a la especie humana a una segunda prueba, dándole una nueva oportunidad (Testimonios para la iglesia, t. 3, p. 531).

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

Elena de White nos da también una clara indicación en cuanto a las razones por las que Eva fue colocada en sujeción a su esposo, y no a la inversa. No dice nada en cuanto a la “primacía masculina” antes de la Caída; en realidad, ella niega esto al señalar a Eva como igual a Adán “en todo”. Más aun, ella da tres razones para la sumisión de Eva a Adán y no a la inversa: (1) “Eva había sido la primera en pecar”; (2) “había caído en tentación por haberse separado de su compañero, contrariando la instrucción divina”; y (3) “Adán pecó a sus instancias”. Basados en esos tres criterios, parecería razonable suponer que si *Adán* hubiese sido el primero en pecar, y si *él* hubiese caído en tentación separándose de su compañera, y si Eva hubiera pecado a sus instancias, entonces Adán habría sido colocado en sujeción a su esposa, y no de la otra manera.

Estas conclusiones respecto a las relaciones de género en Génesis 1-3 tienen implicaciones significativas para el actual debate adventista y de un círculo cristiano más amplio sobre el rol de las mujeres en el hogar y en la iglesia. En el debate moderno se sustentan preocupaciones importantes tanto de los “igualitarios” como de los “jerarquistas”, y al mismo tiempo se desafía a ambos grupos a dar otra mirada a la evidencia bíblica. Con los “igualitarios” (y contra los “jerar-

quistas”) puede afirmarse que Génesis 1-2 presenta el ideal divino de Dios para los hombres y las mujeres en la creación de ser uno en igualdad tanto en naturaleza como en función, sin liderazgo del hombre y sin sumisión de la mujer al liderazgo masculino. Con los “jerarquistas” (y contra los “igualitarios”) puede afirmarse que la provisión de Dios para la armonía y la unidad *después de la Caída* incluye la sumisión de la esposa al liderazgo de su esposo, el siervo-líder. Contra la posición “jerárquica”, sin embargo, la evidencia en Génesis 3:16 ya apunta a la implicación de que el principio del liderazgo masculino de siervo se limita a la relación entre el esposo y la esposa. También contra la posición “jerárquica”, la evidencia de este texto apunta hacia una provisión que es *calificada por gracia*, una provisión temporaria reparadora/ redentora que representa el ideal de Dios inferior al ideal original para esposos y esposas. Esto involucra implícitamente un llamado redentor divino y un poder habilitante para volver tanto como sea posible al igualitarismo previo a la Caída en la relación matrimonial, sin negar la validez del principio de siervo-líder como puede necesitarse en un mundo pecaminoso para preservar la unidad y la armonía en el hogar. También contra la posición “jerárquica”, no debiera verse Génesis 1-3 como impidiendo a la mujer de aceptar cualquier rol de líder-sierva en la comunidad creyente (iglesia) o en la sociedad en general, al que pueden ser llamadas y dotadas por el Espíritu.

Finalmente, como se señaló antes, a menudo en común tanto para los igualitarios como para los jerarquistas, hay un punto de vista similar de liderazgo autoritativo en la iglesia, como una jerarquía de “cadena de mando”, de arriba a abajo. Los oponentes a la ordenación de la mujer arguyen que dicho liderazgo autoritativo en la iglesia es una prerrogativa masculina; los defensores insisten en que las mujeres también deberían tener el derecho de ocupar dichos cargos del liderazgo autoritativo. En contra de *ambos*, el jerarquismo y el igualitarismo, encuentro que la información bíblica en Génesis 1-3 presenta una tercera alternativa sorprendente, de una jerarquía invertida, en la cual el servicio y la sumisión de parte de los líderes --siguiendo el ejemplo de servicio y sumisión de las Personas de la Deidad-- toma el lugar del liderazgo de “cadena de mando”, de arriba a abajo. Los Adventistas del Séptimo Día, con su comprensión única de los temas del Gran Conflicto en el cual Satanás ha acusado a Dios de no estar dispuesto a ejercer humildad y abnegación,¹⁴² tienen una oportunidad única para elevar ante el mundo el modelo divino de un servicio abnegado. Se espera que estas conclusiones, que avanzan más allá

¹⁴² See, e.g., Ellen White, *Spirit of Prophecy Vol 4*, 322; *7 Seventh-day Adventist Bible Commentary* 475, 974; *Select Messages Vol 1*, 341.

del jerarquismo y del igualitarismo a una “tercera alternativa” bíblica, puedan ayudar a romper el impase en la actual discusión dentro del adventismo como también en el mundo evangélico más amplio.

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

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

La desnudez de Adán descrita en Génesis 3:10 obviamente se refiere a más que la desnudez física, porque Adán se describe a sí mismo como todavía desnudo aunque ya estaba cubierto con hojas de higuera. La desnudez de Génesis 3 parece incluir un sentido de “estar descubierto”,¹⁴³ un conocimiento de culpa, una desnudez del alma. Del mismo modo, la vestimenta con pieles que Dios les proveyó a Adán y Eva parece representar más que un interés en cubrir la parte física de ellos, más que una demostración de la “modestia apropiada en un mundo pecaminoso”,¹⁴⁴ aunque todo esto sin duda se incluía. Las pieles de los animales muertos pueden verse para dar a entender el comienzo del sistema de sacrificios y la conciencia de una expiación sustitutiva, por lo cual los humanos ya no necesitaban sentirse descubiertos o avergonzados.¹⁴⁵

Además, hay una fuerte evidencia intertextual de que la vestimenta que Dios les dio a Adán y Eva tiene otro significado más allá de los aspectos sugeridos antes. En conexión con nuestra discusión de Génesis 2 hecha arriba, nos referimos a los abundantes paralelismos intertextuales entre Génesis 1-2 y otros santuarios bíblicos mostrando que el Jardín del Edén debe ser considerado el santuario original sobre la tierra ya antes de la Caída. Los paralelismos son aun más directos y sorprendentes después de la Caída, indicando que la Puerta al Jardín del Edén es un santuario, el precursor de los santuarios bíblicos posteriores. Después que Adán y Eva son expulsados, en su estado pecaminoso ya no pueden reunirse con Dios cara a cara en el Lugar Santísimo del Jardín. Pero en la entrada *oriental* del Jardín (Génesis 3:24; ver la entrada *oriental* a santuarios posteriores) aparecen ahora los querubines, los seres asociados con el arca en el

¹⁴³ Westermann, *Creation*, 95.

¹⁴⁴ Stuart B. Babbage, *Sex and Sanity: A Christian View of Sexual Morality* (Philadelphia: Westminster, 1965).

¹⁴⁵ See, e.g., Schaeffer, *Genesis*, 105–106. Many Seventh-day Adventists and other conservative Christians see here a typological reference to spiritual covering (the robe of righteousness) provided by the death of the coming Substitute, the Messianic Lamb of God.

Lugar Santísimo del santuario mosaico (Éxodo 25:18-22). Estos querubines, con una espada flameante, son “colocados” (hebreo *shakan*), el mismo verbo hebreo específico para la “morada” de Dios (*shakan*) entre su pueblo (Éxodo 25:8), y también la misma raíz que se usa para el “santuario” (*mishkan*) y la gloria de la *Shekinah*, la presencia visible de Dios en el santuario.¹⁴⁶

A la luz de este léxico del santuario de Génesis 3, es significativo notar un vínculo más entre el Edén y los rituales del santuario mosaico. Antes de la expulsión de Adán y Eva del Jardín, Dios los “vistió” (*labash, hip ‘il*) con “túnicas” (*kotnot*, pl. de *ketonet*), Génesis 3:21. Cuando uno coloca hoy varias palabras claves en un buscador en el internet para encontrar el punto de intersección de estos términos, la conexión entre “santuario” y “vestimenta” y “túnicas” conduce a una, y solo a una convergencia de ideas. En el marco de un santuario, los términos *labash* (“vestir”) y *kotnot* (“túnica/saco”) solo se encuentran juntos al describir la ropa (*labash, hip ‘il*) de los sacer-dotes: Aarón y sus hijos (Levítico 8:7, 13; Números 20:28; ver Éxodo 28:4; 29:5; 40:14). Robert Oden ha demostrado que esta fraseología en Génesis 3:21 —la combinación de “vestimenta” (*labash, hip ‘il* [causa-tive]) con “túnicas/sacos” (*kotnot*, pl. de *ketonet*)¹⁴⁷ describe el otorgamiento divino de un status sobre Adán y Eva.¹⁴⁸ Jacques Doukhan extrae la implica-ción de la ceremonia divina a la luz de su paralelismo intertextual canónico: “Las raras ocasiones en las que Dios viste a los humanos en el AT siempre tuvo que ver con la vestimenta de sacerdotes... Adán y Eva, ciertamente, fueron vestidos como sacerdo-tes”.¹⁴⁹ El vínculo inequívoco y continuo dentro de la Biblia hebrea de este par de términos —”vestir” (*labash, hip ‘il*) y “túnicas/sacos” (*kotnot*)— con la vestimenta de los sacerdotes de Israel, visto en el marco más amplio del Jardín del Edén como un santuario, señala claramente a la inauguración de Adán y Eva como sacerdotes en el mundo posterior a la Caída. Al destacar el hecho de que Dios

¹⁴⁶ For further discussion of this evidence, see R. Davidson, “Cosmic Metanarrative,” 108–111, and idem, *Song for the Sanctuary*, chap. 6.

¹⁴⁷ Note that the significant intertextual linkage is made with the convergence of both of these terms in a single context, not just their isolated occurrence separately.

¹⁴⁸ Robert A. Oden, Jr., *The Bible Without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It* (San Francisco: Harper and Row, 1987), 92–105 (ch. 3, entitled “Grace or Status? Yahweh’s Clothing of the First Humans”). Oden examines the use of the two key Hebrew words “to clothe” (*labash, hip ‘il*) and “tunic/coat” (*ketonet*), both in Scripture and in the ancient Near Eastern literature, and shows how these terms are regularly employed to mark status. See, e.g., Isa 22:21, where God marks the status of Eliakim by clothing him.

¹⁴⁹ Jacques B. Doukhan, “Women Priests in Israel: A Case for Their Absence,” in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 36. An awareness of the nature of the hermeneutical principles of intertextuality in Scripture is needed to be fully sensitive to this identification.

viste a Adán y Eva con las pieles de animales para el sacrificio (en vez del fino lino de los sacerdotes posteriores), la forma canónica final del texto enfatiza aun más la confirmación divina de que Adán y Eva han de ser identificados como sacerdotes, porque la piel de los animales para el sacrificio pertenecía exclusivamente a los sacerdotes en el culto mosaico (Levítico 7:8). Como lo resume Doukhan: “Al otorgar a Adán y Eva la piel de la ofrenda por el pecado, un don estrictamente reservado a los sacerdotes, la historia del Génesis reconoce implícitamente a Eva como sacerdotisa junto con Adán”.¹⁵⁰ Al mismo comienzo de la descripción de las relaciones del hombre y la mujer después de la Caída, la narrativa indica que las mujeres no están excluidas de servir en una capacidad sacerdotal junto con su contraparte masculino. Las implicaciones de largo alcance de esta conclusión referente al status sacerdotal de la mujer, ordenado divinamente, como también del hombre después de la Caída, llegarán a ser más evidentes al continuar examinando esto a lo largo del Antiguo Testamento y más allá aún.

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

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

Patriarcado. Hay poca duda de que en el Israel antiguo (y en todo el antiguo Cercano Oriente) una estructura patriarcal de la sociedad era la norma aceptada, y el padre era “la cabeza titular de la antigua familia israelita”.¹⁵¹ La familia, no el individuo, era la unidad básica de la sociedad en el antiguo Israel. En las situaciones de familia/maritales el padre asumía la responsabilidad legal de la casa. Su liderazgo formal y su autoridad legal se evidenciaban en asuntos como herencia familiar y posesión de la propiedad, al arreglar casamientos para los hijos, y en la responsabilidad general al hablar por su familia.¹⁵² (Compare nuestro uso moderno del término “jefe de familia”, que tiene algunas de las mismas implicaciones legales como en los tiempos bíblicos.) La institución del patriarcado (“gobierno por el padre”) fue sabiamente dispuesta por Dios en su condescendencia hacia la condición humana caída, como una medida

¹⁵⁰ Ibid., 37.

¹⁵¹ Otwell, *And Sarah Laughed*, 72. Cf. Erhard S. Gerstenberger, *Yahweh the Patriarch: Ancient Images of God and Feminist Theology* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 1996), passim; and Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (Woman and History 1; New York: Oxford University Press, 1986), passim.

¹⁵² See the discussion of these areas of concern in Hurley, *Man and Woman*, 33–42. Otwell, *And Sarah Laughed*, 32–37, 143–146, shows that in each of these areas the whole family is involved, though the father as functioning leader of the family had formal responsibility.

temporal reparadora y redentora para traer unidad y armonía e integridad en el hogar en medio de un mundo pecaminoso. El patriarcado, como era el propósito de Dios, no era malo en sí mismo, sino más bien una de esas provisiones reparadoras, ordenadas por Dios, instituidas después de la Caída, pero no el ideal divino definitivo.¹⁵³ El mismo término “patriarcado” (“gobierno del padre”), o la frase del AT, “casa del padre” (*bet’ab*), enfatiza el rol del *padre* hacia sus hijos, no del *esposo* hacia su esposa. Como observaremos más adelante en ejemplos concretos a lo largo de la historia del AT, el “patriarcado” de los tiempos del AT consistía en la autoridad del *padre* sobre sus hijos, no su autoridad sobre su esposa. Además, esta *no* era la autoridad del hombre sobre la mujer, sino la autoridad de una figura patriarcal sobre todos sus descendientes, hombres y mujeres. Como también llegará a ser evidente más adelante, con este modelo patriarcal de liderazgo es plenamente compatible tener una *matriarca* funcionando en una relación igualitaria con su esposo, el patriarca, y los hijos casados del patriarca y sus esposas.

Ejemplos de liderazgo del esposo como siervo. Lo que acabamos de decir acerca del patriarcado no niega la medida reparadora del liderazgo del esposo como siervo en el hogar y el respeto de la esposa hacia su esposo, como está previsto en Génesis 3:16. En la narrativa de la vida de Abraham y Sara (Génesis 18:12), Sara se refiere a su esposo como “mi señor” (*adoni*), y en el resto de la Escritura se usa la palabra *ba’al* (“señor”, como verbo y como sustantivo) para identificar al esposo.¹⁵⁴ Sin embargo, no hay que extender demasiado el significado de estos términos, porque a menudo pueden simple-mente denotar un respeto cortés. Como concluimos respecto al “dominio” del esposo sobre su esposa en Génesis 3:16, la descripción del esposo

¹⁵³ See Ellen White’s evaluation of patriarchy: “In early times the father was the ruler and priest of his own family, and he exercised authority over his children, even after they had families of their own. His descendants were taught to look up to him as their head, in both religious and secular matters. This patriarchal system of government Abraham endeavored to perpetuate, as it tended to preserve the knowledge of God. It was necessary to bind the members of the household together, in order to build up a barrier against the idolatry that had become so widespread and so deep-seated. Abraham sought by every means in his power to guard the inmates of his encampment against mingling with the heathen and witnessing their idolatrous practices, for he knew that familiarity with evil would insensibly corrupt the principles. The greatest care was exercised to shut out every form of false religion and to impress the mind with the majesty and glory of the living God as the true object of worship. It was a wise arrangement, which God Himself had made, to cut off His people, so far as possible, from connection with the heathen, making them a people dwelling alone, and not reckoned among the nations. He had separated Abraham from his idolatrous kindred, that the patriarch might train and educate his family apart from the seductive influences which would have surrounded them in Mesopotamia, and that the true faith might be preserved in its purity by his descendants from generation to generation.” (*Patriarchs and Prophets* 141-142).

¹⁵⁴ As a verb: Gen 20:3; Deut 21:13; 22:22; 24:1; Isa 54:1, 5; 62:4-5; Jer 3:15; 31:32. As a noun, Gen 20:3; Exod 21:3, 22; Deut 22:24; 24:4; 2 Sam 11:26; Joel 1:8; Prov 12:4; 31:11, 23, 28; Esth 1:17, 20.

como “señor” parece subrayar su posición como la “cabeza titular” de la familia y no su dominio o autoridad jerárquica sobre la esposa en el matrimonio.¹⁵⁵ El esposo tiene autoridad para cumplir su tarea de representar a la familia, no autoridad sobre su esposa. Esto llega a ser evidente en la siguiente sección de este documento donde Sara y Abraham y otras parejas en el AT demuestran un matrimonio muy igualitario.

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

B. Regreso al ideal edénico de matrimonios igualitarios

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

Matrimonios igualitarios de esposos y esposas del AT. Resultó una sorpresa para mí en mi investigación —¡en realidad, basándome en la investigación de mi esposa!— descubrir que los patriarcas hebreos mencionados en la Escritura desde el período “patriarcal” del AT fueron

¹⁵⁵ See esp. the discussion in Otwell, *And Sarah Laughed*, 78, 145.

regularmente retratados como casados con una poderosa matriarca y sus relaciones maritales fueron descritas como funcionalmente no jerárquicas e igualitarias.¹⁵⁶ De entre las veintinueve mujeres mencionadas en Génesis, examinemos aquí más de cerca a un par de ejemplos.

Primero, detalles de la vida de Sara en las narrativas del Génesis revelan la alta estimación de esta matriarca, mientras ella y su esposo son descritos como compañeros iguales.¹⁵⁷ Considere lo siguiente:

1. Cuando Sara y Abraham se acercan a Egipto durante una hambruna, Abraham no le ordena a ella que esté de acuerdo con su engaño planeado, sino que le ruega, con una súplica casi apologética, que diga que es su hermana (Génesis 12:13).
2. Dios protege a Sara de todo daño en la corte de Faraón y nuevamente en la casa de Abimelech, y la regresa a su esposo (Génesis 12:10-20; 20:1-8).
3. Abraham cohabita con Agar porque Sara quiere que lo haga, y expulsa a Agar nuevamente por insistencia de Sara (Génesis 16:1-4; 21:8-21).
4. Dios defiende a Sara en su demanda de que Agar sea despedida, diciéndole a Abraham: “En todo lo que te dijere Sara, oye su voz” (Génesis 21:12).
5. Sara es considerada tan crítica al pacto divino como Abraham mismo, con la continua insistencia de Dios (al menos después del nacimiento de Ismael) de que es la simiente de Sara la que cumplirá la promesa del pacto (Génesis 17:18, 19; 21:12).

¹⁵⁶ For the full range of evidence, see especially Jo Ann Davidson, “Genesis Matriarchs Engage Feminism,” *Andrews University Seminary Studies*, 40, no. 2 (2002): 169–178; and R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 226-235.

¹⁵⁷ For insightful studies on Sarah, see esp., Alice Ogden Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1994), 70–74; Mark E. Biddle, “The ‘Endangered Ancestress’ and Blessing for the Nations,” *Journal of Biblical Literature*, 109 (1990): 599–611; Adrien Janis Bledstein, “The Trials of Sarah,” *Judaism* 30 (1981): 411– 79 417; Katheryn Pfisterer Darr, *Far More Precious Than Jewels* (Louisville, Ky.: John Knox Press, 1991), 85–131; Dennis, *Sarah Laughed*, 34–61; J. Cheryl Exum, “Who’s Afraid of ‘The Endangered Ancestress’?” in *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (ed. J. Cheryl Exum and David J. A. Clines; Sheffield: *Journal for the Study of the Old Testament*, 1993), 91–113; Sharon Pace Jeanson, *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar’s Wife* (SCB 4; Minneapolis: Fortress, 1990), 14–30; Jacques Nicole and Marie-Claire Nicole, “Sara, soeur et femme d’Abraham,” *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft*, 112 (2000): 5–23; Janice Nunnally-Cox, *Foremothers: Women of the Bible* (New York: Seabury Press, 1981), 5–9; Sakenfeld, *Just Wives?*, 7–25; Savina J. Teubal, *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis* (Athens, Ohio: Swallow Press, 1984); Phyllis Trible, “Genesis 22: The Sacrifice of Sarah,” in *Not in Heaven: Coherence and Complexity in Biblical Narrative* (ed. Jason P. Rosenblatt and Joseph C. Sitterson; Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1991), 170–191; Jack W. Vancil, “Sarah—Her Life and Legacy,” in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2:37–68.

6. El nombre de Sara es cambiado (de Sarai) así como el de Abraham (de Abram), con la promesa acompañante de que ella “vendrá a ser madre de naciones; reyes de pueblos vendrán de ella” (Génesis 17:16).
7. La estructura literaria de Génesis 17 enfatiza la importancia de Sara al colocarla en medio del pasaje con respecto a la circuncisión, mostrando así que las bendiciones del pacto y las promesas se aplican a ella —y a las mujeres— precisamente con tanta seguridad como a Abraham y a sus descendientes varones.¹⁵⁸
8. Abraham y Sara comparten los preparativos para la comida cuando ofrecen hospitalidad a tres extranjeros (Génesis 18:6-8), mostrando que no hay una marcada división de trabajo por género.
9. Sara es la única matriarca cuya edad se indica cuando muere, como siempre se ve con los patriarcas (Génesis 23:1).
10. Su muerte y entierro en Mamre recibe una extensa atención textualmente: en el escaso estilo histórico, característico del narrador del Génesis, es seguramente notable de que se dedique todo un capítulo a este evento (Génesis 23), sin dar más detalles sobre los últimos cuarenta y ocho años de la vida de Abraham después de la muerte de Sara.

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

Ella parece decir lo que quiere, cuando quiere, y Abraham a veces responde casi con mansa obediencia. Él no la manda; ella le manda a él, sin embargo parece haber un vínculo afectuoso entre ellos. Abraham no abandona a Sara durante

su esterilidad, ni hasta tanto sepamos no toma a otras mujeres mientras ella vive. Los dos han crecido juntos y envejecido juntos, y cuando Sara muere, Abraham no puede hacer nada sino llorar. Sara es una matriarca del primer orden: respetada igualmente por gobernantes y por su esposo, una mujer animosa y una compañera valiente.¹⁵⁹

¹⁵⁸ See Mary J. Evans, “The Invisibility of Women: An Investigation of a Possible Blind Spot for Biblical Commentators,” CBRFJ 122 (1990): 37–38, for this analysis.

¹⁵⁹ Nunnally-Cox, *Foremothers*, 9.

Para citar un segundo ejemplo, el de Rebeca, note lo siguiente:¹⁶⁰

1. Aunque se la describe como físicamente bella (Génesis 24:16) Rebeca no es apreciada solo por su apariencia externa.
2. Su independencia y confianza y hospitalidad guardan paralelo con los de Abraham: como él estaba dispuesta a asumir el riesgo de dejar su familia y viajar a tierra extraña; como él, ella mostró un firme deseo de cumplir sus deberes hospitalarios.¹⁶¹ En la narración sobre Rebeca es muy impresionante la notable correspondencia de términos claves con la narrativa sobre Abraham. “Es ella [Rebeca], no Isaac, quien sigue los pasos de Abraham, dejando lo familiar para ir a lo desconocido. Es ella, no Isaac, quien recibe la bendición dada a Abraham (22:17). ‘Hermana nuestra, sé madre de millares de millares, y posean tus descendientes la puerta de sus enemigos’ (24:60)”.¹⁶²
3. El registro genealógico del Génesis destaca la prominencia de Rebeca mencionándola solo a ella como la única engendrada por Betuel (Génesis 22:23), aunque más tarde la narrativa incluye a su hermano Labán (Génesis 24:29). La ubicación inusual de esta genealogía inmediatamente después del relato de la prueba de Abraham con su hijo Isaac (22:1-19) enfatiza la importancia de Rebeca.

¹⁶⁰ See esp., Christine Garside Allen, “Who Was Rebekah? ‘On Me Be the Curse, My Son,’” in *Beyond Androcentricism: New Essays on Women and Religion* (ed. Rita M. Gross; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977), 183–216; Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 51–54; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 5–23; Jeansonne, *Women of Genesis*, 53–70; Donald B. Sharp, “The Courting of Rebecca: A Yahwist Portrait of the Ideal ‘Bride-To-Be,’” *Irish Biblical Studies*, 22 (January 2000): 26–37; Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987), 136–152; Lieve Teugels, “‘A Strong Woman Who Can Find?’ A Study of Characterization in Genesis 24 with Some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narrative,” *Journal for the Study of the Old Testament*, 63 (1994): 89–104; Mary Donovan Turner, “Rebekah: Ancestor of Faith,” *Lexington Theological Quarterly*, 20, no. 2 (April, 1985): 42–49; cf. Mishael Maswari Caspi and Rachel S. Havrelock, *Women on the Biblical Road: Ruth, Naomi, and the Female Journey* (Lanham, Md.: University Press of America, 1996), 38.

¹⁶¹ Frymer-Kensky (*Reading the Women of the Bible*, 13–14) summarizes: “Rivka is the counterpart to both Abraham and Sarah. Like Sarah, she is the instrument of the promise, the agent through whom Isaac will become the father of a nation. She is also a second Abraham, who, like him, voluntarily chooses to leave Mesopotamia for Canaan. Her ‘I will go’ answers the four times the issue of going has been raised in the story (vv. 4, 7, 38, and 40) and echoes God’s command to Abraham to ‘Go!’ in Gen. 12:1. . . . Rivka is very much like Abraham. They are both models of hospitality, and the narrator of her story highlights her similarity to him by describing her actions toward the emissary in the same language that describes Abraham’s actions toward his angel visitors (Gen. 18:1–8).”

¹⁶² Danna Nolan Fewell and David M. Gunn, *Gender, Power, and Promise: the Subject of the Bible’s First Story* (Nashville: Abingdon, 1993), 73). For analysis of the verbal correspondences between the Rebekah and Abraham narrative, see James G. Williams, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel* (Bible and Literature Series 6; Sheffield: Almond Press, 1982), 44. Cf. Turner, “Rebekah,” 43–44.

4. En Génesis 24, cuando Abraham da instrucciones a Eliezer para encontrar una esposa para Isaac, declara que “si la mujer no quisiere venir en pos de ti, serás libre de este mi juramento” (24:8). Contrariamente a los que sostienen que la mujer bajo el sistema patriarcal no tenía voz en cuanto a con quién se casaría, aquí “Abraham supone que la mujer tendrá la palabra final sobre el asunto”.¹⁶³ En última instancia es Rebeca quien decide ir con Eliezer. De hecho, en la extensa narrativa de Génesis 24, su determinación de viajar con Eliezer es expresada directamente por ella en el diálogo y no meramente informada por el narrador (24:58), y la respuesta de Rebeca es guardada por el narrador para el mismo clímax de la narrativa.
5. Al arribar Eliezer, Rebeca misma hace los arreglos para su hospitalidad. Eliezer pregunta por un lugar en la “casa del padre” de ella, pero Rebeca hace los arreglos con la “casa de su madre” (v. 28). Su padre dice apenas una palabra durante esta entera narrativa. El padre de Rebeca no decide nada, como podría “esperarse” en un patriarcado opresivo.
6. Después que Rebeca se casa con Isaac y llega a estar embarazada, en aparente agonía se siente suficientemente ansiosa como “para consultar a Jehová” (guardando paralelismo con los grandes profetas del AT); y ella misma lo hace (Génesis 25:22), y recibe un oráculo directo del Señor. También es altamente significativa la fórmula que se usa para anunciar el alumbramiento de Rebeca: “Cuando se cumplieron sus días para dar a luz...” (Génesis 25:24). Esta fórmula se usa solo para tres mujeres bíblicas: Elisabet y María en el NT y Rebeca en el AT.
7. Más tarde, cuando Esaú se casa con dos mujeres hititas, el texto nos informa que esto fue “amargura de espíritu para Isaac y *para Rebeca*” (26:35, la cursiva está añadida). Esta inclusión de la angustia de Rebeca respecto al casamiento de Esaú con dos mujeres paganas revela que Rebeca estaba tan preocupada en cuanto al linaje del pacto como lo estaba Isaac.
8. Finalmente, el narrador bíblico recalca de muchas maneras el rol de Rebeca, la matriarca, mucho más que el de su esposo Isaac, el patriarca. Teubal lo resume así:

Si la narración de los eventos que siguen a la muerte y al entierro de Sara fuese verdaderamente patriarcal, trataría con la vida y las hazañas del heredero masculino, Isaac.

¹⁶³ Jeansonne, *Women of Genesis*, 57.

En cambio, una vez más el acento recae sobre el rol de una mujer, Rebeca. En cuanto a Isaac, su esposo, se nos dice poco respecto al establecimiento de la fe religiosa. Es un hombre plácido, sedentario, cuya vida es amenizada e influida por la presencia de su notable esposa. Aparte del incidente de la Akaddah [en el monte Moriah] (cuando Isaac es atado y se le ordena a Abraham que sacrifique a su hijo), no sabemos nada de la niñez o juventud del supuesto héroe. “Su” historia comienza con un relato detallado del compromiso de Rebeca... Rebeca es vívidamente descrita en el Génesis... La fuerza de Rebeca, su belleza y sufrimientos no se han opacado.¹⁶⁴

Podrían multiplicarse los ejemplos en la relación matrimonial de otras matriarcas y patriarcas del Génesis, y en hogares israelitas descritos a lo largo de la historia de la nación.¹⁶⁵ La encarnación (o el acercamiento) del ideal previo a la Caída de un casa-miento igualitario se revela en las descripciones de las relaciones de día en día entre esposos y esposas a lo largo del AT, en las cuales la “antigua esposa israelita era amada y escuchada por su esposo, y tratada por él como una igual...”¹⁶⁶ “La antigua mujer israelita ejercía poder en el hogar por lo menos en forma igual a la ejercida por el esposo...; participaba libremente y como una igual en decisiones que afectaban la vida de su esposo o de su familia”.¹⁶⁷

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

¹⁶⁴ Teubal, *Sarah the Priestess*, xv

¹⁶⁵ See, e.g., Jo Ann Davidson, “Women in Scripture,” in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, MI.: Andrews University Press, 1998), 157-172; and R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 223- 242.

¹⁶⁶ Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (Toronto: McGraw Hill, 1961), 40.

¹⁶⁷ Otwell, *And Sarah Laughed*, 111–112.

26, 27, 28, 29, 31, 32), y esto parece sentar la norma para material legal posterior donde la inclusividad de género ha de estar incluida aunque se use terminología masculina.¹⁶⁸ Con referencia a la legislación sobre el ritual de impureza, la Biblia hebrea presenta “un sistema que es más bien equitativo en su trato de género”.¹⁶⁹ “Aparte de la impureza menstrual que se aplica solo a las mujeres, las otras principales fuentes de impureza ritual no hacen diferencia de género”.¹⁷⁰

La legislación pentateuca que parece dar a las mujeres/esposas un status subordinado o coloca su sexualidad bajo la “posesión” del dirigente masculino de la casa, debiera en realidad ser vista como exponiendo la obligación del esposo/ padre de proteger la sexualidad y personalidad de su esposa/hija y por medio de eso la integridad de la estructura familiar. Estas son leyes que están diseñadas para proteger a las mujeres, no para oprimirlas. He expuesto en otro lugar la evidencia para esta conclusión con respecto a cada una de estas leyes.¹⁷¹

Como un ejemplo, a menudo se cita el décimo mandamiento (Éxodo 20:17; Deuteronomio 5:21) para demostrar cómo una esposa era considerada como un “objeto” de propiedad del hombre, pero en realidad, la esposa no está mencionada aquí como una propiedad sino como el miembro de la casa mencionado en primer término.¹⁷² El hecho de que un israelita podía vender a esclavos (Éxodo 21:2-11; Deuteronomio 15:12-19) pero nunca a su esposa, aun si ella había sido adquirida como una cautiva en la guerra (Deuteronomio 21:14), confirma que la esposa no era considerada como un “objeto” o estando en el nivel de una esclava.

Como otro ejemplo, algunos han argumentado de que la mujer era la “propiedad” del esposo porque en el tiempo del matrimonio, el novio daba al padre de la novia la “dote” o

¹⁶⁸ On gender inclusiveness in legal terminology in the Torah, see esp., Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law* (trans. Allan W. Mahnke; Minneapolis: Fortress, 1996), 249–252. Numbers 6:2–21; Deut 29:18–20 make this clear by using both masculine and feminine grammatical forms in the introductory verse and then only masculine in the verses that follow, while definitely implying both genders throughout.

¹⁶⁹ Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford: University Press, 2000), 39

¹⁷⁰ *Ibid.*, 39. Klawans summarizes the evidence with regard to ritual impurity (*ibid.*, 40): “In the final analysis, one cannot build a very strong case in defense of the argument that the biblical ritual impurity laws were legislated for the purpose of subjugating women.” *Ibid.*, 39. Klawans summarizes the evidence with regard to ritual impurity (*ibid.*, 40): “In the final analysis, one cannot build a very strong case in defense of the argument that the biblical ritual impurity laws were legislated for the purpose of subjugating women.”

¹⁷¹ For discussion of Pentateuchal legislation that purportedly treats women/wives as inferior, see R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 244-253.

¹⁷² Otwell, *And Sarah Laughed*, 76. The parallel in Deut 5:21 makes the distinction unmistakable by placing the wife in a separate clause.

“precio de la novia”, implicando así que el esposo compraba a su “esposa” así como compraba otra propiedad. Sin embargo, el término *mohar* (usado solo tres veces en el AT, Génesis 34:12; Éxodo 22:17; y 1 Samuel 18:25), a menudo traducido “precio de la novia”, se lo traduce más precisamente como “regalo de matrimonio”,¹⁷³ probablemente representa la compensación al padre por el trabajo que la hija de otro modo habría contribuido a su familia,¹⁷⁴ y posiblemente pertenecía en última instancia a la esposa y no al padre.¹⁷⁵

En contraste con lo que ocurría en otras partes en el antiguo Cercano Oriente, donde se llevaba a cabo el castigo vicario (esto es, un hombre era castigado por un crimen teniendo que deshacerse de su esposa o hija, o de un buey o un esclavo), indicando que ciertamente las esposas o las hijas eran vistas como propiedad de los hombres, en la ley bíblica no se prescribía dicho castigo vicario.¹⁷⁶ De la misma manera, en contraste con otras leyes del antiguo Cercano Oriente, donde se le permitía a un esposo “azotar a su esposa, sacarle su cabello, mutilar sus orejas o golpearla con impunidad”,¹⁷⁷ no se le daba tal permiso al esposo en la ley bíblica para castigar a su esposa de ninguna manera.

Lejos de ser considerada como un “objeto”, de acuerdo al quinto mandamiento del Decálogo y a repetidas órdenes a lo largo de los códigos pentateucos, debía dársele a la esposa y madre igual honor como al padre dentro del círculo de la familia (Éxodo 20:12; 21:15, 17; Levítico 20:9; Deuteronomio 21:18-21; 27:16).¹⁷⁸ No “hay discriminación en favor del padre y

¹⁷³ De Vaux, *Ancient Israel*, 26–27; cf. Emerson, “Women in Ancient Israel,” 382–383.

¹⁷⁴ See Carol Meyers, “The Roots of Restriction: Women in Early Israel,” *Biblical Archaeologist*, 41 (1978): 98.

¹⁷⁵ De Vaux, *Ancient Israel*, 26–27. De Vaux argues that the father was entitled to the interest accruing to the “wedding present” but the capital itself reverted back to the daughter when her father died, or earlier if her husband died. Hence Leah and Rachel refer to it as “our money” (Gen 31:15).

¹⁷⁶ See, e.g., the critique of vicarious punishment in ancient Babylonia by Elisabeth Meier Tetlow, *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society, vol. 1., The Ancient Near East* (New York: Continuum, 2004), 71: “Vicarious punishment was tolerated in a society that regarded men as full persons and citizens and relegated wives and daughters to the category of the property of men.” For instances of vicarious punishment in the ANE, see, e.g., “Laws of Hammurabi,” translated by Martha Roth, § 209–210 (COS 2.131:348; cf. ANET, 175): “If an awīlu strikes a woman of the awīlu-class and thereby causes her to miscarry her fetus, he shall weigh and deliver 10 shekels of silver for her fetus. If that woman should die, they shall kill his daughter.” A similar example is in the Middle Assyrian Laws, where an assailant who beats up another woman is punished by having his own wife beaten up to the same extent (“The Middle Assyrian Laws [Tablet A],” translated by Martha Roth, §50 [COS 2.132:359; cf. ANET, 184]. Again in the MAL, the wife of a rapist could be gang raped as punishment for her husband’s crime (MAL A §55 [COS 2.132:359; cf. ANET, 185]; for this and related laws, see my ch. 12).

¹⁷⁷ MAL §59 (COS 2.132:360; cf. ANET, 185): “In addition to the punishments for [a man’s wife] that are [written] on the tablet, a man may [whip] his wife, pluck out her hair, mutilate her ears, or strike her, with impunity.”

¹⁷⁸ See Bird, “Images of Women in the Old Testament,” 55: “The ancient command to honor one’s parents . . . recognizes the female as the equal to the male in her role as mother

en contra de la madre. La autoridad de la madre sobre el hijo es tan grande en los códigos de la ley como la del padre”.¹⁷⁹ La misma penalidad se impone al hijo por golpear o maldecir a su padre o a su madre (Éxodo 21:15, 17). En realidad, en medio del ambiente del Cercano Oriente en el cual la madre a menudo era controlada por el hijo, Levítico 19:3 sorprendentemente coloca a la madre *primero* en el mando en vez del padre: “Cada uno de ustedes reverenciará a su madre y a su padre”. Esta inversión del orden normal enfatiza claramente el derecho de la mujer a un respeto filial igual junto con su esposo. Asimismo, el cuarto mandamiento del Decálogo coloca implícitamente al esposo y a la esposa a la par el uno al otro: en Éxodo 20:10 el masculino “ni tú” incluye claramente a la esposa, puesto que ella no está mencionada en la lista que sigue de los dependientes de la casa.¹⁸⁰

Cuando uno ve la evidencia empírica de la vida de familia como emerge de las narrativas y leyes del AT, es difícil escapar a la conclusión de que la esposa era tratada por el esposo en una manera igualitaria, que ella ejercía un poder igual en el hogar, y participaba igualmente en las decisiones de la familia. La “ausencia de jerarquía funcional” en el antiguo Israel hace de cualquier pregunta de exactitud legal o igualdad jurídica un asunto discutible.¹⁸¹

Esposo y esposa en Proverbios. En el libro de Proverbios, la posición de la mujer es considerada como de importancia y respeto. Se coloca a la esposa sobre un mismo pie de igualdad en numerosos pasajes: ambos tienen igual autoridad en la educación de los hijos (1:8, 9; 6:20; 23:25); la madre tiene derecho al mismo honor que el padre (19:21; 20:20; 23:22; 30:17). Una visión elevada de la verdadera dignidad y valor de la mujer en su propio derecho parece estar implicada en la personificación/hipostatización de la sabiduría como una gran dama en Proverbios 1-9.¹⁸² La esposa es particularmente escogida para darle alabanza y honor en

¹⁷⁹ Otwell, *And Sarah Laughed*, 100.

¹⁸⁰ Tikva Frymer-Kensky, “Deuteronomy,” in *The Woman’s Bible Commentary* (ed. Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe; London, SPCK Press, 1992), 54, points out that the omission of the wife cannot mean she is to continue working, because the inclusion of daughter and maidservant in the fourth commandment indicates that the women stop from work. Rather, “the omission of a phrase ‘and your wife’ shows that the ‘you’ that the law addresses includes both women and men, each treated as a separate moral agent.”

¹⁸¹ Meyers, *Discovering Eve*, 44–45.

¹⁸² For discussion of these passages (in light of ancient Near Eastern backgrounds), see esp. Gerlinde Baumann, “A Figure with Many Facets: The Literary and Theological Functions of Personified Wisdom in Proverbs 1–9,” in *Wisdom and Psalms* (ed. Athalya Brenner and Carole Fontaine; FCB, 2/2; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 44–78; Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (Bible and Literature Series 11; Sheffield: Almond Press, 1985); idem, “Woman Wisdom as Root Metaphor: A Theological Consideration,” in *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm.* (ed. Kenneth G. Hoglund

Proverbios 12:4: “Una excelente esposa [‘*eshet kayil*, lit. ‘mujer de poder/fortaleza/poderío’] es la corona de su esposo”. Esta alta valoración se concreta en el himno de alabanza a la ‘*eshet kayil* en Proverbios 31.¹⁸³ Aquí, en un acróstico intrincado y elegantemente ejecutado y con una forma quiástica,¹⁸⁴ se provee un retrato de la ‘*eshet kayil* —la “poderosa mujer de valor”—¹⁸⁵ cuya “estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas” (31:10), una mujer de individualidad e independencia, valorada por lo que ella es, y no como la propiedad de su esposo. Ella es, con toda seguridad, una esposa leal y devota: su esposo tiene implícita confianza en ella y ella satisface sus necesidades (vers. 11-12). Ella es una ama de casa modelo: compradora ahorrativa (vers. 3-14), costurera superior (vers. 12, 13, 21-22, 24), magnífica cocinera (v. 15), administradora capaz de asuntos domésticos (v. 15b), y exitosa en la crianza de hijos (v. 28). Además, es una mujer de negocios capaz: conocedora en cuestión de propiedades y agricultura (v. 16); empresaria emprendedora y de visión (vers. 18, 24, 25). Ella tiene buen cuidado de sí misma: es un ejemplo de buen estado físico (v. 17). Se viste decorosamente con atención a la belleza, la calidad y la economía (vers. 13, 21-22). Tiene una alta reputación en la comunidad por su filantropía liberal (v. 20), su noble dignidad (v. 25), su sabiduría, tacto y bondad (v. 26). No es sorpresa de que (vers. 28-29).

et al.; *Journal for the Study of the Old Testament* Sup 58; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 45–76; Fontaine, *Smooth Words*, 88–149; Terrien, *Till the Heart Sings*, 90–99; and Christine Elizabeth Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31* (BZAW 304; New York: Walter de Gruyter, 2001). Cf. Job 28 for a similar personification of Wisdom by Job.

¹⁸³ For theological studies of this passage, see esp. Ignatius G. P. Gous, “Proverbs 31:10–31—The A to Z of Woman Wisdom,” *Old Testament Essays*, Vol 9, no. 1 (1996): 35–51; Tom R. Hawkins, “The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10–31,” *Bibliotheca Sacra* 153, no. 1 (January–March 1996): 12–23; Steven R. Key, “A Virtuous Woman,” in *Far Above Rubies: Today’s Virtuous Woman* (ed. Herman Hanko; Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1992), 3–15; Jack P. Lewis, “The Capable Wife (Prov 31:10–31),” in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2:125–154; Thomas P. McCreesh, “Wisdom as Wife: Proverbs 31:10–31,” *Revue Biblique* 92, no. 1 (1985): 25–46; Dorothée Metlitzki, “‘A Woman of Virtue’: A Note on *eshet hayil*,” *Orim* 1 (1986): 23–26; Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance*; Albert M. Wolters, “Nature and Grace in the Interpretation of Proverbs 31:10–31,” *Calvin Theological Journal*, 19, no. 1 (April 1984): 153–166; and idem, *The Song of the Valiant Woman: Studies in the Interpretation of Proverbs 31:10–31* (Waynesboro, Ga.: Paternoster, 2001).

¹⁸⁴ See McCreesh, “Proverbs 31:10–31,” 31–36; M. H. Lichtenstien, “Chiasm and Symmetry in Proverbs 31,” *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982): 202–211; Bruce K. Waltke, “The Role of the ‘Valiant Wife’ in the Marketplace,” *Crux* 35, no. 3 (September 1999): 25–29.

¹⁸⁵ Wolters, among many others, argues convincingly that the term ‘*eshet khayil* in this context should probably be understood as the female counterpart of the ‘*eshet gibbor* (the title given to “mighty men of valor” in the time of David), and should be translated as “mighty woman of valor” (*The Song of the Valiant Woman*, 9).

Se levantan los hijos y la llaman bienaventurada;

Y su marido también la alaba:

Muchas mujeres hicieron el bien;

Mas tú sobrepasas a todas.

Una esposa de valor posee más que encanto y belleza física: ella debe ser en última instancia alabada porque es una mujer “que teme a Jehová” (v. 30).¹⁸⁶ Por lo tanto, concluye el libro (v. 31), “dadle del fruto de sus manos, y alábenla en las puertas de sus hechos”.

Muchos han reconocido que este resumen máximo de las virtudes de una esposa abarca toda la caracterización positiva de la mujer en el libro de Proverbios, y al mismo tiempo esta valiente mujer sirve como una encarnación de todos los valores de la sabiduría del libro, “el compendio de todo lo que la Dama de la Sabiduría enseña... A lo largo del libro de Proverbios las mujeres no son ni ignoradas ni tratadas como inferiores a los hombres; en realidad, la conclusión climática que se encuentra en 31:10-31 eleva al sexo femenino a una posición de supremo honor”.¹⁸⁷ Que esta mujer sea elevada a tal honor lo indica además el género literario del poema, el cual, como Wolters lo analiza incisivamente, es reminiscente de la forma hímica de Israel (utilizando, por ej., la estructura hímica en su totalidad, el “participio hímico” gramaticalmente único, y el tema de la excelencia), y forma una parte de la “literatura heroica” hebrea (que usa varios términos y temas militares de la tradición de la poesía heroica hebrea; ver

¹⁸⁶ Wolters insightfully argues that “the Song of the Valiant Woman constitutes a critique of the literature in praise of women which was prevalent in the ancient Near East. As a distinct tradition, this literature was overwhelmingly preoccupied with the physical charms of women from an erotic point of view—in a word, with their sex appeal. Against the ideal of feminine perfection reflected in this widespread erotic poetry, which was cultivated in the context of royal courts and harems, the acrostic poem glorifies the active good works of a woman in the ordinary affairs of family, community and business life—good works which for all their earthliness are rooted in the fear of the Lord” (The Song of the Valiant Woman, 13). Wolters (ibid., 15–29) also shows how the element of grace (“fear of the Lord”) has been interpreted in this passage with regard to the mundane (“secular”) activities of the woman, and how the four main theological worldviews of the relationship of nature and grace have affected the overall interpretation. I heartily identify with Wolters’ fourth category of “grace restoring nature,” and thus concur that the woman’s fear of the Lord “is integral to the poem as a whole. Religion is not restricted to v. 30, but pervades the whole. . . Here the woman’s household activities are seen, not as something opposed to, or even distinct from, her fear of the Lord, but rather as its external manifestation” (ibid., 24–25).

¹⁸⁷ Hawkins, “Proverbs 31:10–31,” 19.

Jueces 5 y 2 Samuel 2).¹⁸⁸ Así, ¡aquí hay un “himno heroico” en alabanza de una mujer valiente!¹⁸⁹

Claudia Camp también declara correctamente que esta descripción al fin de Proverbios provee un modelo literario para las mujeres “como personas creativas, autoritativas, muy en sociedad con hombres para el bienestar del mundo en el cual vivían (aunque no, primariamente, para su perpetuación a través de la reproducción), pero no definidas por ellos o dependientes de ellos”.¹⁹⁰ La mujer de Proverbios 31 permanece como “un rol modelo para todo Israel para todos los tiempos”.¹⁹¹

Esposo y esposa como compañeros igualitarios en el Cantar de los Cantares. Esta sección del documento puede parecer excesivamente larga en proporción al resto del documento. Pero estoy convencido que la evidencia de Cantar de los Cantares es aún más crucial que la que se encuentra en pasajes del NT como 1 Timoteo 2, y de ahí que debe incluirse aquí en detalle. En el Cantar de Salomón tenemos el comentario inspirado del AT sobre Génesis 1-3, el cual provee discernimiento en cuanto a la naturaleza de la relación que Dios concibió entre un esposo y una esposa. Este libro, escrito por Salomón en los primeros años de su reinado durante alrededor de los veinte años de su matrimonio monógamo con “la Sulamita”,¹⁹² muestra que aun después de la Caída es posible volver a las relaciones matrimoniales igualitarias (no jerárquicas) como eran antes de la Caída.

En el Cantar de los Cantares cumplimos un círculo completo en el AT de regreso al Jardín del Edén. Varios estudios recientes han analizado en forma penetrante y demostrado conclusivamente la relación íntima entre los primeros capítulos del Génesis y el Cantar de los Cantares.¹⁹³ En la “sinfonía de amor”, comenzada en el Edén pero que luego marchó mal

¹⁸⁸ Wolters, *The Song of the Valiant Woman*, 4–14.

¹⁸⁹ At the same time, Waltke (“The Role of the ‘Valiant Wife,’” 30–31) underscores the hermeneutical importance of recognizing that the valiant wife of Prov 31 “is an idealized real woman who incarnates wisdom” and not just “a personification of ‘Woman Wisdom’ . . . [She is] a real wife . . . [who] incarnates wisdom’s ideals, without removing her from the historical realm” (30)

¹⁹⁰ Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, 83.

¹⁹¹ Waltke, “The Role of the ‘Valiant Wife,’” 31.

¹⁹² For evidence of Solomonic authorship, the unity of the Song of Songs, Solomon’s 20+ years of monogamous marriage, and his writing of the Song during this period, see R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 556-569.

¹⁹³ See Nicholas Ayo, *Sacred Marriage: The Wisdom of the Song of Songs* (illustrated by Meinrad Craighead; New York: Continuum, 1997), 37–53; Francis Landy, “The Song of Songs and the Garden of Eden,” *Journal of*

después de la Caída, el Canto constituye la “lírica del amor redimida”.¹⁹⁴ Phyllis Tribble resume cómo el Cantar de los Cantares “mediante variaciones y cambios actualiza creativamente los principales motivos y temas” de la narrativa del Edén:

*La mujer y el hombre nacen para la mutualidad y el amor. Están desnudos sin vergüenza; son iguales sin duplicación. Viven en jardines donde la naturaleza se une con ellos para celebrar su unidad. Los animales les hacen recordar a estas parejas de su superioridad compartida en la creación como también de su afinidad y responsabilidad hacia las criaturas inferiores. Las frutas que agradan al ojo y a la lengua son suyas para disfrutarlas. Las aguas vivientes llenan sus jardines. Ambas parejas están involucradas en poner nombres; ambas parejas trabajan... en todo lo que pueda ser, el Canticle es un comentario de Génesis 2-3. El Paraíso perdido es un Paraíso recuperado.*¹⁹⁵

El Cantar de los Cantares es un regreso al Edén, pero los amantes en el Cantar no son iguales en todo sentido a la pareja previa a la Caída en el Jardín. La poesía de este libro revela la existencia de un mundo de pecado y sus funestas consecuencias: hay hermanos airados (1:6); un invierno lluvioso (2:11); las “zorras pequeñas, que echan a perder las viñas” (2:15); la ansiedad por la ausencia del amado (3:1-4; 5:6-8; 6:1); la crueldad y brutalidad de los centinelas (5:7); y la poderosa presencia de la muerte (8:6). Sin embargo los amantes en el Cantar pueden triunfar sobre las amenazas a su amor. En forma paralela con Génesis 2:24, el Cantar describe el ideal de “la mujer y el hombre en armonía mutua después de la Caída”.¹⁹⁶ Como llega a ser patente por la evidencia que sigue, “lo que es extraordinario en el Cantar es precisamente la ausencia de una jerarquía estructural y sistemática, soberanía, autoridad, control, superioridad, sumisión en la relación de los amantes”.¹⁹⁷

El Cantar de los Cantares realza el igualitarismo, la mutualidad y la reciprocidad entre los amantes. El Cantar “refleja una imagen de mujer y de relaciones entre la mujer y el hombre que

Biblical Literature, 98 (1979): 513–528; idem, *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs* (Sheffield: Almond Press, 1983), esp. ch. 4, “Two Versions of Paradise” (183–265); William E. Phipps, *Genesis and Gender: Biblical Myths of Sexuality and Their Cultural Impact* (New York: Praeger, 1989), 90–95; Tribble, “Depatriarchalizing,” 42–47; and idem, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 145–165.

¹⁹⁴ Ibid., 144.

¹⁹⁵ Idem, “Depatriarchalizing,” 47.

¹⁹⁶ Ibid., 48.

¹⁹⁷ Alicia Ostriker, “A Holy of Holies: The Song of Songs as Countertext,” in *The Song of Songs* (FCB 2/6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 49–50.

es extremadamente positiva e igualitaria”.¹⁹⁸ “En ninguna otra parte del AT es la igualdad de los sexos... tan real como en el Cantar”.¹⁹⁹ “En ninguna otra parte en la literatura antigua puede verse un paralelismo a dicha extasiada mutualidad”.²⁰⁰ La nota tónica del igualitarismo se encuentra en Cantares 2:16: “Mi amado es mío, y yo suya”. El mismo refrán se reitera en 6:3: “Yo soy de mi amado, y mi amado es mío”. Y una tercera vez en 7:11, Biblia de Jerusalén: “Yo soy para mi Amado, y hacia mí tiende su deseo”. Los eruditos no han fallado al señalar la implicación de este refrán repetido tres veces: “El amor-eros es mutuo; coloca a los dos cónyuges en un perfecto pie de igualdad...”.²⁰¹ “El presente versículo [7:11] habla de una relación de mutualidad, expresada en una fórmula de amor recíproco como en 2:16; 6:3. En el Cantar, el sexo está libre de nociones de control, dominio, jerarquía”.²⁰²

Este igualitarismo/mutualidad/reciprocidad se revela a lo largo del Canto en una cantidad de maneras. Varios estudios recientes han apuntado a varias técnicas literarias en el Canto que destacan la mutualidad de género entre los amantes.²⁰³ Tal vez lo más obvio es el uso frecuente de repeticiones, en las cuales las palabras o acciones de un amante son repetidas o imitadas por el otro.²⁰⁴ Especialmente significativa es la mutualidad de acciones y declaraciones a la inversa de las concepciones de género estereotipadas que usualmente colocan a la mujer en un rol pasivo-

¹⁹⁸ Swidler, *Affirmations of Women*, 92.

¹⁹⁹ Othmar Keel, *The Song of Songs: A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress, 1994), 32.

²⁰⁰ Phipps, *Genesis and Gender*, 94 (Pages 94–95 contain a rich discussion of the equality/mutuality theme in the Song). Also David M. Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 134: “This bond, however, is not one of the male claiming power over his wife’s reproduction. Instead this is a mutual passion between a man and a woman who are as equal as they can be in their social context.”

²⁰¹ André LaCocque, *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998), 37.

²⁰² Ariel Bloch and Chana Bloch, *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary* (New York: Random House, 1995), 207.

²⁰³ See, e.g., David Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1999), 199–213; and Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (Madison, Wis.: University of Wisconsin, 1985), 318–321; and Carol Meyers, “Gender Imagery in the Song of Songs,” *Hebrew Annual Review*, 10 (1986): 209–223.

²⁰⁴ A partial list of gender parallel or “echoing” passages includes: 1:2–3 = 4:10b; 1:4 = 3:4; 1:4 and 3:11 and 7:6 = 7:1–2; 1:10 = 1:16; 1:10 = 5:13; 1:12–14 = 4:13 and 3:6 and 4:6; 1:14 = 7:9–10 [English vv. 8–9]; 1:14 = 1:14 = 5:12; 1:15 = 1:16 and 7:7 [English v. 6]; 1:15 and 4:1 = 5:12; 1:16 = 7:7 [v. 6]; 2:2 = 5:13; 2:2 = 2:3; 2:3 = 7:9 [v. 8]; 2:4 = 8:2; 2:8 = 4:8; 2:9, 17 and 8:14 = 4:5–6 and 7:4 [v. 3]; 2:10, 13 = 7:12 [v. 11]; 2:12–13 = 7:13 [v. 12]; 2:14 = 5:12; 2:14 = 5:15; 2:16 and 6:3 = 4:5; 4:3 = 5:13; 4:11 = 5:11 = 6:5; 4:11 = 5:13; 5:14 = 7:3 [v. 2]; 5:16 = 7:10 [v. 9]. Note also the longer echoing *waʿsfs* (praise descriptions): 3:6–11 and 4:9–16 = 4:1–16 and 6:4–10. M. Timothea Elliott, *The Literary Unity of the Canticle* (European Univ. Studies 23/371; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989), 246–251, calls this technique “mirroring dynamic,” and presents some twenty examples in the Song, including some not listed above which involve single-term descriptive metaphors applied to both the lover and the beloved.

receptivo y dependiente, y al hombre tomando la iniciativa independiente. Así, por ejemplo, la mujer, como el hombre, está retratada como una persona capaz, independiente y con confianza propia. Ella, como el hombre, está ventajosamente empleada: (1:6, 7; ver 6:11). Aun después del casamiento —a la conclusión del Cantar— ella continúa desplegando su visión para los negocios y reteniendo su confianza propia: como Salomón, ella es dueña de una viña, y no depende totalmente de su esposo para el sustento (8:11-12). Ambos amantes se ven el uno al otro como teniendo ojos semejantes a palomas (4:1; 5:12); ambos son orgullosos y altos como árboles (5:15; 7:8); ambos describen partes del cuerpo del otro como refinados y cincelados como obras de arte (5:14, 15a; 7:2b, 3a).

Nuevamente, la mujer es tan activa en las relaciones sexuales como el hombre. Ella lo trae a la cámara del amor (3:4) como él la trae a ella (1:4; 2:4). Ella lo despierta sexualmente (8:5) como él la ha despertado a ella (2:3, 4; 5:2-5). Ella usa expresiones recíprocas de cariño y alabanzas para él como él lo ha hecho por ella (por ej., “pareja mía”, “mi pareja”, 5:2, 16), “he aquí, que tú eres hermosa/o” (1:15, 16). Ambos usan un lenguaje similar para alabar la belleza del otro (por ej., ojos como palomas [1:15, 16; 4:1; 5:12], “hermoso y dulce” [1:16], labios destilando miel/mirra [4:11; 5:13], y todas las secciones de afecto mutuo en las que prodigan extensa alabanza de la belleza del uno al otro [4:1-16; 6:4-10; 7:1-9]). Ella lo invita a ir con ella al campo (7:12-14) como él la invita a ella (2:10-14). En el Canto, “donde los amantes se turnan invitándose, el deseo es enteramente recíproco. Ambos se describen con imágenes que sugieren ternura (flores de lilas y lotus, palomas, gacelas) como también de fuerza y señorío (pilares, torres). En este libro de la Biblia, la mujer es ciertamente igual al hombre”.²⁰⁵

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

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

²⁰⁵ Bloch and Bloch, *Song of Songs*, 4.

*distintivo del Cantar de los Cantares... En los Cantares, ninguno de los miembros de la pareja está subordinado; ninguno es menor. El Cántico gira alrededor de ambos de manera igual. Son coestrellas que comparten la notoriedad.*²⁰⁶

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

*Estas técnicas de estructuración subrayan el punto de que los dos amantes están igualmente enamorados, se adoran igualmente uno al otro, y están igualmente listos para iniciar, para sugerir, para invitar. El ideal transmitido por la estructura del autor (como también por el contenido de los discursos) es un igualitarismo y una mutualidad en amor romántico que virtualmente no tiene paralelo en la literatura del antiguo Cercano Oriente. En un mundo que era fuertemente patriarcal, donde el amor lírico a menudo describía al hombre como un “toro” y a la mujer como algo menos que su igual, el Cantar de los Cantares representa un punto de vista sorprendentemente alto y una visión notable del ideal de igualdad y de reciprocidad encantadora en la relación matrimonial.*²⁰⁷

En verdad, aparentemente para acentuar esta mutualidad e igualdad en la inversión dramática de los estereotipos de género prevalentes en ese tiempo, se da realmente a la mujer el rol predominante en el Cantar.²⁰⁸ Landy dice apropiadamente que “la dominancia y la iniciativa de la Amada [la mujer] es la característica más asombrosa del Cantar”.²⁰⁹ El Cantar de los Cantares comienza y concluye con la mujer hablando (1:2-4a; 8:14). La imagen del jardín, que representa a la mujer, cae en el punto medio del Cantar, enfatizando su predominancia.²¹⁰ La

²⁰⁶ Daniel Grossberg, “Two Kinds of Sexual Relations in the Hebrew Bible,” *Hebrew Studies*, 34 (1994): 12, 15. See Ayo, *Sacred Marriage*, 40, for a similar assessment.

²⁰⁷ Dorsey, *Literary Structure of the OT*, 213 (see his discussion in 200–213).

²⁰⁸ For further discussion of this point, see Bloch and Bloch, *Song of Songs*, 4–6; LaCocque, *Romance She Wrote*, 39–53; Meyers, “Gender Imagery,” 209–221; and Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 144–165.

²⁰⁹ Francis Landy, “The Songs of Songs,” in *The Literary Guide to the Bible* (ed. Robert Alter and K. Kermode; Cambridge, Mass.: Belknap, 1987), 317.

²¹⁰ Jill M. Munro, *Spikenard and Saffron: The Imagery of the Song of Songs (Journal of Studies of the Old Testament Sup 203; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995)*, 109, elaborates: “the image of the garden, developed over a number of verses (4:12–5:1), falls at the midpoint of the Song. The position of the image not only emphasizes the predominance of the woman, who throughout the Song plays the major part, but also echoes

mujer tiene a su cargo casi el doble del diálogo que el hombre.²¹¹ Una cantidad de las líneas del hombre son realmente citas de él hechas por la mujer (2:10-14; 5:2), mientras que el hombre nunca cita las palabras de la mujer. Es la mujer quien se interrelaciona con los otros protagonistas mayores y menores en el Cantar. La mujer inicia la mayoría de las reuniones con su amante. En estas citas, ella repetidamente toma la iniciativa.²¹² Las invitaciones de la mujer a amar son más vigorosas y abiertas que las del hombre (4:16; 7:13; 8:2). La mayoría de los verbos en primera persona hacen referencia a la mujer; ella es la única que usa el enfático “Yo” (*'ani*) (doce veces); y el significativo término introspectivo “alma, yo” (*nepesh*) se aplica solo a ella (siete veces).²¹³ Solo ella hace declaraciones dramáticas, seguras de sí misma, acerca de su belleza y carácter: “Soy morena,²¹⁴ y soy hermosa” (1:5, Versión Popular); “Yo soy la [gloriosa,

structurally the relationship of the woman to the world beyond, in the eyes of her beloved one; the natural world and the abundance of life visible there is recreated in her, for she, to him, is the personification of its beauty.”

²¹¹ The count may vary depending upon the interpretation of the sometimes-ambiguous first-person statements and unmarked sections. Athalya Brenner, in her book *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield: JSOT Press, 1985), 44–50, analyzes in detail the distribution of male and female voices in the Song, and concludes that the female voice(s) account(s) for approximately 53% of the text, while the male voice(s) account(s) for only 34 %. G. Lloyd Carr (“The Love Poetry Genre in the Old Testament and the Ancient Near East: Another Look at Inspiration,” *Journal of the Evangelical Theological Society*, 25 [1982]: 494) counts lines: out of 227 lines, 114 are for the girl, 54 for the lover, 31 of mixed dialogue, and 28 lines by a third party. My own count comes to 74 verses or parts of verses where the woman speaks and only 38 where the man speaks, giving the woman about twice as many lines as the man. (I include in the woman’s speeches her citations of the man [2:10–14; 5:2] and 3:7–11 [following the arguments of Bloch and Bloch, *Song of Songs*, 161–2].) Carr (*ibid.*) cautions that these statistics must not be made 82 to prove too much, inasmuch as the same two-to-one ratio of female to male speeches also occurs in the ancient Near Eastern love poems of Egypt and Mesopotamia. However, the preponderance of the woman’s speech throughout the Song is much more than elsewhere in the ancient Near East if one eliminates the four lengthy *wa-ṣfs* (descriptions and praise of the physical beauty of the man and woman: 4:1–15; 5:10–16; 6:4–9; 7:1–9): the woman still has 61 verses or parts of verses of dialogue, while the man only has seven verses, a ratio of over eight-to-one!

²¹² She invites the man: “draw me after you! . . . let’s run!” (1:4). She commands the man (using the imperative): “Turn! Be like a gazelle . . .!” (2:17); “Make haste/flee! . . . be like a gazelle . . .!” (8:14). She grasps the man and will not let him go (2:15). She leads the man to her mother’s house and love-chamber (3:4; 8:2). She gives the man her love (7:13 [English v. 12]). She sexually awakens the man under the apple tree (8:5).

²¹³ The occurrences of *'ani* are 1:5, 6; 2:1, 5, 16; 5:2, 5, 6, 8; 6:3; 7:11 [English v. 10]; 8:10. The term *nepesh* is found in 1:7; 3:1, 2, 3, 4; 5:6; 6:12. See Grace I. Emmerson, “The Song of Songs: Mystification, Ambiguity and Humour,” in *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder* (ed. Stanley E. Porter et al.; New York: E. J. Brill, 1994), 101–102.

²¹⁴ The Hebrew conjunction *waw* can be translated either “and” or “but.” In this case, the meaning comes out essentially the same. She is saying in effect, “I am dark from the sun, and/but whatever you may think about it, I think it is beautiful!”

hermosa²¹⁵] rosa de Sarón, el [singular, especial²¹⁶] lirio de los valles” (2:1); “Yo soy muro, y mis pechos como torres” (8:10). Solo ella manda a los elementos: “Levántate, Aquilón, y ven, Austro; soplad en mi huerto” (4:16). La Sulamita es la que pronuncia los grandes dichos de sabiduría sobre el amor (8:6-7; comparar con 2:7; 3:5; 8:4). “Ella es resoluta, tomando la iniciativa en esta relación. Ella es intrépida, arriesgando malentendidos y censuras mientras persigue su amor. Ella es responsable de sus acciones. Ella es protectora, escudando a su amante y al amor que comparten de los ojos entrometidos de otros”.²¹⁷

La mujer también está descrita con imágenes que están normalmente conectadas con el hombre. Carol Meyers ha mostrado cómo “el Cantar como un todo presenta un conjunto significativo de imágenes y términos derivados del mundo militar, y por lo tanto del mundo del hombre” y “cómo sin excepción estos términos se aplican a la mujer”. En base a esto ella concluye así: “Puesto que el lenguaje militar se deriva de un aspecto de la antigua vida casi exclusivamente asociado con los hombres, su uso en el Cantar con referencia a la mujer constituye una inversión inesperada de las imágenes convencionales o de la asociación estereotípica de género”.²¹⁸ Nuevamente, Meyers examina el uso de las imágenes animales en el Cantar, y nota que mientras algunos animales (como la paloma y la gacela) describen el carácter de ambos, el hombre y la mujer, las bestias salvajes —león y leopardo— con sus habitaciones salvajes, están asociadas exclusivamente con la mujer (4:8). Ella nota lo siguiente: “Nada distaría

²¹⁵ Most commentaries wrongly interpret this line as having a tone of self-depreciation. But in my view Bloch and Bloch (*Song of Songs*, 148–149) rightly point out that the very two flowers mentioned in Song 2:1, “rose” [khabatselet] and “lily” [shoshannah] are the ones mentioned in the prophecies of Israel’s restoration to her former glory (Isa 35:1–2; Hos 14:6–8), and the mention of Sharon probably links with “the majesty of Carmel and Sharon” in Isa 35:2. The Blochs conclude: “Seen in this light, 2:1 is an expression of a young woman’s proud awareness of her blossoming beauty. The Shulamite is not presenting herself—either modestly or coyly—as a common ordinary flower of the field (‘I am a mere flower of the plain,’ as Ginsburg and others would have it). Quite the contrary, she is identifying herself with the khabatselet and shoshannah, two flowers that are the very epitome of blossoming in the symbolism of the Bible.

²¹⁶ The use of the *-at* ending of shoshannah in this verse (contrasted with the masculine plural in other occurrences in the Song) denotes “singularity.” See Bruce K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), 105: “Single components of a collective unit often appear with *-at* suffix: such a form is called a nomen unitatis or singulative.” Waltke and O’Connor give shoshannah as an example of this phenomenon. The woman is a singular, special lily out of all the others in the valleys.

²¹⁷ Dianne Bergant, *Song of Songs: The Love Poetry of Scripture* (Spiritual Commentaries; Hyde Park, N.Y.: New City Press, 1998), 158.

²¹⁸ Meyers, “Gender Imagery,” the imagery of military architecture (discussed in Meyers, *ibid.*, 212–215) include the military tower, armory, and shields (4:4); the military tower, outpost “tower of Lebanon,” pools of Heshbon (probably for military purposes), and defensive gate of Bath Rabbim (all in 7:5 [English v. 4]); and the towers and wall with “battlements” or “buttresses” or “turrets” (again in a military context, 8:9, 10).

más de una asociación doméstica para una mujer. Ni el salvajismo, el peligro, el poder, la fuerza, la agresividad y otros rasgos dramáticos de estos animales rapaces encajan en ninguna de las cualidades estereotípicas de la mujer”.²¹⁹ Combinando tanto las imágenes militares como las de los animales, la mujer también es comparada a “la yegua de los carros de Faraón” (1:9). Esto implica una poderosa empresa militar. “El caballo femenino suelto entre los sementales de los carros hace violencia a la efectividad militar de los aurigas. La mujer tiene un poder por sí misma que puede contrabalancear las fuerzas poderosas de un ejército entrenado”.²²⁰ Nuevamente, el “terror militar imponente” se vincula dos veces con la mujer en el Cantar: ella es “impresionante como ejércitos con banderas” (6:4, 10).

Lo que es más, la mujer en el Cantar posee no solo un poder imponente, sino *poder sobre el hombre*. Ella cautiva (heb. *labab* en el *pi‘el*) su corazón con una mirada de los ojos (4:9). Sus ojos lo *vencen* o lo *abruman*, sonsacan su temor (heb. *rahab* en el *hip‘il*) (6:5). Sorprendentemente, el rey, uno de los seres humanos más poderosos en la tierra, es *mantenido cautivo/atado/encarcelado* (heb. *’asur*) por las trenzas de su cabello (7:6, Biblia de Jerusalén). Claramente, “de nuevo es evidente la inversión del registro de género convencional”.²²¹

Yendo más allá de la predominancia de la amante femenina en sí, uno puede reconocer a lo largo de todo el Canto que prevalece una “modalidad ginocéntrica”.²²² El tercer conjunto de voces es el de “las hijas de Jerusalén”, las cuales juegan un rol no pequeño en el movimiento del Cantar.²²³ Se menciona siete veces en el Cantar a la madre de la mujer o el hombre,²²⁴ pero nunca al padre. El rey es coronado por su madre para su boda (3:11).²²⁵ Además, el Cantar

²¹⁹ Ibid., 216.

²²⁰ Ibid., 217. This military ploy, and the fact that Egyptian chariots were drawn by stallions, and not mares, is discussed in detail, with illustrations from ancient Near Eastern literature, esp. by Marvin Pope, *Song of Songs* (AB 7C; Garden City: Doubleday, 1977), 336–341.

²²¹ Meyers, “Gender Imagery,” 218. This is not to imply that the woman possesses magical powers or that she literally domineers over the man. This is the language of metaphor, not magic or manipulation.

²²² Ibid.

²²³ The daughters of Jerusalem/Zion sing, or are addressed, numerous times in the Song: 1:4, 5, 11; 2:7; 3:5, 10, 11; 5:8, 9, 16; 6:1, 8–9; 8:4. By contrast, the brothers are only alluded to—and with the term “my mother’s sons,” not “brothers”—in 1:6, and perhaps (but far from certain) have lines in 2:15 and 8:8–9. For discussion of the significance of the daughters of Jerusalem in the structure, content, and flow of the Song, see esp., Munro, *Spikenard and Saffron*, 43–48.

²²⁴ Song 1:6; 3:4, 11; 6:9; 8:1, 2, 5.

²²⁵ If the groom in the Song is Solomon, as I have argued, then the mother is the famous Bathsheba, known for her great beauty (2 Sam 11:2).

menciona dos veces la “casa de la madre” (3:4; 8:2), nunca el equivalente masculino. Esto es muy significativo, aun sorprendente, en vista de la importancia del término “casa del padre” en otras partes de la Escritura.

El énfasis sobre la mujer —y mujeres— en el Cantar no implica la superioridad o dominancia de la mujer sobre el hombre. Más bien, a la luz de los prejuicios estereotípicos prevalecientes que colocaban a las mujeres en un rol servil o subordinado, el Cantar corrige el desequilibrio estereotípico de género exaltando los poderes de la mujer. Al mismo tiempo el Cantar pinta a la mujer deseando que el hombre la atraiga tras él (1:4). Se la representa como apoyándose en su amante y descansando bajo su sombra protectora. Así leemos en Cantar 2:3: “Como el manzano entre los árboles silvestres, así es mi amado entre los jóvenes; bajo la sombra del deseado me senté, y su fruto fue dulce a mi paladar”. Francis Landry no ha dejado de captar la intención de las imágenes: “El manzano simboliza al amante, la función sexual en el poema; erecto y deleitable, es una metáfora erótica poderosa. Provee nutrimento y protección, roles masculinos tradicionales —el amante protector, el hombre proveedor”.²²⁶ El Cantar de los Cantares 8:5a parece continuar el tema del hombre protector: “¿Quién es esta que sube del desierto, recostada sobre su amado?” Pero note que el resto de este versículo reintroduce la metáfora del manzano, y esta vez es la *mujer* la que despierta al hombre bajo el manzano. Así, yuxtapuestas en dos líneas están las imágenes de la iniciativa/independencia femenina y de la protección del hombre. Ciertamente el autor deseaba que se mantuviese junta esta perspectiva equilibrada.²²⁷ Esta descripción del hombre como protector es un eco del igualitarismo en el Edén antes de la Caída, donde Eva iba a permanecer al lado de Adán “como su igual, para ser amada y protegida por él” (*Patriarcas y profetas*, 27).

Al destacar tanto el poder de la iniciativa de la mujer y el rol protector y proveedor del hombre, el Cantar pinta un retrato equilibrado de plena mutualidad e igualitarismo, captado por el refrán de la mujer ya citado: “Mi amado es mío, y yo suya” (2:16; ver 6:3; 7:11). Meyers resume este equilibrio: “El Cantar tiene una preponderancia de mujeres, pero esa situación no se

²²⁶ Landy, “Song of Songs and Garden of Eden,” 526.

²²⁷ Some have claimed that this verse does not refer to an apple tree, but some other kind of fruit tree (such as apricot or even citrus), because it is claimed that the edible apple was not known in ancient Israel. But for evidence of the antiquity of the apple tree, and arguments of the probable existence of edible apples in the time of Israel, see, e.g., Garrett, “Song of Songs,” 149–150.

obtiene al costo de un sentido sostenido de mutualidad de género. Ni el hombre ni la mujer está colocado en una posición ventajosa con respecto al otro... En el mundo erótico de las emociones humanas, no hay subordinación de la mujer al hombre”.²²⁸ S. S. Ndogo y H. Viviers coinciden: “Aunque los eruditos feministas insisten en que la ‘voz’ femenina es muy conspicua en el Cantar, la voz masculina está también constantemente ‘allí’ y es igualmente fuerte. De ese modo, el Cantar no celebra la supremacía de uno u otro género, pero alaba la mutualidad y la igualdad”.²²⁹

Un número de estudios modernos han señalado que el Cantar de los Cantares constituye una inversión del juicio divino expuesto en Génesis 3:16, y un regreso al Edén anterior a la Caída (Génesis 1-2) con respecto a la relación de amor entre el esposo y la esposa.²³⁰ Tal inversión parece implícita en el eco del Cantar del “deseo” (*teshuqah*) del Edén, un término que se encuentra solo en Génesis 3:16 y Cantar 7:11 con referencia al deseo sexual entre el hombre y la mujer. En Cantar 7:11, Biblia de Jerusalén, la tercera de las afirmaciones explícitas de la mujer de mutualidad con su amante (junto con 2:16 y 6:3 ya citadas antes), la Sulamita dice: “Yo soy para mi Amado, y hacia mí tiende su deseo” (*teshuqah*). Puesto que el juicio de Dios en Génesis 3:16 declaraba que el deseo de la mujer (*teshuqah*) sería para su esposo y que él se “enseñorearía” (*mashal*) sobre ella (en el sentido de un liderazgo de siervo), ahora el Cantar describe una inversión —el deseo del hombre (*teshuqah*) es para su amante. Sin embargo, contrariamente a la lecturas feministas que ven aquí un movimiento que se aleja de un uso distorsionado del poder masculino (lo cual es su interpretación [errada] de Génesis 3:16), yo encuentro una reafirmación del ideal divino de plena igualdad (“una carne”) entre el esposo y la esposa expuesta en Génesis 2:24, sin necesariamente negar la validez de Génesis 3:16. El Cantar de los Cantares no anula la provisión de Génesis 3:16 según la cual el liderazgo de siervo del esposo puede ser necesario para preservar la armonía en el hogar. Pero el Cantar revela que después de la Caída toda-vía es

²²⁸ Meyers, “Gender Imagery,” 220. Meyers limits this arena of gender mutuality in Scripture only to the situation of domestic, non-public, love. However, my study of the theology of sexuality in the OT has convinced me that God’s ultimate ideal throughout OT history has been an egalitarian one for the sexes, although the husband has been given the responsibility of servant headship when necessary to preserve harmony in the home.

²²⁹ S. S. Ndogo and H. Viviers, “Is the Woman in the Song of Songs Really Free?” HTS 56 (2000): 1286. See their supporting arguments in the remainder of the article, 1286–1307.

²³⁰ Bloch and Bloch (*Song of Songs*, 207) write: “Song 7:11 reads almost like a deliberate reversal of Gen. 3:16, turning it upside down by making the woman the object of desire.” Cf. Tribble, “Depatriarchalizing,” 46; idem, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 159–160.

posible para el hombre y la mujer experimentar ese amor mutuo, recíproco, donde el liderazgo/sumisión se supera y el ideal igualitario de Génesis 2:24 se realiza completamente.²³¹

Ciertamente hemos regresado al Edén. Este regreso a una plena reciprocidad está encapsulado en los nombres de los amantes. Así como en el Edén anterior a la Caída el esposo y la esposa eran llama-dos *'ish* e *'ishah* (Génesis 2:23) —nombres unidos por el sonido y la etimología (popular)— asimismo en el regreso al Edén los nombres de los amantes una vez más se entrelazan: *sholomoh* (Salomón) y *shulammit* (Sulamita/Sulamit=Salomonesa).²³² La reciprocidad entre Salomón y la Salomonesa exhibe el equiva-lente de *'ezer kenegdo* “contraparte, complemento” de Génesis 2:18. Los amantes en el Cantar regresan al Edén como compañeros y socios igualitarios, mutuos, recíprocos.

²³¹ My thinking has developed considerably on the question of egalitarianism since my earlier published treatments of the theology of human sexuality in the Song: Richard M. Davidson, “Theology of Sexuality in the Song of Songs: Return to Eden,” *Andrews University Seminary Studies*, 27 (1989):8–10; cf. idem, “Headship, Submission, and Equality in Scripture,” in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*, ed. Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998), 271-272. I still consider the divine judgment of Gen 3:16 to be a divinely-given remedial-redemptive provision applicable in situations where it is necessary to maintain harmony in the home. But I find the Song of Songs, like the Gen 1–3 accounts, showing us that God’s ideal is still the pre-Fall egalitarianism without hierarchy of Gen 2:24, and that egalitarianism, mutuality, and reciprocity can be experienced by lovers even in a sinful environment.

²³² Many suggestions have been made for the derivation and meaning of *shulammit* (Song 7:1 [6:13]). For the options in interpretation, see Bloch and Bloch, *Song of Songs*, 197–198; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 157–158; Murphy, *Song of Songs*, 181; and Pope, *Song of Songs*, 596–600. I find the least problematic solution (without resorting to emendations or Ishtar mythology) is to take the word as the feminine equivalent of Solomon, or at least a name/title related etymologically (or by folk etymology) to Solomon. See the support for this connection of *shulammit* to Solomon in H. H. Rowley, “The Meaning of the ‘the Shulamite,’” *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 56 (1939): 84–91, summarized (with additional support from an Ugaritic parallel) in Pope, *Song of Songs*, 596–597. In my estimation, Delitzsch (*Song of Songs*, 3:120) correctly concludes that the poet purposely used this name “to assimilate her name to that of Solomon.” I take the article before the word as the equivalent of the vocative particle, “O Shulamite” (see Joüon, 137–138; GKC §126e, note [e]; Pope, *Song of Songs*, 600), and the article also seems to point to a specific woman as the Solomoness (implying that she was his one and only wife at this time). It is difficult to know whether the term is to be taken as a personal name (Shulamite or Shulamit) or as an epithet (the Solomoness). As Pope (*Song of Songs*, 600) points out, “The distinction between proper name and epithet is not easy to maintain, since proper names often develop from epithets. The article may be applied to an epithet on the way to becoming a proper noun, or a proper noun with the article may be regarded as an epithet in cases like Lebanon, the Nile, the Jordan, the Baal, the Christ, etc.” Even if the name also denotes “completeness/perfection” (as suggested by various commentators, e.g., Pope, *Song of Songs*, 599–600), it seems clear that in the Song there is intended a paronomasia between this name and Solomon.

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

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

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

Tal vez la evidencia del AT citada más a menudo en favor de la “primacía masculina” en la comunidad del pacto del AT es el hecho de que el sacerdocio israelita estaba confinado solo a los hombres. Para muchos adventistas (y otros cristianos) jerarquistas/ subordinacionistas según el género, esta es una indicación crucial de que las mujeres estaban (y todavía debieran estar) excluidas de tener un rol de liderazgo sobre los hombres en la comunidad del pacto (la iglesia) Pero la Biblia da un cuadro diferente de la voluntad divina respecto al sacerdocio. ¡El propósito original de Dios para el sacerdocio en la tierra incluía tanto al hombre como a la mujer! Como ya he argumentado antes, Génesis 1-3 da el cuadro sorprendente de que tanto Adán como Eva tenían el mismo rol como los levitas y sacerdotes del tabernáculo mosaico en el santuario original del Edén (Génesis 2:15; ver Números 3:7, 8, 38; 18:2-7), y que Dios mismo vistió a Adán y Eva como sacerdotes (Génesis 3:21) después de la Caída.

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

El plan original de Dios para Israel era que todo Israel fuese “un reino de sacerdotes” (Éxodo 19:6). Esto no se refiere simplemente a una función corporativa de la nación de Israel ofreciendo salvación a las naciones circundantes, como frecuentemente se ha sostenido. En un penetrante estudio de Éxodo 19, John Sailhamer ha mostrado que el propósito original de Dios para todo Israel era que fuesen sacerdotes individuales, y esto fue indicado en el llamado de Dios a todo el pueblo, hombres y mujeres, a subir a la montaña como sacerdotes para encontrarse con

Dios en el Sinaí.²³³ Aunque muchas versiones modernas traducen Éxodo 19:11, 13b como un llamado para que en el tercer día Israel fuese solo “al monte” o “al pie del monte” (RVR 1960) o “a la parte inferior del monte” (King James Versión), el hebreo es exacto: después de tres días de santificación (Éxodo 19:11-13a) Dios llama a todo Israel para “subir [heb. *alah*] a la montaña” (NRSV y NJPS). Ángel Rodríguez ha mostrado que había tres esferas de santidad en conexión con el Monte Sinaí, correspondientes a las tres esferas de santidad en el santuario que más tarde fue construido: (1) la llanura en frente de la montaña donde el pueblo acampaba (Éxodo 19:2), equivalente al atrio; (2) la llanura en la subida a la montaña donde los sacerdotes y los setenta ancianos se encontraron más tarde con Dios (Éxodo 24:10, equivalente al Lugar Santo; y (3) la cumbre de la montaña donde Moisés fue solo (Éxodo 24:15-18, equivalente al Lugar Santísimo.²³⁴ De acuerdo con el plan original de Dios, todo el pueblo de Israel —incluyendo a hombres y mujeres— debían subir al Monte Sinaí, al lugar en la montaña equivalente al Lugar Santo en el santuario posterior, donde solo los sacerdotes podían entrar.²³⁵

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

En el plan alternativo de Dios en el que mostró condescendencia por el fracaso humano, ¿por qué escogió a los hombres y no a las mujeres? Algunos han sugerido que se le prohibía a una mujer ejercer el sacerdocio en Israel a causa de su impureza ritual regular (mensual) que le habría impedido servir en el santuario hasta una cuarta parte de su vida adulta. Otros sugieren que la cantidad de fuerza de la parte superior del cuerpo que se requería para levantar las reses sacrificadas, o para servir como “guardias” militares del santuario,²³⁶ les habría hecho muy

²³³ John Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 51–59.

²³⁴ Ángel Rodríguez, “Sanctuary Theology in the Book of Exodus,” *Andrews University Seminary Studies*, 24, no. 2 (1986): 131-137.

²³⁵ See further discussion and evidence in R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 251-253.

²³⁶ See Roy Gane, *God's Faulty Heroes* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1996), 50, who interprets Num 3:38 and 18:7 as indicating that “priests had a kind of military function as guards of the sanctuary,” and suggests this as at least a partial rationale for God’s setting up of an all-male priesthood.

difícil a las mujeres servir en la capacidad profesional como sacerdotes.²³⁷ Aun otra sugerencia es que “puesto que el lugar de las mujeres en la sociedad está determinado por su lugar dentro de la familia, las mujeres no están normalmente en libertad para operar por períodos extensos fuera del hogar”.²³⁸ Todavía otros consideran la conexión tipológica, con Dios designando un sacerdocio masculino para apuntar a la venida de Jesús, quien en su humanidad era hombre. Mientras que estas y otras razones pueden haber contribuido a la exclusión de las mujeres del sacerdocio especializado en Israel, no parecen constituir la razón principal.

El sacerdocio de solo hombres en Israel estaba en resuelto contraste con las otras culturas del antiguo Cercano Oriente donde el personal del culto incluía a sacerdotisas. Seguramente Otwell tiene razón cuando observa: “Puesto que otros pueblos en el antiguo Cercano Oriente adoraban en cultos que usaban sacerdotisas, su ausencia en el Yahwismo del antiguo Israel debe haber sido deliberada”.²³⁹ La institución de Yahweh de un sacerdocio masculino en Israel fue hecha en la inmediata secuela de la adoración del becerro de oro vinculada a los cultos de fertilidad egipcios/canaanitas. En este contexto, la elección de hombres solo parece haber constituido una fuerte polémica contra las religiones de las naciones circunvecinas ante las cuales Israel sucumbió al pie del Sinaí, religiones que involucraban adoraciones de diosas y rituales de cultos de fertilidad. Una función primaria de las sacerdotisas en el antiguo Cercano Oriente durante la última mitad del segundo milenio y el primer milenio, era servir como una “esposa del dios”, y dicha función para una mujer en la religión de Yahweh era inaceptable.²⁴⁰

²³⁷ For a summary of these and other suggested rationales, see Mary Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (London: SPCK, 1987), 60–79. Other proposed reasons include the alleged lower social status of women (than men) in Israel, which would have meant they lacked the authority and prestige to be priests. But Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (Leiden: E. J. Brill, 2003), passim, demonstrates that Israelite women had no lower social status than in neighboring Ugarit and other ancient Near Eastern societies, where there were female priests. Another suggested reason is that woman’s role as mothers, requiring time at home to rear their children, would have little time beyond their childcare and household tasks. But, again, the upper-class women in Israel as well as elsewhere in the ancient Near East had servants who performed these tasks, and thus at least for this class of women the maternal restrictions do not apply.

²³⁸ Phyllis Bird, “The Place of Women in the Israelite Cultus,” in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (ed. Patrick D. Miller Jr. et al.; Philadelphia: Fortress, 1987), 406. The exception would be women without families (widows, virgins, or women separated from family by a vow) (*ibid.*, 407).

²³⁹ Otwell, *And Sarah Laughed*, 155.

²⁴⁰ Marsman (*Women in Ugarit and Israel*, 544–545) shows that while in Egypt and Mesopotamia numerous women were functioning in the role of priestess in the third and first half of the second millennium B.C.E., by the middle of the second millennium women to a large extent had disappeared from the priesthood, and during the period matching the period of Israelite history only women of high birth remained active in cultic functions as priestesses. These women “had a kind of marital relationship with the main deity. They were a wife of the god,

La exclusión de la mujer en el sacerdocio israelita especializado ayudó a impedir la contaminación sincretista de los servicios del santuario de Israel con la introducción de la divinización del sexo y la inmoralidad sexual que estaban tan profundamente metidas en la adoración canaanita de Baal/ Ashera.

Así, la limitación del sacerdocio a hombres de la casa de Aarón de ninguna manera revela una denigración del status de las mujeres, y de la misma manera en ninguna forma implica que las mujeres están excluidas de roles de liderazgo (enseñanza/ administración) en la comunidad del pacto. En efecto, sobre la base de Deuteronomio 33:8-10, Jacques Doukhan señala tres deberes esenciales del sacerdocio levítico: (1) funciones de liderazgo didácticas y administrativas (juzgar, enseñar); (2) funciones proféticas (técnicas oraculares especialmente con el Urim y el Tumim para determinar el futuro o la voluntad del Señor); y (3) funciones cúllicas. Luego continúa para mostrar que dos de las tres funciones del sacerdote, la profética y la de liderazgo (enseñanza, administración), fueron permitidas a las mujeres (testimonio de mujeres del AT que funcionaron como profeta, maestro y juez).²⁴¹ Como señalé, a las mujeres se las excluyó solo de la función de culto, probablemente a causa de los asuntos polémicos dirigidos contra la participación de las sacerdotisas del antiguo Cercano Oriente en la divinización del sexo.²⁴²

whether the interpretation of this function was sexual or not, that is, whether their 'sacred' marriage was a carnally or a symbolically performed rite" (ibid., 545).

²⁴¹ Doukhan, "Women Priests in Israel," 30–33.

²⁴² Doukhan offers another rationale beyond the polemic concerns against the fertility cults; he suggests that it "may well reflect a Hebrew attitude toward women, who were, from Eve on, traditionally associated with the giving of life. [fn. 33: See Gen 3:20]. And since the woman stands for life, she should be exempt from the act of sacrificing that stands for death. . . . Because of her physiological nature as a provider of life, the woman could not be involved in the cultic act of taking life implied in the ritual of sacrifice" ("Women Priests in Israel," 33–34). For Doukhan this is the most decisive factor in preventing women from becoming priests. The priests were typological pointers to the Messiah who was to come as the true Priest, and women could not function in that typological role—not because of something they lacked, but because of something positive they possessed, i.e., "the sign of life and promise" that was incongruent with the slaughter of sacrifices (ibid., 38). Doukhan points to the occasions in the Garden of Eden and in the redeemed community (Rev 1:6; 5:10) when both men and women are priests, and notes that "These contexts are both free from the threat of ancient Near Eastern cults and from the ceremonial slaughter of sacrifices" (ibid., 39). As intriguing as this hypothesis is, its Achilles heel is that there is no prohibition against women slaughtering the animal sacrifices in the OT legislation (Doukhan's assertion that no actual sacrifice by a woman is recorded is an argument from silence, and may actually find exception in 1 Sam 1:25), and the setting of God's conferral of the priestly role upon both Adam and Eve in Eden occurs not only in a pre-fall setting before sin (Gen 2:15) but also after the fall (Gen 3:21), in a context not free from the ceremonial slaughter of sacrifices.

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

B. El concepto del Antiguo Testamento de liderazgo/autoridad

En un estudio separado (venidero) he examinado el concepto del AT de liderazgo/autoridad.²⁴³ Aquí resumo algunos de mis hallazgos.

El AT se refiere a numerosas posiciones diferentes de liderazgo/autoridad, utilizando unos treinta sustantivos hebreos diferentes,²⁴⁴ y cinco verbos principales.²⁴⁵ Estos términos se usan primariamente para *identificar* diversos tipos de liderazgo, o para *indicar* la función general de dicho liderazgo. Pero un concepto adicional (que involucra un número de términos hebreos o arameos específicos) va específicamente más allá de la mera identificación y función, y sirve para *caracterizar* la naturaleza del liderazgo devoto articulado en el Antiguo Testamento. Este concepto es el de servicio. Ningún otro concepto hebreo cubre toda la extensión de los líderes del Antiguo Testamento, ya sea civil (tal como el juez o el rey), del culto (tal como el sacerdote),

²⁴³ Richard M. Davidson, “Leadership Language in the Old Testament,” in *Servants and Friends: A Biblical Theology of Leadership*, ed. Skip Bell (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, forthcoming), 1-20.

²⁴⁴ The full range of nouns includes the following (with Hebrew expressions and number of occurrences [x] in the Hebrew Bible in parentheses): “lord/master” (‘adon, 334 x); “[ram], ruler/mighty one” (‘ayil I, 7x with this meaning); “tribal chief” (‘allup, 60x); “noble” (‘atsil II, only in Exod. 24:11); “mistress, queen mother” (gebirah/geberet, 15x); “elder” (zaqen, ca. 127x with the meaning of an office of leadership); “free, noble one” who exercises some kind of authority and leadership (chor, 13x); “prince, ruler, leader” (nagid, 44x); “leader, chief, prince” (nasi’, ca. 131x); “judge” (both the verb shaphat and the substantivised participle shophet, ca. 228x); “king/reign” (noun melek “king” and verb malak “reign,” ca. 2891x); priest (noun kohen “priest” and denominative piel verb kihen “to act as priest,” ca. 773x); prophet/prophesy (nabi’ “prophet,” ca. 317x, nb’ “prophesy,” ca. 115x); “eunuch, court official” (saris, 45x); “(Philistine) prince, ruler” (seren II, 18x); “[he-goat], leader” (‘attud, ca. 6x with reference to human leaders); “administrator, steward, overseer” (soken, 3x); “provincial governor” (pekhah, 38x); “appointed official [civil, military, or cultic]” (paqid, 13x; cf. pequddah “oversight,” 5x with this meaning); “[military] commander, leader [in general]” (qatsin, 12x); “head, leader, chief” (ro’sh, ca. 37x with meaning of leader); “[non-Israelite] captain, chief, commander” (rab II, ca. 50x); “rule/ruler” (verb razan “ruler” 6x, substantivised participle rozen II “ruler, dignitary” only in Prov. 14:28); “official, chieftain, leader, prince” (sar, ca. 421x; cf. sarah I, “woman of rank, princess,” 5x + the name “Sarah,” 39x); “[high-ranking] noble” (shoa’, only in Job 34:20 and Isa. 32:5); and “ruler” (shallit, 3x).

²⁴⁵ Examples of Hebrew verbs for leadership include the following: “[marry], rule over, [own]” (b’l I, 16x); “[dispute, reason together, prove, reprove,] judge, rule” (yakakh, Isa. 2:4; Mic. 4:3); “make subservient, subdue” (kabash, 15x); “rule, govern” (mashal II, ca. 69x); “supervise, direct” (natsach, ca. 64x); “[repel,] subdue” (radad, 3x); “rule, govern” (radah I, ca. 24 x); “rule, direct, superintend” (sarrar, 6x); and “gain power, have power, lord it over” (shalat, 6x).

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

El lenguaje del espíritu de servidumbre impregna toda la Biblia hebrea. Hay unos dieciséis diferentes términos hebreos/arameos para “servidumbre” en la Biblia hebrea, incluyendo la asombrosa cantidad de 1,500 casos diferentes.²⁴⁶ Mientras que es cierto que el lenguaje de “servidumbre” no se convierte automáticamente en un liderazgo de siervo (a veces el lenguaje de siervo en realidad llega a ser usado por individuos como un término de poder), encontramos que en el AT este lenguaje de siervo se usa en particular para caracterizar a los fieles dirigentes del pueblo de Dios.

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

Es instructivo notar que cuando se presenta por primera vez a Josué en la narrativa del Pentateuco, él funciona como “ministro” (*mesharet*) de Moisés, un término que denota el elevado status de aquellos que son discípulos de hombres electos de Dios.²⁴⁷ En Josué 1:1, después de la muerte de Moisés, se hace referencia a Moisés como “[menial] siervo [*‘ebed*] de Jehová”, “mientras todavía se hace referencia a Josué como [el primer] ministro” (*mesharet*) de Moisés. Sin embargo, en el tiempo de la muerte de Josué, Josué es también llamado “el [menial]

²⁴⁶ Eight terms and the majority of occurrences are from the Hebrew root ‘bd: (1) ‘abad “to serve” (289 occurrences [hereafter “x”]); (2) ‘ebed “servant, slave” (805x); (3) ‘abodah “service, servile (customary, ordinary, heavy, laborious) work, worship” (145x); (4) ‘abed (Aram.) “servant, slave, subordinate” (7x); (5) ‘abudah “service (of household servants as a body), workforce” (3x); (6) ‘abdut “servitude, forced labor” (3x); (7) ma’abad “deed, act” (2x); and (8) ‘abad “work, labor” (1x). Other terms denoting some kind of servanthood include the following: (9) ‘amah “female servant/slave, maidservant” (56x); (10) natin “temple servant” (16x); (11) netin (Aram.) “temple servant” (1x); (12) pelakh (Aram.) “to pay reverence to, serve (deity)” (10x); (13) tsaba’ “to wage war, be on duty, serve (at the tabernacle)” (4x); (14) shipkhah “handmaid, female servant/slave” (63x); (15) sharat “to wait on, be an attendant, serve, minister (unforced)” (97x); and (16) sharet “minister, attendant” (2x).

²⁴⁷ *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15:505.

siervo” (*‘ebed*) de Jehová. Josué vino a encarnar los principios del liderazgo de siervo encarnados por Moisés.

Otras figuras del AT fueron también llamadas siervo de Dios (“Mi Siervo [de Dios]”) o (“Su Siervo [de Dios]”).²⁴⁸ Todavía otros individuos del AT fueron descritos (figurativamente) como “siervo”, o como los que “servían”.²⁴⁹ Individuos y grupos “sirvieron” o “ministraron” en el santuario/templo, comenzando con Adán y Eva en el santuario del Edén.²⁵⁰ A otros grupos se los llama metafóricamente “siervos” o están en situaciones descritas como “sirviendo”.²⁵¹

²⁴⁸ Abraham: “My servant” (Gen. 26:24); Jacob: “My servant” (Ezek. 28:25); Abraham, Isaac, and Jacob: “Your servants” (Exod. 32:13); Job: “My servant” (Job 1:1; 2:3; 42:7–8); Caleb: “My servant (Num. 14:24); Joshua: “Moses’ minister” (Josh. 1:1); “Servant of the Lord” (Josh. 24:29; Judg. 2:8); the prophets: “My servants” (2 Kgs. 17:13 plus 16 times); Isaiah: “My servant” (Isa 20:3); Elijah: “His servant” (2 Kings 9:36; 10:1); Jonah: “His servant” (2 Kgs. 14:25); Ahijah: “His servant” (1 Kgs. 14:18, 29); Eliakim: “My servant” (Isa. 22:20); Nebuchadnezzar: “My servant” (Jer. 25:9; 27:6; 43:10); Shadrach, Meshach, and Abednego: “Servants of the Most High God” (Dan. 3:26, 28); Daniel: “servant of the living God” (Dan. 6:20 [Heb. 21], Aram.); Zerubbabel: “My servant” (Hag. 2:23); the people of Israel: “My servants” (Lev. 25:42; Isa. 43:10; plus over 20 more times).

²⁴⁹ Lot (servant to strangers-angels: Gen. 19:2); Joseph (served the prison officials: Gen. 39:4; 40:4); brothers of Joseph (servants of Joseph: Gen. 42:10); Ruth: “your [Boaz’s] servant” (Ruth 3:9); Hannah: “your [Eli’s] servant” (1 Sam. 1:16); Samuel: “Speak, Lord, for Your servant hears” (1 Sam. 3:9–10); Abigail: alternation of ‘amah and shipchah (1 Sam. 25: 24, 25, 27–28, 31, 41); Ziba (servant of the house of Saul: 2 Sam. 9:2); Mephibosheth (servant of David: 2 Sam. 9:6, 8); wise woman of Tekoah: ‘amah (2 Sam. 11:15, 16), shipkhah (2 Sam. 14:12, 15, 19); Uriah the Hittite (David’s servant: 2 Sam. 11:21–24); wise woman of the city of Abel (Joab’s [maid]servant: 2 Sam. 20:17); Bathsheba (David’s [maid]servant: 1 Kgs. 1:13, 17); Solomon (God’s servant: 1 Kgs. 8:28–30; 2 Chr. 6:19–21); Elisha (who served Elijah: 1 Kgs. 19:21; 2 Kgs. 4:43; 6:15); Hezekiah (began “service” in the house of the Lord: 2 Chr. 31:21); Nehemiah (Yahweh’s servant: Neh. 1:11).

²⁵⁰ Gen. 2:15 uses the same paired Hebrew words— ‘abad and shamar—for the work of Adam and Eve as for the priests’ and Levites’ service in the Mosaic sanctuary (Num. 3:7, 8; 18:3–7). For some seventeen lines of evidence that the Garden of Eden is to be regarded as the original sanctuary on earth, with additional bibliography, see Richard M. Davidson, “Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium.” *Journal of the Adventist Theological Society* 11, nos. 1–2 (Spring–Autumn 2000): 108–111; and idem, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 47–48. Other individuals and groups serving in the sanctuary/temple include: priests (Num. 18:7; 1 Chr. 24:3, 19; Ezek. 44:14; Ezra 8:20; plus many more references); Levites (Num. 3:7–8 [and dozens of times in succeeding chapters]; 16:9; 1 Chr. 6:33; 9:13, 19, etc.; “to celebrate and to thank and praise the LORD God of Israel” [1 Chr. 16:4 NASB]); gatekeepers (1 Chr. 26:1; 35:15); musicians (1 Chr. 6:17, 32; 25:1, 6); other temple servants who assisted the Levites (1 Chr. 9:2; Ezra 2:38, 43, 70, 77; 8:20; Neh. 3:31; 7:46, 60, 72; 10:28–29; 11:3, 21).

²⁵¹ Forced (corvée) labor by the people for the king (Solomon): 1 Kgs. 12:4; 2 Chr. 10:4; political “servants” (=vassal nations): 2 Kgs. 24:1; 25:24; 1 Chr. 18:2, 6, 13; 2 Chr. 12:8; soldiers as “servants”: 2 Kgs. 24:10, 11; 25:8; 1 Chr. 20:8; royal personal attendants: 2 Sam. 13:17–18; 1 Kgs. 1:4; 10:5; 2 Chr. 22:8; Esth. 1:10; 2:2; 6:3; Ps. 101:6; political officials: 1 Chr. 27:1; 28:1; 2 Chr. 17:19; Prov. 29:12; agricultural workers in the service of the king: 1 Chr. 27:26; foreign vassal nations who were to “serve” the king who was suzerain over them (1 Kgs. 4:21; Pss. 18:43; 72:11); captive Israelites who would serve their captors in Babylon: Jer. 25:11; 27:6–8; 40:9; Israelites after returning from captivity who were still virtual slaves of a foreign power (Persia): Neh. 9:36.

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

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

Es digno de notar cómo se mencionan muchas mujeres proveyendo liderazgo, usando un lenguaje explícito de servicio. Se incluyen figuras como Eva, Rut, Ana, Abigail, Betsabé, la mujer sabia de Tecoa, y la mujer sabia de la ciudad de Abel, además de aquellas numerosas mujeres anónimas que sirvieron en el santuario o en otras capacidades. Cuando hablaban mujeres como la mujer sabia de Tecoa y de la ciudad de Abel, hablaron con una voz de autoridad, y los hombres escucharon. Esas mujeres del AT a las que se hace referencia mediante la terminología de “sierva”, fueron reconocidas por su influencia y por su liderazgo de largo alcance en el antiguo Israel.²⁵²

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

1. La Escritura del Antiguo Testamento contrasta dos diferentes formas de liderazgo: liderazgo mediante el poder (autoritario, de arriba abajo, jerárquico) y liderazgo de siervo (de abajo hacia arriba, inversión del principio jerárquico). El contraste entre el liderazgo mediante el poder y el liderazgo de siervo se ilustra dramáticamente en el

²⁵² For discussion of the many women leaders in scripture, including those whose names are not accompanied by explicit “servant” terminology, see R. Davidson, *Flame of Yahweh*, 213–295.

consejo de los estadistas mayores y aquellos más jóvenes al joven rey Roboam cuando él asume su cargo. Los estadistas mayores aconsejan al rey que adopte un estilo de liderazgo caracterizado por una actitud de servicio (1 Reyes 12:7): “Si tú fueres hoy siervo de este pueblo y lo sirvieres, y respondiéndoles buenas palabras les hablares, ellos te servirán para siempre”. Pero la teoría de los consejeros más jóvenes “es que el liderazgo de siervo no funcionará”.²⁵³ Le aconsejan al rey que ejerza el liderazgo mediante el poder (1 Reyes 12:10-11): “Así hablarás a este pueblo que te ha dicho estas palabras: Tu padre agravó nuestro yugo, mas tú disminúyenos algo; así les hablarás: El menor dedo de los míos es más grueso que los lomos de mi padre. Ahora, pues, mi padre os cargó de pesado yugo, mas yo añadiré a vuestro yugo; mi padre os castigó con azotes, mas yo os castigaré con escorpiones”. Desafortunadamente, el rey Roboam eligió el liderazgo mediante el poder por encima del liderazgo de siervo, como se evidencia por su respuesta al pueblo, siguiendo el consejo de los jóvenes (1 Reyes 12:13, 14): “El rey respondió al pueblo duramente... diciendo: Mi padre agravó vuestro yugo, pero yo añadiré a vuestro yugo; mi padre os castigó con azotes, mas yo os castigaré con escorpiones”. Los resultados de haber elegido el liderazgo mediante el poder son demasiado evidentes en la consiguiente ruptura de la monarquía unida (1 Reyes contra Dios, ver 1 Reyes 12:21-33).

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

2. Los líderes mediante el servicio son aquellos que se caracterizan por el servicio a Dios y a otros, poseyendo un corazón de siervo, y no necesitan estar en una posición o cargo de responsabilidad para ejercer su liderazgo. Tal vez la concentración más notable y más grande del lenguaje de un siervo en un solo pasaje es la usada por Abigail en 1 Samuel 25.

²⁵³ Paul R. House, *1, 2 Kings, New American Commentary*, 8 (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1995), 182.

En esta narrativa encontramos un ejemplo hermoso de liderazgo de siervo cuando Abigail, esposa de Nabal, habla palabras de tacto y sabiduría a David:

Y se echó a sus pies, y dijo: Señor mío, sobre mí sea el pecado; mas te ruego que permitas que tu sierva [’amah] hable a tus oídos, y escucha las palabras de tu sierva [’amah]... Y ahora este presente que tu sierva [shipchah] ha traído a mi señor, sea dado a los hombres que siguen a mi señor. Y yo te ruego que perdones a tu sierva [’amah] esta ofensa; pues Jehová de cierto hará casa estable a mi señor, por cuanto mi señor pelea las batallas de Jehová, y mal no se ha hallado en ti en tus días... Y cuando Jehová haga bien a mi señor, acuérdate de tu sierva [’amah]... “Y dijo David a Abigail: Bendito sea Jehová Dios de Israel, que te envió para que hoy me encontrases” ... Después envió David a hablar con Abigail, para tomarla por su mujer. Y los siervos de David vinieron a Abigail en Carmel, y hablaron con ella, diciendo: “David nos ha enviado a ti, para tomarte por su mujer”, Y ella se levantó e inclinó su rostro a tierra, diciendo: “He aquí tu sierva [’amah], que será una sierva [shipchah] para lavar los pies de los siervos [’ebed] de mi señor” (1 Samuel 25:24, 27-28, 31-32, 39-41).²⁵⁴

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

3. Hay un contraste absoluto entre el servicio [forzado] del mundo y el servicio [voluntario] de Dios. En el contexto del Éxodo de Israel de Egipto, la misma raíz hebrea ‘*bd* se usa para los israelitas que servían (‘*abad*) como esclavos (‘*ebed*) a Faraón en Egipto, y su servicio (‘*abad*) como siervos (‘*ebed*) de Dios después de ser liberados de la esclavitud egipcia. En el primer caso fue la servidumbre (esclavitud) y en la segunda instancia fue un servicio

²⁵⁴ See the penetrating description of Abigail’s servant leadership, as penned by Ellen White: “Abigail addressed David with as much reverence as though speaking to a crowned monarch. . . .With kind words she sought to soothe his irritated feelings, and she pleaded with him in behalf of her husband. With nothing of ostentation or pride, but full of the wisdom and love of God, Abigail revealed the strength of her devotion to her household; and she made it plain to David that the unkind course of her husband was in no wise premeditated against him as a personal affront, but was simply the outburst of an unhappy and selfish nature. . . .The piety of Abigail, like the fragrance of a flower, breathed out all unconsciously in face and word and action. The Spirit of the Son of God was abiding in her soul. Her speech, seasoned with grace, and full of kindness and peace, shed a heavenly influence. . . . Abigail was a wise reprover and counselor.” *Ellen G. White, The Story of the Patriarchs and Prophets* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1958), 667–668.

voluntario. Más adelante en la historia de Israel, Dios enseña esta misma lección a su pueblo, permitiendo que sean atacados y subyugados por Egipto bajo el Faraón Sisac y su ejército. Dios explícitamente explica el punto que quiere que Israel aprenda: “Pero serán sus siervos [de Faraón Sisac], para que sepan lo que es servirme a mí, y qué es servir a los reinos de las naciones” (2 Crónicas 12:8). El camino de servicio a Dios es de libertad, el camino de servicio a los reinos de las naciones extranjeras es de esclavitud.

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

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

5. El servicio es un don de Dios. Dios instruye a Aarón, el sumo sacerdote, y a los otros sacerdotes: “Mas tú y tus hijos contigo guardaréis vuestro sacerdocio en todo lo relacionado con el altar, y del velo adentro, y ministrareis. Yo os he dado en don el servicio de vuestro sacerdocio [*‘avodat mattanah*, ‘servicio de don’]” (Números 18:7). Varias versiones modernas recalcan este punto al traducir esta última cláusula: “Les doy el sacerdocio como un don” (ESV; NIV; NRSV;

ver además en español, RV 1995; NVI). El ministerio del liderazgo por medio del servicio es un precioso regalo de Dios mismo.

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

7. El llamado y la carrera del líder mediante el servicio está marcado por la humildad y la total dependencia de Dios, no del yo. Oiga la manera como Moisés, el siervo de Dios se valora a sí mismo: “¡Ay, Señor! Nunca he sido hombre de fácil palabra, ni antes, ni desde que tú hablas a tu siervo; porque soy tardo en el habla y torpe de lengua” (Éxodo 4:10). La propia evaluación que Dios le hizo a Moisés coincide con el propio testimonio de su siervo: “Y aquel varón Moisés era muy manso, más que todos los hombres que había sobre la tierra” (Números 12:3). Salomón desplegó esta cualidad de humildad cuando emprendió la tarea de gobernar sobre el pueblo de Israel, como se evidencia en su oración: “Ahora pues, Jehová Dios mío, tú me has puesto a mí tu siervo por rey en lugar de David mi padre; y yo soy joven, y no sé cómo entrar ni salir, Y tu siervo está en medio de tu pueblo al cual tú escogiste; un pueblo grande, que no se puede contar ni numerar por su multitud. Da, pues, a tu siervo corazón entendido para juzgar a tu pueblo, y para discernir entre lo bueno y lo malo; porque ¿quién podrá gobernar este tu pueblo tan grande?” (1 Reyes 3:7-9).

En ninguna parte de la Escritura está la terminología de “siervo” (*‘ebed*) tan concentrada en una extensa sección de la Escritura como en Isaías 41-66 (un total de 31 referencias a la palabra clave). El Siervo Sufriente individual en Isaías 42-53 es el Israelita Representativo, el Mesías prometido. El contexto y el contenido de los cuatro Cantos individuales al Siervo (42:1-9; 49:9-

13; 50:4-11; y 52:13-53:12) muestran claramente al Siervo que será el Mesías venidero.²⁵⁵ Los testigos del NT consideran estos Cantos individuales como cumplidos en Jesús (Mateo 8:17; 12:18-21; Marcos 10:45; Lucas 2:32; 4:16-30; 22:37). El Mesías es el Líder Siervo *por excelencia*. Sorprendentemente, el NT reconoce también que la vida del Siervo mesiánico provee un modelo de liderazgo por medio del servicio para los líderes cristianos (ver citas en Hechos 13:47; 26:18; Romanos 15:21; 2 Corintios 6:2; Gálatas 2:2; Filipenses 2:16).²⁵⁶ Profundos principios para los dirigentes de hoy emergen de la concentración sin paralelo de pasajes de la Escritura con el lenguaje de siervo en los Cantos sobre el Siervo en Isaías.²⁵⁷ Para mí fue asombroso encontrar cómo las actitudes, los atributos y las acciones del Siervo Mesiánico ejemplifican consistentemente la jerarquía invertida, de abajo para arriba, establecida en el Edén, y va en contra de la jerarquía de arriba para abajo, de “una cadena de mando”, tan a menudo considerada hoy como igual a la autoridad bíblica.

C. Ejemplos de mujeres del AT en ministerio público

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

²⁵⁵ For evidence supporting the Messianic interpretation of these Servant Songs, see esp. C. Kaiser, “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord,’” in *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, ed. Walter Darrell L. Bock and Mitch Glaser (Grand Rapids: Kregel, 2012), 87–107; J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 289–458; and Edward J. Young, *The Book of Isaiah, 3 vols.; New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 3:108–359.

²⁵⁶ For analysis of the NT use of the Servant Songs, see esp. Walter Darrell Bock and Mitch Glaser, eds. *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology* (Grand Rapids: Kregel, 2012), chaps. 4–6.

²⁵⁷ See Davidson, “Leadership Language,” 13-16, for summary of these insights.

Sin embargo, estudios recientes han comenzado a reconocer el alto perfil y valor de María en la Escritura.²⁵⁸ En el libro de Éxodo la figura de María es utilizada por el narrador para agrupar los eventos del Éxodo: ¡Ella aparece a la orilla del Nilo cuando comienza el relato del Éxodo, y ella reaparece al fin de la historia, sobre la orilla del Mar Rojo (Éxodo 2:1-10; 15:20-21)! De este modo, “la historia de la salvación de Israel, librado del cautiverio egipcio, comienza y termina con María. . . ¡La historia de María encierra la salvación del Señor! La salvación de Israel de Egipto comienza cuando María salva a Moisés y termina cuando María canta su canto”.²⁵⁹

María es presentada como una profetisa (Éxodo 15:20), solo la segunda persona en el Pentateuco designada así en su forma canónica. En el cruce del Mar Rojo uno encuentra a María en un doble rol como profetisa y música al lado de sus dos hermanos. El “Canto de Moisés” y el “Canto de María” están yuxtapuestos en Éxodo 15, el Canto de Moisés comenzando con una primera persona imperativa, “Cantaré yo a Jehová” (v. 1), y el Canto de María comenzando con una segunda persona del plural, en forma imperativa, “Cantad a Jehová” (v. 21). Esta yuxtaposición y uso específico de formas verbales implica que “el canto de Moisés se proponía ser una respuesta a la invocación del Canto de María”.²⁶⁰ Además, dicha yuxtaposición de cantos indica que “la profetisa María está incluida junto con sus compañeros músicos, implicando el concepto de compañerismo en el marco del coro de ambos géneros y de todas las condiciones sociales”.²⁶¹ Lo que es más, la interpretación antifonal del “Canto de María” (Éxodo 15:20-21)

²⁵⁸ See, e.g., Rita J. Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam* (SBLDS 84; Atlanta: Scholars Press, 1987); Phyllis Silverman Kramer, “Miriam,” in *Exodus–Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; FCBSS 5; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, repr. 2001), 104–133; and Phyllis Triple, “Bringing Miriam Out of the Shadows,” *Bible Review*, 5 (February 1989): 14–25, 34.

²⁵⁹ Robert Van Kooten, “The Song of Miriam,” *Kerux* 16, no. 3 (2001): 38.

²⁶⁰ Hyun Chul Paul Kim, “Gender Complementarity in the Hebrew Bible,” in *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective* (ed. Wonil Kim et al.; vol. 1 of *Theological and Hermeneutical Studies; Studies in Antiquity and Christianity*; Harrisburg, Penn.: Trinity Press Internat., 2000), 273.

²⁶¹ *Ibid.* Kim continues: “Likewise, in the correlation between cohortative and imperative verb forms the reader finds an authorial sketch of the interaction between the two parts of the choir, as if sopranos and altos sing the invitation hymn while tenors and basses echo with the responsive arias, and vice versa. In the corresponding interaction there is a concept of unity and mutuality between Moses and Miriam, between the men and women of Israel. . . . In that unity, though Moses assumes a more prominent role, the two songs imply the concept of complementarity of Moses and Miriam, not only brother and sister, but also coleaders and copartners” (*ibid.*, 274, 276). It should be noted that by “complementarity” Kim “implies an idea of the relationship of two distinct parties who share mutual needs, interdependence, and respect. This term is to be distinguished from the connotation of a hierarchical relationship of two parties where one is subordinate to the other. Rather, it is used to include the ideas of mutuality, balance, and equality, while maintaining the uniqueness and distinctiveness of each party rather than homogeneity” (*ibid.*, 268). I heartily concur with this definition of complementarity, in contrast to how it is frequently used in evangelical circles to denote hierarchical roles between women and men.

conducida por esta inspirada música es reservada por el narrador para constituir el gran clímax de toda la historia del Éxodo (Éxodo 1-14).²⁶² O dicho en forma diferente, “el énfasis sutil sobre la importancia de los roles de las mujeres en el destino de Moisés..., y por medio de ello de todo el pueblo de Israel, culmina en el dúo de Moisés y María, donde se invita al lector a recordar y a reconocer los roles audaces de las mujeres, particularmente de María”.²⁶³ La actuación estética de María como cantante-danzante-percusionista tiene implicaciones significativas para su prominencia, prestigio y poder en Israel.²⁶⁴

La mayor parte de los pasajes en el Pentateuco que mencionan a María por nombre la representan como una líder.²⁶⁵ Además, Dios mismo insiste a través de Miqueas (6:4) que ella, junto con sus hermanos, fue divinamente comisionada como una dirigente de Israel: “Yo te hice subir de la tierra de Egipto y de la casa de servidumbre te redimí; y envié delante de ti a Moisés, a Aarón y a María”.

Por otra parte, el registro bíblico de la muerte de María (Números 20:1) realza su prominencia en la estimación del narrador: la mayoría de otras figuras notables en la comunidad del desierto desaparecen sin mención. Ciertamente no es accidental que su muerte y la muerte de sus dos hermanos coinciden con las últimas tres paradas en la peregrinación por el desierto.

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

²⁶² For examinations of Miriam’s Song, see, e.g., Bernhard W. Anderson, “The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered,” in *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (ed. Elaine R. Follis; *Journal for the Study of the Old Testament*, Sup 40; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 285–302; J. Gerald Janzen, “Song of Moses, Song of Miriam: Who is Seconding Whom?” *Catholic Biblical Quarterly*, 54, no. 2 (April 1992): 211–220; Gail R. O’Day, “Singing Woman’s Song: A Hermeneutic of Liberation,” *Currents in Theology and Mission*, 12, no. 4 (August 1985): 203–204; and Van Kooten, “The Song of Miriam,” 35–41. The arguments of some of these authors that Miriam’s Song is primary, and Moses’ Song is secondary are based upon source-critical assumptions that are outside the pale of my final-form approach toward the text, but nonetheless these articles rightly maintain the significant position of the Song at the climax of the exodus story.

²⁶³ Kim, “Gender Complementarity,” 274.

²⁶⁴ See Meyers, “Miriam the Musician,” 207–30, for examination of the biblical and extra-biblical evidence. 86.

²⁶⁵ Exod 15:20, 21; Num 12:1, 4, 5, 10, 10, 15, 15; Num 20:1; 26:59; Deut 24:9.

Débora. Débora está colocada en el escenario central para revelar el valor de las mujeres por el narrador (y el divino Autor) en el libro de Jueces.²⁶⁶ No puede recalcarse demasiado el hecho de que el único juez descrito con algún detalle sin que se mencionen serias fallas de carácter (o poniendo de relieve cómo la vida de ellos se agrió) ¡fue una mujer!²⁶⁷ Y “el único juez que combina todas las formas de liderazgo posibles —religiosa, militar, jurídica y poética— ¡es una mujer!”²⁶⁸ Esa mujer, Débora, se la presenta como la “mujer/esposa de Lapidot” (heb. *’eshet lappidot*), la cual, en vez de referirse al nombre de su esposo, debería tal vez traducirse como “mujer de las antorchas/el relámpago” o “mujer animosa”.²⁶⁹ ¡Los comentaristas masculinos del pasado a menudo han tenido problemas con Débora! Algunos se han negado a reconocerla como una verdadera jueza, sugiriendo que Barak fue el verdadero juez; otros se concentran en la batalla como el verdadero tema de la narrativa e ignoran el liderazgo de Débora como una mujer; otros todavía arguyen de que ella es solo una excepción, elegida por Dios como juez ¡porque no pudo encontrar a un hombre idóneo disponible!²⁷⁰ Algunos intérpretes feministas

²⁶⁶ See esp., Charme E. Roberts, “Deborah—Judge, Prophetess, Military Leader, and Mother in Israel,” in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, MO: College Press, 1995), 2:69–86.

²⁶⁷ Roberts (“Deborah,” 76) rightly observes: “Among the major judges, she escapes unscathed as a spiritual leader.” See also Daniel I. Block, “Why Deborah’s Different,” *Biblical Research*, 17, no. 3 (June 2001): 40, who makes this same point: “Not only was she the sole woman in this man’s world, with exception of Othniel she was also the only ‘judge’ with a stainless personal reputation.”

²⁶⁸ Mieke Bal, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 209.

²⁶⁹ Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 46, points out that this “is a strange-sounding name for a man and, moreover, does not have the standard patronymic ‘son of.’” The Hebrew word *lappid* literally means “torch” or “lightning” and here (Judg 4:4) in the feminine plural may be a description of the character quality of the woman, much like the phrase *’eshet khayil* “woman of strength/valor” in Prov 31:10. This is the view of a number of scholars. See, e.g., Bal, *Death and Dissymmetry*, 208–209; Dana Nolan Fewell and David M. Gunn, “Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4–5,” *Journal of the American Academy of Religion*, 63, no. 3 (Fall 1990): 391; and the NEB note “fiery woman.” Weighty evidence for preferring this interpretation (instead of taking this as the name of her husband) is set forth by Klaas Spronk, “Deborah, a Prophetess: The Meaning and Background of Judges 4:4–5,” in *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist* (ed. Johannes C. DeMoor; *Oudtestamentische Studien*, 45; Leiden: E. J. Brill, 2001), 239–240. While I favor the interpretation that the term *lappidot* is used symbolically/metaphorically (to refer to Deborah’s character as a “woman of spirit”), I do not rule out the possibility that this word constitutes the name of her husband. But if married, Deborah does not receive her status in the narrative by virtue of her husband; he is heard of no more in the story; and furthermore, this passage then reveals that it was perfectly appropriate for the woman Deborah to perform her leadership role as a wife without violating any “headship” principle of her husband.

²⁷⁰ For a survey of modern commentaries that downplay the role of Deborah in the narrative, see, e.g., Rachel C. Rasmussen, “Deborah the Woman Warrior,” in *Anti-Covenant: Counter-Reading Women’s Lives in the Hebrew Bible* (ed. Mieke Bal; Sheffield: Almond Press, 1989), 79–83; Jo Ann Hackett, “In the Days of Jael: Reclaiming the History of Women in Ancient Israel,” in *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality* (ed. Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan, and Margaret R. Miles; Boston: Beacon Press, 1985), 27–28; and Gale A. Yee, “By the Hand of a Woman: The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4,” *Semeia* 61 (1993): 110,

de la narración de Débora tampoco dieron en el blanco, a menudo viendo esto como un texto para otorgar poder a las mujeres y trastornar la opresión patriarcal.²⁷¹ La mayoría de los eruditos críticos ven la narrativa de Jueces 4 como en contradicción con el antiguo poema de Jueces 5, y sitúan diferentes fuentes para la redacción separadas por un largo intervalo de tiempo.²⁷² Algunos escritores conservadores (incluyendo adventistas) que piensan que la Biblia prohíbe a las mujeres ocupar posiciones de liderazgo que involucran a hombres hacen un esfuerzo para mostrar que Débora se sometía al juicio de los hombres: ella no era “una mujer irritante o agresiva” sino más bien “le dio al hombre [Barak] la oportunidad de tener el honor de dirigir la nación a la victoria, todo por él mismo, pero no tuvo temor ni vaciló en ayudarlo en el papel de liderazgo cuando se le pidió hacerlo...”²⁷³

En contraste con todas estas interpretaciones incorrectas, encuentro el texto directo, con la poesía realzando y ampliando la narrativa. Tanto en la narración como en la poesía, se presenta a Débora inequívocamente como una de las mujeres líderes más poderosas en la Biblia. Ella es reconocida como la líder política de la nación, “uno de los principales funcionarios ejecutivos de Israel”.²⁷⁴ Es la dirigente militar en un pie de igualdad con el general masculino Barak.²⁷⁵ En efecto, “la trama de Jueces 4 indica la conceptualidad del status predominante de Débora y el rol superior en comparación con Barak... Débora es la iniciadora y Barak el renuente seguidor. Débora es la estratega y Barak el ejecutor. Contra este trasfondo la historia se desarrolla con la

117–121. Cf. Herbert Wolf, “Judges,” in *The Expositor’s Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 3:404: “her prominence implies a lack of qualified and willing men.”

²⁷¹ Others suggest a scenario arising out of a socially dysfunctional society with Deborah a liminal figure (neither male nor female as customarily defined) on the margins of society (Yee, “By the Hand of a Woman,” 99–126); still others deplore a story attempting to justify violence (Fewell and Gunn, “Controlling Perspectives,” 389–410). For a convenient survey of these and other major feminist views, see esp. Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 115–119.

²⁷² For summary of these redaction-critical reconstructions, see esp. Stephen W. Hanselman, “Narrative Theory, Ideology, and Transformation in Judges 4,” in *Anti-Covenant: Counter-Reading Women’s Lives in the Hebrew Bible* (ed. Mieke Bal; Sheffield: Almond Press, 1989), 104–105.

²⁷³ Julia Staton, *What the Bible Says About Women* (Joplin, Mo.: College Press, 1980), 264. See also Sara Buswell, *The Challenge of Old Testament Women: 1* (Grand Rapids: Baker, 1987), 120.

²⁷⁴ Hackett, “In the Days of Jael,” 22.

²⁷⁵ Although, as Gane rightly observes, she was not a military general, for a very practical reason: “Generals were combat soldiers who led their armies into battles. Physical size and upper body strength, the main natural advantages possessed by males, were essential for effectiveness in ancient combat. Therefore, women were not used as soldiers and, consequently, they could not be military commanders” (*God’s Faulty Heroes*, 50). Frymer-Kensky points out that “Like Moses, Deborah is not a battle commander. Her role is to inspire, predict, and celebrate in song. Her weapon is the word, and her very name is an anagram of ‘she spoke’ (dibberah)” (*Reading the Women of the Bible*, 49).

sutil implicación de que el verdadero honor heroico va a las mujeres, Débora y Jael, en lugar de los hombres, Barak y Sísara”.²⁷⁶

En la narrativa de Jueces 4 y el canto que sigue en Jueces 5, “el lector encuentra un concepto inusual e imprevisto del status de las mujeres, uno que sobrepasa irónicamente al de los hombres”.²⁷⁷ Al mismo tiempo, hay una evidencia compositiva en la narrativa y en el poema adjunto del “trabajo en equipo y la mutualidad” entre Débora y Barak: “Ambos líderes revelan su disposición a ser abiertos y a cooperar entre sí. Juntos construyen un equipo con mutuo respeto, comunicación y corrección. La única peculiaridad es que a pesar de la relación recíproca, Barak sigue siendo un seguidor”.²⁷⁸ De este modo los textos finalmente implican “el concepto de equilibrio hacia la igualdad por medio del viraje radical del paradigma y de la inversión del rol entre Débora y Barak por una parte, y a través del esfuerzo compositivo para mencionar los dos nombres jun-tos, por la otra”.²⁷⁹

Débora es una jueza de la misma estatura que todos los otros jueces en el libro de Jueces, alguien a quien los hombres como también las mujeres se dirigían en busca de consejo legal y de instrucción divina.²⁸⁰ Es una profetisa que provee liderazgo espiritual en Israel. Contrariamente a una aseveración moderna corriente, el rol de profeta(isa) en la Escritura implica el liderazgo de los hombres tan ciertamente como el rol de un maestro. Algunos tratan de hacer una distinción entre el profeta —que es solo un mensajero de Dios, y tiene una autoridad inusual solo porque es

²⁷⁶ Kim, “Gender Complementarity,” 277. Kim (ibid.) also shows evidence for this conclusion in the narrative’s contrast between the courage of Deborah and the cowardice of Barak. For recognition and elaboration of this same emphasis upon woman’s leadership in these chapters, cf. Robert Alter, *The World of Biblical Literature* (New York: Basic Books, 1992), 40–43; and Mark A. Vincent, “The Song of Deborah: A Structural and Literary Consideration,” *Journal for the Study of the Old Testament*, 91 (2000): 64–65.

²⁷⁷ Kim, “Gender Complementarity,” 277.

²⁷⁸ Ibid., 277–278. See ibid., 278–280 for discussion of the compositional balance of the two names. As another evidence of this compositional complementarity, note the phrase “woman of lightning” used of Deborah (Judg 4:4), paralleled with Barak, whose name means “lightning” (see the discussion of this above).

²⁷⁹ Kim, “Gender Complementarity,” 280.

²⁸⁰ Contra e.g., Wayne Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004), 135, who mistakenly seeks to make a distinction between the use of the word “judge” with regard to Deborah and its usage with the other (male) judges. Deborah, Grudem claims (ibid.), never “ruled over God’s people or taught them publicly or led them militarily.” But such attempt to circumscribe Deborah’s “judging” to the private sphere with no public leadership over men simply does not square with the full context of the narrative and subsequent poem. Furthermore, the very claim that a woman’s “settling of private disputes” is not exercising leadership over a man, but 87 public teaching constitutes such (inappropriate) leadership, is in my understanding a false distinction, resulting in endless casuistic lists of appropriate and inappropriate activities for women today, reminiscent of the Pharisaical hair-splitting lists of appropriate and inappropriate Sabbath observance in Jesus’ day (see ibid., 84–101).

un profeta, sin autoridad de liderazgo en sí para hacer más que entregar el mensaje profético— y el maestro, que tiene un cargo de autoridad de liderazgo para explicar o aplicar el mensaje.²⁸¹ Pero el testimonio profético a lo largo de toda la Escritura, inclusive la narración de Débora, desmiente esta falsa distinción, y muestra con claridad que el profeta tiene más liderazgo autoritativo—inclusive la autoridad para explicar y aplicar el mensaje divino— que el maestro.²⁸²

Una activista del siglo XIX en favor del sufragio de la mujer proveyó una analogía breve y apropiada del status de Débora cuando señaló que Débora “parece haber sido muy parecida al Presidente de los Estados Unidos con las funciones adicionales del oficio judicial y religioso de la nación. De ahí que esta mujer era Presidenta, Juez Suprema y Reverendísima en la teocrática República de Israel.”²⁸³

No hay indicación en el texto de Jueces que dicho liderazgo femenino sobre los hombres como también sobre las mujeres en la comunidad del pacto se consideraba como opuesto a la voluntad divina para las mujeres. “Débora se desempeña normalmente en esta capacidad autoritativa y en toda su complejidad”.²⁸⁴ Hay evidencia intertextual de que Débora como “jueza” era en realidad un “anciano” de Israel.²⁸⁵ Ella se llama a sí misma una “madre en Israel” (Jueces 5:7), lo que parece equivalente a la imagen del “padre” usada como un “título de liderazgo” en Israel (1 Samuel 10:12; 2 Reyes 2:12).²⁸⁶ Su rol de “madre” no equivale “a las cualidades, suaves, amables, de crianza y educación que a menudo se asocian con la maternidad. Abruptamente, se nos impulsa a asociar a la madre con el comandante militar”.²⁸⁷

Esta yuxtaposición de “mujer de valor” con “madre en Israel” es la misma que aparece en Proverbios 31 con la descripción de la *‘eshet kayil* “mujer de fuerza/valor”, utilizando el término

²⁸¹ E.g., Grudem (ibid.), 137.

²⁸² Ibid. Grudem fails to satisfactorily answer his own question: “Why then could women prophesy but not teach the people? We may not be able to understand all the reasons, but it is clear that the two roles were distinct, and that God allowed women to be prophets but not teachers” (ibid.). Such clear distinction of roles is not found in Scripture!

²⁸³ W. Kennedy Brown, *Gunethics or the Ethical Status of Woman* (New York: Funk and Wagnalls, 1887), 36, cited in Yee, “By the Hand of a Woman,” 119.

²⁸⁴ Yee, “By the Hand of a Woman,” 110.

²⁸⁵ Deuteronomy 1, which melds together Exodus 18 (the appointment of judges) with Num 11 (the appointment of the 70 elders) seems to imply that the two chapters are referring to the same office.

²⁸⁶ Hackett, “In the Days of Jael,” 28.

²⁸⁷ Fewell and Gunn, “Controlling Perspectives,” 402.

khayil “fuerza, poder” que generalmente ocurre en la descripción de los guerreros militares.²⁸⁸ En el ámbito público Débora actúa con relativa independencia de su esposo (si es que tuvo uno), su hijo, o cualquier otro pariente varón. El canto de Débora “celebra a las mujeres que no esperan [que les sobrevenga] la violencia sexual, la captura o la muerte, que no esperan que actúen sobre ellas, sino que actúan por sí mismas”. Al mismo tiempo Débora “no está contra el patriarcado”.²⁸⁹ Este relato no es acerca del “poder *femenino* contra la opresión patriarcal”²⁹⁰ como tantos han sugerido. El patriarcado, de acuerdo con el ideal bíblico, *no* oprime a las mujeres: mientras provee la protección de la esposa en la esfera del hogar a través de su esposo, no prohíbe a las mujeres el asumir posiciones que implican liderazgo sobre los hombres en el ámbito público. Tales ejemplos de liderazgo femenino en la comunidad no son numerosos en el AT, puesto que el consejo, la inspiración y el liderazgo de las mujeres se concentraban en la crianza de sus hijos en los tiempos bíblicos. No obstante, los roles de liderazgo de mujeres como Débora en la comunidad del pacto, claramente aceptados por la sociedad y con la bendición de Dios, revelan que los tales no están opuestos al patriarcado bíblico ni a la voluntad divina.

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

Exclusión de mujeres líderes con el surgimiento de la monarquía bajo Salomón. Carol Meyers ha presentado evidencias que sugieren que durante el surgimiento de la monarquía entró allí tanto un abuso sistemático del patriarcado como la explotación de las mujeres.²⁹¹ Dios había

²⁸⁸ See the many occurrences of this usage as “valiant warrior” in the book of Judges alone: Judg 3:29; 6:12; 11:1; 18:2; 20:44, 46.

²⁸⁹ Fewell and Gunn, “Controlling Perspectives, 403, 307.

²⁹⁰ Hanselman, “Judges 4,” 105 (italics his).

²⁹¹ Meyers, *Discovering Eve*, 189–196. Cf. LaCocque, *The Feminine Unconventional*, 4.

advertido de las espantosas consecuencias que caerían sobre la nación si Israel insistía en tener un rey (1 Samuel 8). El rey y su corte —y no el sistema patriarcal— se volverían absolutos en su control sobre las vidas de la población (vers. 11-18). La predicción de Dios se volvió cierta. Con su “mecanismo centralizado para la redistribución de los recursos y para el establecimiento de una fuerte presencia militar” vino un alto precio: significó una “estructura jerárquica” con “una completa ruptura de los principios sociales y políticos sobre los cuales se basaba la sociedad tribal”.²⁹² Esto significó que “el sitio de poder se trasladó de la familia, con su paridad de género, a un mundo público de control del hombre”.²⁹³

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

El viraje sociológico radical que puede observarse con el surgimiento de la monarquía de Israel es puesto de relieve por una referencia intertextual que parece confirmar además nuestra sugerencia hecha anteriormente respecto a la interpretación de la palabra *mashal* (“gobernar”) en Génesis 3:16. Allí yo propuse que era la intención de Dios para la relación *mashal* que fuese confinada al marco de la familia, con el esposo ejerciendo el liderazgo de siervo como necesario para preservar la unidad y la armonía del hogar, y que no hay justificativo en el texto para que el

²⁹² A. D. H. Mayes, *Judges (Old Testament Guides 8)*; Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press, 1985), 90

²⁹³ Meyers, *Discovering Eve*, 190. Cf. Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, xvii–xviii: “When there is no centralized power, when political action takes place in the household or village, then women can rise to public prominence. . . . When a strong government is established, a pyramid of power extends from the top down through the various hierarchies and bureaucracies. At such a time, women in Israel were frozen out of the positions of power and relegated to the private domain.”

rol de *mashal* del esposo con respecto a su esposa sea extendido a los hombres en general en la esfera pública. Encuentro significativo que durante el tiempo de los Jueces el pueblo pidió que Gedeón *mashal* (“señorease”) sobre ellos, y Gedeón se negó, declarando enfáticamente: “No seré señor [*māšal*] sobre vosotros, ni mi hijo os señoreará [*mashal*]: Jehová señoreará [*mashal*] sobre vosotros” (Jueces 8:23). Aún más significativo, la primera vez que la Escritura utiliza el término *mashal* para describir a alguien en Israel que gobierna en la esfera pública sucede con el surgimiento de la monarquía, en conexión con el reinado de Salomón: “Y Salomón señoreaba [*mashal*] sobre todos los reinos desde el Eufrates hasta la tierra de los filisteos y el límite con Egipto” (1 Reyes 4:21).²⁹⁴ No parece ser mera coincidencia que la primera extensión del rol de *mashal* desde el esposo en la familia a la arena pública de la comunidad del pacto se encuentre con el surgimiento de la monarquía y el viraje político de Salomón desde el patriarcado al control del estado. Este nexo intertextual con Génesis 3:16 parece indicar que aunque Dios condescendió para trabajar con la institución de la monarquía, al mismo tiempo dicha extensión del rol de *mashal* a la arena pública no fue su voluntad para Israel. En esa extensión del rol de *mashal* a los hombres en la más amplia comunidad del pacto, las mujeres inevitablemente sufrieron.

A pesar del abuso sistemático del patriarcado y de la explotación de las mujeres resultante del establecimiento de la monarquía, las mujeres como una clase nunca fueron consideradas inferiores en la Biblia hebrea, aun durante el tiempo de la monarquía y después de ello. Los escritores del AT mantuvieron el ideal edénico y a pesar de la degradación moral de la sociedad los narradores bíblicos continuaron describiendo la dignidad y el valor del sexo femenino, tanto por los indicios narrativos en los textos como por el empleo de fuertes imágenes femeninas. A pesar del marco monárquico en el cual dominaban los hombres, no obstante las mujeres todavía aparecen ocasionalmente en roles de liderazgo —especialmente en la capacidad de profetisas y de mujeres de sabiduría—, implicando un continuo e “intrínseco reconocimiento del valor y aun de la autoridad de la mujer”.²⁹⁵

Mujeres sabias. Mujeres de sabiduría registradas por el narrador bíblico durante el primer período de la monarquía incluyen muestras desde diversas partes del país y aun más allá. El

²⁹⁴ The term *mashal* is also used by David in his inspired “last words,” reporting what God instructed him, that “He who rules [*mashal*] over men must be just, ruling [*mashal*] in the fear of God” (2 Sam 23:3). But this term *mashal* is not employed by the narrator to describe the reigns of either Saul or David.

²⁹⁵ Meyers, *Discovering Eve*, 196.

narrador se refiere específicamente a la mujer de Tecoa en el sur (2 Samuel 14:2-20, Versiones de Ediciones Sigal), como una “mujer sabia” (*ishah kakmah*),²⁹⁶ y en su discurso ante David despliega una comprensión perspicaz de la naturaleza de la justicia y la misericordia y un dominio de exquisitas técnicas literarias.²⁹⁷ Note también que ella habla con autoridad, ¡y los hombres escuchan!²⁹⁸ La mujer sabia de Abel en el extremo norte de Israel (2 Samuel 20:14-22) habla igualmente con una voz autorizada, utilizando un discurso poético (proverbios), ¡y los hombres escuchan y obedecen!²⁹⁹ Sus atributos incluyen “sagacidad, fidelidad, una presencia dominante y una influencia que es reconocida prestamente por sus pares”.³⁰⁰ Note que esta mujer sabia se llama una “madre en Israel”, quizás imitando su rol de libertadora en esta ocasión con el de Débora, que usó el mismo título. La Reina de Sabá, que visita a Salomón desde el sur de Arabia (1 Reyes 10:1-13; ver 2 Crónicas 9:1), es una “mujer vívida de presencia espectacular” que “viaja libremente e interactúa con Salomón como un igual”,³⁰¹ ha sido descrita como una “Mujer de Sabiduría, haciendo el papel en una forma narrativa”.³⁰²

²⁹⁶ Several feminist interpreters of this story question whether this woman was really wise, or only shrewd, since she is seen to play into the hands of patriarchy (see Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 153–155, for summary of views), but such a question ignores the perspective of the final form of the text, and the direct statement of the narrator. It is true that, according to the narrator and the woman’s own testimony, Joab “put the words in her mouth” (2 Sam 14:3; cf. v. 19), but this does not detract from the wisdom of the woman and her ability to communicate the message to David.

²⁹⁷ See discussion of the profound understanding of the nature of justice and mercy displayed in her speech (esp. v. 9) by Roy Gane, *Altar Call* (Berrien Springs, Mich.: Diadem, 1999), 232–237. For extended treatment of the proverb/parable (*mashal*) given by the wise woman Tekoa to David, with its many intertextual allusions esp. to the book of Genesis, see Larry L. Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative* (*Journal for the Study of the Old Testament*, Supp. 255; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), although I do not subscribe to his post-modern emphasis on multiple readings.

²⁹⁸ See Claudia V. Camp, “The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?” *Catholic Biblical Quarterly*. 43 (1981): 17–20, for the elaboration of this point. See also Brenner, *The Israelite Woman*, 34–35; and Patricia K. Willey, “The Importunate Woman of Tekoa and How She Got Her Way,” in *Reading Between Texts: Intertextuality and the Bible* (ed. Dana Nolan Fewell; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1992), 115–131.

²⁹⁹ See discussion in Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 156; Camp, “The Wise Women of 2 Samuel,” 14–29; and Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 58–61.

³⁰⁰ Camp (“Wise Women of 2 Samuel,” 26) draws implications for the relative status of women with men: “In the early years of Israel, with its egalitarian principles and desperate need for able minds as well as bodies, such qualities might have placed women not uncommonly in positions of authority in the village-tribal setting.”

³⁰¹ Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 163–164. On the background of the Queen of Sheba, see Harold M. Parker Jr., “Solomon and the Queen of Sheba,” *The Iliff Review* 24 (1967): 17–23.

³⁰² Claudia V. Camp, “1 and 2 Kings,” *The Woman’s Bible Commentary* (ed. Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe; London: SPCK Press, 1992), 102 (a fitting title, although I disagree with her denial of the historical basis of the narrative and with her suggestion that there is an “erotic subtext”).

Durante el período de la monarquía la mujer “importante”³⁰³ de Sunem (2 Reyes 4:8-37; 8:1-6) es presentada como una mujer de riqueza y de confianza propia.³⁰⁴ Claudia Camp acude a superlativos en su caracterización de la sunamita: “La descripción de esta mujer anónima es una de las más notables en la Biblia. Independiente y maternal, poderosa y piadosa, ella trae a la mente una cantidad de otros personajes femeninos, sin embargo, los sobrepasa a todos ellos”.³⁰⁵ Camp destaca las habilidades verbales y la competencia de esta mujer, y su iniciativa y confianza propia (en contraste con su esposo), “una autosuficiencia y una autoridad independiente de la maternidad”.³⁰⁶ Varios estudios arguyen que en la perspectiva del narrador, esta gran mujer en algunos aspectos aun eclipsa al profeta Eliseo con quien ella interactúa.³⁰⁷

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

³⁰³ The narrator uses the term *gedolah* “great, notable, wealthy” (2 Kgs 4:8). See also discussion in Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 173–174.

³⁰⁴ Frymer-Kensky (*Reading the Women of the Bible*, 64–73) pieces together the biblical clues that lead her to a plausible conclusion that this woman, like the daughters of Zelophehad, probably inherited land and lived among her own kin: “owning her own land, she is not dependent upon men for her livelihood” (72). Thus (ibid.) “The Shunammite may be an example of how women act when the economic constraints of patriarchy are removed.”

³⁰⁵ Camp, “1 and 2 Kings,” 106.

³⁰⁶ Ibid., 106–108 (citation 107).

³⁰⁷ See esp. Burke O. Long, “The Shunammite Woman: In the Shadow of the Prophet?” *Bible Review* 7 (1991): 12–19, 42; Mark Roncace, “Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 4:8–37 and 8:1–6 Read in Conjunction,” *Journal for the Study of the Old Testament*, 91 (2000): 109–127 (and further bibliography listed on 109–110, n. 2); Mary E. Shields, “Subverting a Man of God, Elevating a Woman: Role and Power Reversals in 2 Kings 4,” *Journal for the Study of the Old Testament*, 58 (1993): 59–69; Jopie Siebert-Hommes, “The Widow of Zarephath and the Great Woman of Shunem: A Comparative Analysis of Two Stories,” in *Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; FCB 2/7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 98–114; and Uriel Simon, *Reading Prophetic Narratives* (trans. Lenn J. Schramm; Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1997), 227–262.

punto de vista del temprano judaísmo, que tenía a Hulda en tan alta estima que a las puertas en la entrada sur del Templo se les puso el nombre de ella.³⁰⁸

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

*Ninguna de las burocracias de Israel —el palacio, el ejército, las cortes legales, aun los “Sages”— tenía ningún lugar para las mujeres. Una vez que el estado fue consolidado, las mujeres no tuvieron ningún rol en la pirámide del poder; no eran líderes fuera de la esfera doméstica. Todavía podían ser sabias, pero ya no eran Mujeres Sabias. Desde el punto de vista del poder político, los días anteriores al estado eran los buenos tiempos pasados de las mujeres. Una vez que el estado se estableció, pudieron ejercer considerable poder familiar como esposas y madres, pero solo las reinas tenían un impacto sobre el destino de la nación.*³⁰⁹

Ester. La historia de Ester indica la estima de valor humano que Dios coloca sobre la mujer, y las cualidades de liderazgo demostradas por una mujer.³¹⁰ En la providencia de Dios (aunque el

³⁰⁸ For further discussion of Huldah, see Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 174–175; Phipps, *Assertive Biblical Women*, 83–92; and Arlene Swidler, “In Search of Huldah,” *The Bible Today*, 98 (1978): 1780–1785.

³⁰⁹ Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 63.

³¹⁰ For studies dealing with the characterization of Esther (and Vashti), see esp. Mieke Bal, “Lots of Writing,” *Semeia* 54 (1991): 77–102; Timothy K. Beal, *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther* (London: Routledge, 1997); Berquist, *Reclaiming Her Story*, 154–166; Michael Beckett, *Gospel in Esther* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 2002); Adele Berlin, *Esther: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation (The JPS Bible Commentary)* (Philadelphia, Pa.: Jewish Publication Society, 2001), liv–lix; idem, “Reclaiming Esther: From Sex Object to Sage,” *Jewish Bible Quarterly*, 26, no. 1 (January–March 1998): 3–10; Klara Butting, “Esther: A New Interpretation of the Joseph Story in the Fight against Anti-Semitism and Sexism,” in *Ruth and Esther* (ed. Athalya Brenner; FCB, 2/3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 239–248; Claudia V. Camp, “The Three Faces of Esther: Traditional Woman, Royal Diplomat, Authenticator of Tradition,” *Academy: Journal of Lutherans in Professions* 38 (1982): 20–25; Linda Day, *Three Faces of a Queen: Characterization in the Books of Esther (Journal for the Study of the Old Testament Sup 186)* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); John F. Craghan, “Esther: A Fully Liberated Woman,” *The Bible Today*, 24:1 (January 1986): 6–11; Michael V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1991); Lee W. Humphreys, “A Life-style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel,” *Journal of Biblical Literature*, 93 (1973): 211–223; LaCocque, *The Feminine Unconventional*, 49–83; Larry Lichtenwalter, *Behind the Seen: God’s Hand in Esther’s Life . . . and Yours* (Hagerstown, Md.: R & H, 2001);; Susan Niditch, “Short Stories: The Book of Esther and the Theme of

nombre de Dios nunca aparece en el libro) Ester fue ciertamente llamada “al reino... para esta hora” (Ester 4:14) para ser una salvadora de los judíos frente al decreto de muerte de Amán bajo el rey Jerjes o Asuero. Aunque Ester era de valor a los ojos del rey debido a su encanto físico, sin embargo, de acuerdo con la historia, el valor máximo de su personalidad residía en su belleza interior —las cualidades de carácter: lealtad, valor y obediencia a Dios. El carácter de Ester es un modelo para la vida en una crisis severa. Michael Fox resume el diseño que hace el autor de la heroína Ester:

Él respeta a Ester como una mujer de valor e inteligencia que no abandona su dignidad cuando enfrenta a un enemigo y lucha con la influencia de la voluntad errática de un esposo despótico. Por otra parte, el autor describe una relación exitosa de poder compartido entre un hombre y una mujer, en la cual ambos consiguen prestigio e influencia en la comunidad. En la escena fundamental en el capítulo 4, el hombre y la mujer se dan obediencia mutua. Lo que es más, el libro toma como a su héroe a una mujer cuya importancia para el pueblo judío no yace en la maternidad; solo hay un puñado de casos tales en la Biblia.³¹¹

Similarmente, Sidnie Ann White concluye que “la conducta [de Ester] a lo largo del relato ha sido una obra maestra de habilidad femenina. Del comienzo al fin, no da un paso en falso... Es un modelo para una conducta exitosa de vida en el mundo a menudo incierto de la Diáspora”.³¹²

Ester no solo posee un carácter modelo; también es una mujer de influencia y liderazgo. Comenzando como una figura dócil, “su personalidad crece en el curso del relato bíblico, cuando se desplaza de la obediencia a un comportamiento dominante. Es ella quien ordena el ayuno, desarrolla un plan y lo implementa. Finalmente ella instituye la fiesta de Purim. Ester se hizo

Women as A Civilizing Force,” in *Old Testament Interpretation Past, Present, and Future: Essays in Honor of Gene M. Tucker* (ed. James Luther Mays et al.; Nashville: Abingdon, 1995), 195–209; idem, *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 126–145; Sakenfeld, *Just Wives?* 49–67; Sidnie Ann White, “Ester: A Feminine Model for Jewish Diaspora,” in *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. Peggy L. Day; Philadelphia: Fortress, 1989), 161–177; “Ester and Judith: Contrasts in Character,” in *The Book of Esther in Modern Research* (ed. Sidnie White Crawford and Leonard J. Greenspoon; London: T & T Clark, 2003), 61–76.

³¹¹ Fox, *Esther*, 210. Fox (205–211) refutes the feminist critiques of Ester Fuchs, A. L. Laffey, and others who see in this book only a “stereotypical woman in a man’s world” in “full compliance with patriarchy.” In this section I highlight the positive valuation of the woman Ester, although I do not wish to give the impression that she is without character faults. In the next chapter, as I discuss her exogamous marriage to Ahasuerus, Ester’s compromise of biblical principles will be made clear.

³¹² White, “Ester: A Feminine Model,” 173; cf. idem “Ester and Judith,” 61–76. For a Christian perspective of Ester as an exemplar of God’s servant, see Beckett, *Gospel in Esther*, passim.

cargo de los asuntos”.³¹³ La influencia de Ester como mujer se revela también mediante un énfasis sobre su sabiduría: el narrador hace uso de intrincados enlaces intertextuales entre Ester y la narrativa de José para presentar a Ester como una heroína de sabiduría.³¹⁴ Y finalmente, de acuerdo con el epílogo del libro (9:16-32, esp. v. 32), Ester es “quien tiene la autoridad para codificar y autenticar para generaciones posteriores las prácticas celebratorias comenzadas por el pueblo judío en general”.³¹⁵

Mujeres líderes en el tiempo de Esdras-Nehemías. Tamara Eskenazi presenta evidencias importantes (del papiro Elefantino y Esdras-Nehemías) que después del exilio babilónico con la disolución de la monarquía hubo una tendencia de regreso hacia la paridad de género y con mujeres en el liderazgo de parte de los judíos postexílicos.³¹⁶ Eskenazi muestra cómo las mujeres en siglo V a.C. de la comunidad judía en Elefantina podían divorciarse de sus esposos, comprar y vender, heredar una propiedad aun cuando hubiese hijos, e incluso elevarse de la esclavitud hasta ocupar un rol como oficial del templo. Esdras-Nehemías proveen insinuaciones de una tendencia en esta dirección de paridad de género y mujeres en prominencia en la comunidad contemporánea de Jerusalén: la probable mención de una escriba mujer (Esdras 2:55; Nehemías 7:57), un clan que se apropió del nombre de familia de la madre y no el del padre (Esdras 2:61; Nehemías 7:63), cantoras como también cantores (Esdras 2:65; Nehemías 7:67), descendientes de una posible famosa princesa Selomit (Esdras 8:10; 1 Crónicas 3:19); mujeres como también hombres que repararon los muros de la ciudad (Nehemías 3:12), y Noadías, una mujer profetisa (Nehemías 6:14).

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

³¹³ Bronner, “Esther Revisited,” 194; cf. idem, “Reclaiming Esther,” 3–10. For further demonstration of Esther’s role as authoritative, liberating leader, see esp. Berlin, *Esther*, liv–lvii; Craghan, “Esther,” 6–11; Gitay, “Esther and the Queen’s Throne,” 73–93; Sakenfeld, *Just Wives?* 49–67; and Wyler, “Esther,” 111–135.

³¹⁴ For the intertextual linkages, implications, see esp. Butting, “Esther,” 239–248; Niditch, “Esther,” 26–46.

³¹⁵ Camp, “Female Voice, Written Word,” 106 (see the discussion, 105–107).

³¹⁶ Tamara C. Eskenazi, “Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era,” *Journal of the Study of the Old Testament*, 54 (1992): 25–43. Cf. Joan E. Cook, “Women in Ezra and Nehemiah,” *The Bible Today*, 37 (1999): 212–216, who also points out “egalitarian roles” (216) of the women mentioned in Ezra-Nehemiah.

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

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

No hay separación del profeta, cumpliendo un rol “sin primacía”, como opuesto a, o diferente de otras posiciones de liderazgo donde la “primacía” es evidente, como sostienen a menudo los que se oponen a la ordenación de las mujeres. Todas las ocho posiciones principales de liderazgo en el AT aprobadas por Dios se caracterizaron por un estilo de liderazgo de siervo, inverso a la postura jerárquica, y funcionaron (en el propósito original de Dios) sobre la base de los dones dados por el Espíritu. A medida que las mujeres eran llamadas y dotadas por el Espíritu para estas posiciones de liderazgo, eran reconocidas y aceptadas por la comunidad del pacto. Al mismo tiempo las provisiones reparadoras del patriarcado y las posiciones de liderazgo dominadas por el hombre, y las estructuras jerárquicas de la monarquía, impedían a las mujeres ocupar todas las posiciones para las cuales podrían haber sido calificadas, llamadas y dotadas por

el Espíritu. De manera que los registros de la historia del AT indican solo un regreso parcial e imperfecto al ideal original de Dios para las mujeres en el liderazgo.

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

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

A. Jeremías 31:22

Jeremías hace una declaración enigmática pero increíble acerca del Día del Señor escatológico: “Porque Jehová creará una cosa nueva sobre la tierra: la mujer englobará al varón” (Jeremías 31:22). La última cláusula literalmente reza: “Mujer [*neqebah*] rodea [Poel impf. de *sabab*] (fuerte) hombre/guerrero [*geber*]”. El sustantivo *neqebah* “mujer”, que es el término genérico para todas las mujeres en Génesis 1:27, es aquí “un referente inclusivo y concluyente” que “engloba poéticamente a todas las imágenes femeninas específicas del poema... y es otra que todas estas imágenes, porque es la creación de Yahweh de una nueva cosa en la tierra”.³¹⁷ Kathleen M. O’Connor resume las interpretaciones posibles y las profundas implicaciones:

*Tal vez se refiera a las futuras relaciones sexuales en las cuales las mujeres serán agentes activos en la procreación de un pueblo restaurado. Tal vez hable de una sociedad en paz de modo que las mujeres sean capaces de proteger a los guerreros. O quizás anticipe la inversión de roles de un tipo diferente. Lo que es claro es que el sorprendente nuevo rol de las mujeres simboliza un orden de relaciones cambiado en una sociedad reconstituida y gozosa.*³¹⁸

³¹⁷ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 48, 50.

³¹⁸ Kathleen M. O’Connor, “Jeremiah,” in *The Woman’s Bible Commentary*, 176. Cf. the summary of interpretations by Bauer, *Gender in the Book of Jeremiah*, 138–145.

¿Este pasaje, por sus alusiones terminológicas a la narrativa de la creación en Génesis 1 (por ej., el uso de términos claves *neqebah* “mujer”, *bara* “crear”, y *erets* “tierra”, Génesis 1:1, 27), quizás visualice la inversión de la “maldición” de Génesis 3:16 respecto al “dominio” del esposo sobre su esposa, y anuncie el pleno regreso al modelo edénico previo a la Caída en el cual no hay relaciones jerárquicas, y en el cual la mujer toma nuevamente una posición plenamente igualitaria abarcando un “envolvimiento” recíproco del hombre con protección y cuidado activo, tanto en el hogar como en la comunidad del pacto (iglesia)?³¹⁹

¿Concibe este pasaje la inversión de otras estructuras de género reparadoras en la sociedad colocadas por Dios como provisiones menos que ideales para una humanidad caída, tales como el patriarcado, y los puestos de liderazgo dominados por el hombre, y un regreso a la plena reciprocidad del ministerio público, como en el Edén cuando ambos, Adán y Eva, eran sacerdotes oficiantes en el Santuario del Jardín?

B. Isaías 61.6; 66:18-21

Isaías 61 es un retrato poderoso del Mesías venidero, que anuncia su misión salvífica. Los primeros cuatro versículos fueron escogidos por Jesús para anunciar su ministerio público (Lucas 4:16-22). En el versículo 6, Isaías anuncia al pueblo de Sión (v. 3) que en el Reino Mesiánico, “vosotros seréis llamados sacerdotes de Jehová”. Aquí está el anuncio inequívoco e increíble “del ideal de Éxodo 19:6 hasta el momento no realizado”.³²⁰ El plan de Dios para el futuro escatológico incluía no meramente a unos pocos sacerdotes varones, sino a todo Israel, varones y mujeres, como “sacerdotes de Jehová”.

Pero hay más. En el capítulo final de su libro, Isaías describe la reunión escatológica de todas las naciones (Isaías 66:18) en el momento cuando Dios haga “los cielos nuevos y la nueva tierra” (v. 22). La gloria de Dios será revelada entre los gentiles (v. 19), y los gentiles vendrán a Jerusalén, al santo monte de Dios (v. 20). Entonces viene la “sorpresa”. Dios anuncia: “Y tomaré también de ellos [gentiles] para sacerdotes y levitas”. El sacerdocio ya no se limitará a una sola familia o a

³¹⁹ See Deborah F. Sawyer, “Gender-Play and Sacred Text: A Scene from Jeremiah,” *Journal for the Study of the Old Testament*, 83 (1999): 99–111, who points out the many intertextual linkages between this section of Jeremiah and Gen 1–3, and moves in the direction of my suggestion (albeit with a postmodern deconstructionist approach which I reject). See also William L. Holladay, “Jeremiah XXXI 22b Reconsidered: ‘The Woman Encompasses the Man,’” *Vetus Testamentum*, 16 (1966): 236–239.

³²⁰ Motyer, *Isaiah*, 502. For evidence that this passage refers to the Messiah, see *ibid.*, 489-505.

una sola tribu de Israel. El sacerdocio incluirá a los gentiles. Y no hay indicación de que todos estos gentiles sean hombres. Hay una inclusividad que extiende el sacerdocio mucho más allá de los hijos de Aarón, y mucho más allá de todo el pueblo de Israel como “sacerdotes de Jehová” (Isaías 61:6). Ambos, Isaías 61:6 y 66:18-21 “son una anticipación del ‘sacerdocio de todos los creyentes’ en el Nuevo Testamento”.³²¹ El NT anuncia el cumplimiento de estas profecías, el restablecimiento del “sacerdocio de todos los creyentes”, en el cual todo el pueblo de Dios, hombres y mujeres, son considerados “sacerdotes para Dios” (Apocalipsis 5:10; ver 1 Pedro 2:5, 9; Apocalipsis 1:6; 20:6).

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

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

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

Esta profecía se remonta al incidente del Espíritu que descansó sobre los setenta ancianos de Israel, cuando todos ellos profetizaron como una señal de haber recibido el don del Espíritu (Números 11:24-30). En aquella ocasión, dos de los setenta ancianos no estaban presentes personalmente, pero también recibieron el don del Espíritu. Cuando Josué, celoso por la reputación de Moisés, expresó su consternación ante lo que ocurría, Moisés replicó: “¿Tienes tú celos por mí? Ojalá todo el pueblo de Jehová fuese profeta, y que Jehová pusiera su espíritu sobre ellos” (v. 29). Parece que Joel visualizó el futuro derramamiento del Espíritu como el cumplimiento de la oración de Moisés.³²²

Joel no estaba prediciendo que en el futuro todo Israel necesariamente tendría el rol de un profeta de tiempo completo, como tampoco los setenta ancianos en el tiempo de Moisés llegaron a ser profetas de tiempo completo. Recibieron una evidencia inicial de su don espiritual de

³²¹ Ibid.

³²² For discussion of key intertextual parallels between Joel 2 and Num 11, see especially Raymond B. Dillard, “Joel,” in *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary, vol. 1*, ed. Thomas E. McComiskey (Grand Rapids, MI: Baker, 1992), 294-295.

liderazgo cuando “se posó sobre ellos el Espíritu [*ha-ruakh*], profetizaron; pero no volvieron a hacerlo” (Números 11:25, RV 1995). Lo mismo fue cierto cuando en Pentecostés Pedro anunció el cumplimiento de la profecía de Joel: el Espíritu reposó sobre todos los que estaban en el aposento alto y fue dada una señal o evidencia inicial del derramamiento del Espíritu: “Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que habla-sen” (Hechos 2:4). El hecho de que Joel tuvo particularmente en mente que el Espíritu dio dones a los ancianos del AT (Números 11) puede indicar el cumplimiento especial de la aplicación de esta profecía a la dádiva del Espíritu a los ancianos en el tiempo del NT. En dicho caso, no hay dicotomía entre los dones del Espíritu y el oficio de anciano para el cual los creyentes (tanto hombres como mujeres) han de recibir dones del Espíritu. Distinguir en forma incisiva entre dones y oficios y separarlos es artificial y no bíblico.

De la misma manera, la referencia a hijos/hijas que profetizan, jóvenes que ven visiones, y ancianos que sueñan sueños, no limita esos dones solo al segmento de la sociedad a quienes se les atribuye en el pasaje poético. “El significado de esta individualización retórica es sencillamente que sus hijos, hijas, ancianos y jóvenes, recibirían el Espíritu de Dios con todos sus dones”.³²³

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

La principal característica del Espíritu es su universalidad. Todo el pueblo de Dios recibe el Espíritu. El texto borra específicamente las principales distinciones sociales del mundo antiguo: género, edad y status económico. En una era en la cual los hombres (no las mujeres), los ancianos (no los jóvenes), y los terratenientes (no los esclavos) regían la sociedad, Joel rechazó explícitamente todas esas distinciones como criterio para recibir el Espíritu Santo. Para Pablo el cumplimiento de este texto es que en Cristo no hay judío ni griego, no hay varón ni mujer, y no hay esclavo ni libre (Gálatas 3:28).³²⁴

En el v. 29 (Biblia Hebrea 3:2), como en el versículo previo, se coloca especial énfasis sobre las mujeres como también sobre los hombres. “Es quizás digno de mención que Joel, al

³²³ C. F. Keil, “Joel,” in *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, by C. F. Keil and F. Delitzsch, vol. 10 (2 vols. in one): *The Minor Prophets*, by C. F. Keil (reprint, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 1:211.

³²⁴ Duane A. Garrett, *Hosea, Joel, The American Commentary*, 19a (Nashville: Broadman & Holman, 1997), 369.

extender la promesa del Espíritu a los esclavos, nuevamente afirma que tanto los hombres como las mujeres recibirán el don. Era como si quería asegurarse de que no hubiera posibilidad de que un segmento de la sociedad hubiese sido excluida”.³²⁵

La referencia a “toda carne” (*kol basar*) en el v. 28 (Biblia Hebrea 3:1) se refiere primariamente a la nación del pacto (ver la referencia a “*vuestros hijos y vuestras hijas... vuestros ancianos... vuestros jóvenes*”), lo que significa que dentro de la nación los límites de género, edad y status están abolidos. Pero note que la referencia a “*siervos varones y mujeres*” (v. 29 [Biblia Hebrea 3:2]) no contiene el pronombre posesivo “vuestro” y bien puede haber incluido a los no judíos. De hecho, en todo este pasaje “no debemos restringir la expresión ‘toda carne’ a los miembros de la nación del pacto, como lo han hecho la mayoría de los comentaristas... puesto que no puede probarse que la especificación en los versículos 2 y 3 [Inglés 2:28] tiene el propósito de agotar la idea de ‘toda carne’ ”.³²⁶ El punto culminante de este pasaje, Joel 2:32 (Biblia Hebrea 3:5), incluye claramente a creyentes de todas las naciones dentro de su alcance, como lo reconoce el apóstol Pablo (Romanos 10:13).

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

Es importante que el lector moderno no pase por alto el carácter radical de lo que anuncia Joel. En el mundo del antiguo Israel, el judío varón libre, mayor, estaba en la cumbre de la estructura social: la mayoría de los profetas de Israel habían pertenecido a este grupo. Joel concibe un reacondicionamiento sociológico: las distinciones entre viejos y jóvenes (“vuestros viejos... vuestros jóvenes”), esclavos y libres (“esclavos y esclavas”), y hombres y mujeres (“vuestros hijos y vuestras hijas”, “esclavos [masc.] y esclavas”) son descartadas. Esta declaración de Joel debe contrastarse con la antigua oración de la aurora del varón judío: “Te agradezco, Dios, que no nací como un gentil, un esclavo, o una mujer”.³²⁷

Hans Wolff habla de este derramamiento del Espíritu que fue profetizado como introduciendo “un elemento de revolución social”. Se refiere específicamente al don del Espíritu dado a esclavos varones y mujeres. No aparece ni un solo caso en el AT donde un esclavo recibe

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Keil, “Joel,” 211. 89.

³²⁷ Dillard, “Joel,” 295.

el don de profecía. Pero “en la era venidera serán incorporados plenamente a la comunidad de los libres, al ser considerados dignos de la más alta distinción junto con todos los demás... Yahweh por su poder quiere establecer la vida en plena comunidad entre los desarraigados y débiles... Ante la riqueza de tal derramamiento, todas las distinciones de sexo y edad se retiran completamente, ciertamente aun los contrastes de posición social. Tal es el futuro hacia el cual se desplaza Israel”.³²⁸

Es un retrato de jerarquía invertida. “El nuevo pueblo de Dios ya no reconoce a individuos privilegiados”.³²⁹ ¡La Edad Mesiánica introducirá la calidad de liderazgo de siervo que Dios había querido que existiese desde el comienzo, y el Mesías mismo gobernará como el Siervo/Esclavo del Señor (Isaías 42-53)! Todos sus seguidores experimentarán esa jerarquía invertida donde el poder y el privilegio y la posición darán lugar al espíritu de servicio. Tal es la experiencia que Jesús y los apóstoles y profetas del NT anunciaron que iba a cumplirse en la comunidad del pacto del NT.

CONCLUSIONES

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

1. 1Génesis 1-3 es fundamental para comprender el plan original e ideal de Dios para las relaciones entre el hombre y la mujer.
2. 2Antes de la Caída, Adán y Eva fueron creados a la imagen de Dios, iguales “en todas las cosas”, incluyendo la constitución, la relación y la función, sin distinciones jerárquicas del rol de género, pero más bien desplegando sumisión mutua del uno al otro. La primacía del hombre no fue parte del orden de la creación.
3. La relación entre Adán y Eva antes de la Caída seguía el modelo de la sumisión mutua de la Deidad en su deliberación intradivina entre Iguales para crear a los humanos.

³²⁸ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos, Hermeneia* (Philadelphia: Fortress, 1977), 67.

³²⁹ *Ibid.*

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

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

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

7. El arreglo reparador jerárquico de Génesis 3:16 se limitó a la relación matrimonial (esposo-esposa), y no se extendió a las relaciones generales de los hombres y las mujeres en la iglesia.

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

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

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

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

12. El testimonio del AT respecto a las relaciones entre el hombre y la mujer en la comunidad del pacto indica que a pesar de la cultura patriarcal y la condescendencia divina hacia la dureza de los corazones humanos, el regreso al ideal edénico para alcanzar la igualdad en las relaciones de género consistía en sostener que todas las diversas clases o posiciones de liderazgo de acuerdo con el ideal de Dios estuvieran abiertas a las mujeres y fueran llenadas por ellas: (1) sacerdote, (2) profeta, (3) anciano, juez, (5) dirigente militar, (6) sabio, (7) músico/ dirigente de adoración, y (8) predicador/proclamador de la Palabra. Solo la posición de monarca no estuvo abierta a las mujeres en Israel, pero esta era la posición que no era parte del plan original de Dios, y respecto a la cual él advirtió que originaría un estilo de liderazgo opresivo, jerárquico. Fuera de Israel, sin embargo, mujeres como la Reina de Sabá y Ester llenaron competentemente el rol real.

13. El movimiento en la Escritura del “regreso al Edén” respecto a las relaciones de género es paralelo a muchas otras provisiones reparadoras dadas por Dios por la dureza de los corazones humanos en los tiempos del AT, tales como leyes sobre alimentos limpios e inmundos, el divorcio y la esclavitud. El designio divino del vegetarianismo, la estabilidad del matrimonio y la igualdad racial, dado en la creación original, es la norma máxima, con leyes/prácticas subsiguientes prescritas o afirmadas o toleradas por Dios como parte de su programa redentor para conducir a la humanidad de regreso al paradigma edénico. Este principio de “regreso al comienzo”, afirmado por Jesús mismo (Mateo 19:8), no le permite a la cultura impulsar a la iglesia a posiciones no bíblicas, pero simplemente coloca de vuelta en su lugar lo que fue la voluntad de Dios desde el principio. Esto está en un contraste radical con la práctica homosexual, la cual fue ya rechazada como parte del plan divino en el Edén [Génesis 2:24], y fue condenada unívocamente a lo largo de todo el testimonio del AT y el NT, no estando en operación el principio de “regreso al comienzo”.

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

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

¿Debe la Iglesia ordenar mujeres como pastoras?

Reflexiones hacia una perspectiva integrada del NT

Teresa Reeves

Universidad Andrews

Seminario Teológico Adventista del Séptimo Día

Traducido por Ruth de Peeters MSW, editado por Nancy de Vyhmeister EdD

¿Cómo debemos, como iglesia adventista del séptimo día global, que busca ser seguidora fiel de Jesucristo, leer el Nuevo Testamento para comprender correctamente la voluntad de Dios con respecto a la ordenación de mujeres como pastoras en la iglesia adventista del séptimo día? Se requiere cuidado y humildad de cada individuo que se acerque a esta pregunta. La complejidad y amplitud del tema, y de la literatura relacionada, hacen que sea desafiante y lento evaluar completamente todos los lados, identificar con precisión el significado previsto de los pasajes bíblicos relacionados y unir los resultados en un todo imparcial.

La solución natural es captar y construir sobre aquellos puntos que intuitivamente tienen sentido desde el punto de vista personal, y nadie está exento de prejuicios personales y culturales sobre este tema. Somos, cada uno de nosotros, atraídos en una dirección por las llamadas tendencias “progresistas” de la cultura posmoderna, y en la dirección opuesta por la tranquilizadora seguridad de la tradición y “la forma en que siempre ha sido” en la historia cristiana. y en las demás culturas e instituciones de las que formamos parte. A pesar de nuestros mejores esfuerzos humanos, por lo contrario, la dirección que toma cada uno de nosotros está mucho más influenciada de lo que nos gustaría admitir por nuestra propia educación personal, nuestro temperamento y la experiencia que hemos tenido, y por la construcción resultante de la vida y la realidad que llevamos con nosotros. Sería una tontera que un grupo de cualquier tipo de persuasión sugiriera que están exentos de la atracción de la cultura de esta manera. Por cada historia bíblica del pueblo de Dios que se apartó de Él siguiendo el ejemplo de la cultura circundante, hay otra historia de la lucha de Jesús con los líderes religiosos que

estaban tan seguros de su propia comprensión (cultural) de las Escrituras y de la ley de Dios que rechazaron al mismo al mismo Hijo de Dios, cuando Él no se conformó a sus expectativas tradicionales.

Estas realidades nos han dejado frente a una profunda división con respecto a las posibles respuestas a nuestra pregunta. Sin embargo, tenemos motivos para el optimismo, porque todos estamos de acuerdo en que nuestra esperanza se basa únicamente en Jesucristo y en la conducción del Espíritu Santo, mientras humildemente buscamos tomar las Escrituras y la totalidad de las Escrituras como nuestra regla más alta de fe y práctica. Sobre la base de este entendimiento compartido de las Escrituras, oro para que permitamos que el Espíritu de Dios nos ayude a dejar de lado nuestra desconfianza y nuestras frustraciones entre nosotros y trabajar en estrecha colaboración, observando y buscando construir desde donde estamos de acuerdo, y otorgando honestamente y explorando a fondo dónde surgen las dificultades en ambos lados. Confío en que, si lo hacemos, Dios nos guiará como comunidad a través de los campos minados de nuestras fallas humanas a la respuesta de Dios a nuestro dilema común.

La tarea que se me ha asignado en este artículo es presentarles la razón fundamental para creer que el NT apoya, en culturas donde mejoraría en lugar de obstaculizar o desacreditar el evangelio, la ordenación de mujeres apropiadamente dotadas y calificadas para el liderazgo pastoral en la iglesia. Aunque el tamaño de este artículo no me permite abordar cada una de las críticas a esta posición, las he tomado muy en serio y sigo lidiando con algunas de ellas. Espero sus aportes y nuestra discusión continúa para señalar las áreas que se me han escapado, corregirme donde me equivoque y fortalecer los puntos que necesitan mejorar.

Naturalmente, lo ideal sería descubrir un “Así dice el Señor” que aborde explícitamente la ordenación de mujeres como pastoras de su iglesia hoy. Debido a que no existe tal declaración, es necesario considerar cuidadosamente aquellos pasajes que parecen relacionarse más estrechamente con este tema específico y explorar el panorama más amplio del NT (en el contexto del Antiguo Testamento) con respecto a los pasajes relacionados. conceptos de *ministerio*, *autoridad*, *ordenación* y *mujeres*. Cada una de estas tareas es esencial y debe completarse antes de tratar de discernir si Dios quiere que ordenemos mujeres para el ministerio. Este documento comenzará buscando una comprensión clara de los conceptos más amplios en el panorama general, antes de pasar a escuchar fielmente pasajes específicos que se han sugerido para tener una relación particular con la pregunta.

¿Qué nos dice el NT sobre el ministerio, la autoridad y la ordenación?

Ministerio en el NT

El NT no deja lugar a dudas sobre la naturaleza de la iglesia y su misión. Como se dice a menudo, la iglesia no es principalmente un edificio o una estructura administrativa, sino personas: una comunidad de creyentes, arrepentidos y redimidos, que llaman a Dios 'Salvador y Señor'. La tarea declarada de esta comunidad es participar juntos, bajo Dios, en su misión de reconciliar a la humanidad consigo mismo por medio de Jesucristo, una misión que se completará en la restauración total de su reino cuando Él venga (Luc. 12:8, 9; 2 Cor. 5:17-20). Cada creyente debe ser parte de la obra de la iglesia de proclamar esta buena nueva en palabra y obra, haciendo discípulos de aquellos que creen, al nutrir su relación con Él y su obediencia a él (Mat. 24:14; 28:18-20; 1 Ped. 2:9; Apoc.14:6-12). Así vemos a Jesús, después de enviar inicialmente a doce (Luc. 6:13; 9:1, 2), enviando a setenta más (Luc. 10:1, 9); y el Espíritu Santo, después de ser derramado sobre todos los creyentes con poder para testificar (Hech. 1:8; Hech. 2:38), guiando a los creyentes a seguir el modelo de Jesús en el avance de la misión de Dios a través del servicio amoroso y la alabanza a Él (por ejemplo, Hech. 4:31; 9:36; 11:19, 20; 18:24-26).

Las epístolas describen además las formas como Dios da poder a toda la iglesia para el ministerio. A través del Espíritu Santo, cada creyente recibe habilidades divinamente dotadas conocidas como dones espirituales (*charismata*), que Él ha elegido para que esa persona las emplee para compartir las buenas nuevas de Dios con el mundo y en la edificación y el servicio de la comunidad creyente (Rom. 12:6-8; 1 Cor. 12:4-11, 28; Efe. 4:7, 11-13; 1 Ped. 4:10-11). En las epístolas se encuentran varias listas superpuestas de dones, lo que sugiere que ninguna de ellas es exhaustiva. Estos dones no se describen en detalle, pero nos permiten observar la amplitud de los dones del Espíritu. Ningún obsequio se presenta consistentemente en la cima de una "jerarquía de obsequios". No se debe hacer ninguna diferenciación de honor o cuidado entre aquellos que poseen los diversos dones y ministerios (1 Cor. 12:4-7; 1 Cor. 12:22-25).¹ Y en ninguna de las listas se dice que ninguno de los regalos esté restringido

Notas

En cuanto a la pronunciación de las palabras griegas: entre paréntesis aparecen repetidas veces palabras griegas, pero con letras latinas, que se pronuncian casi como si fueran palabras castizas. Las vocales (a, e, i, o, u) se pronuncian igual. Para indicar vocales largas, se escribe *ō* y *ē*, pero se pronuncia igual que las mismas vocales en castellano. Para facilitar la lectura de las palabras griegas, se han añadido acentos, que se leen como en castellano. La combinación de o y u (ou) se pronuncia como si fuera una u. La ch se pronuncia como jota.

¹Esto es afirmado por la Creencia Fundamental Adventista del Séptimo Día, número 14: *Unidad en el Cuerpo de Cristo*: "La iglesia es un cuerpo con muchos miembros, llamados de toda nación, tribu, lengua y pueblo. En Cristo somos una nueva creación; las distinciones de raza, cultura, educación y nacionalidad, y las diferencias entre altos y bajos, ricos y pobres, hombres y mujeres, no deben causar división entre nosotros. Todos somos iguales en Cristo, quien por un solo Espíritu nos ha unido en una comunión con Él y unos con otros; estamos para servir y ser

según el género.² Con la entrega de los dones viene la responsabilidad de hacer uso de ellos (Mat. 5:14-16; 1 Cor. 12:7; Efe. 4:11-12) de la manera más efectiva posible (Mat. 25:14-30; 1 Cor. 9:19-23; 10:31-33) a fin de ganar y disciplinar para Jesucristo al pueblo entre el cual viven y trabajan los creyentes.

Muchas de las tareas que asociamos hoy con la obra pastoral están incluidas entre estos dones espirituales dados y funciones ministeriales divinamente asignadas (1 Cor. 12:4-5). Además de los dones de orientación concreta, como la curación, y los de orientación intelectual, como el conocimiento, el Espíritu Santo también otorga una serie de dones de orientación social relacionados con el liderazgo, es decir, con la capacidad de actuar de una manera que influya en los demás.³ Romanos 12:8 habla de un don de *dirección* (*proístēmi*). Esta palabra griega se usa para expresar una variedad de acciones, desde cuidar a alguien hasta guiar y gobernar.⁴ (Al igual que con todos los lenguajes, sería un error simplemente seleccionar una definición preferida; más bien, es esencial una cuidadosa consideración del contexto de cada uso para aprender cómo esta y las otras palabras en este documento realmente deben entenderse). En el NT *proístēmi* se usa en una variedad de formas, incluso para indicar: personas que trabajan entre los creyentes (1 Tes. 5:12); la capacidad de tratar con una familia de tal manera que los niños sean sumisos (1 Tim. 3:4, 5, 12); la valiosa obra de los ancianos (1 Tim. 5:17). *Las habilidades administrativas* (*kubernēsis*), un don mencionado en 1 Cor. 12:28, se refiere literalmente a la habilidad con la que un piloto guía un barco. Algunos usos en la literatura griega incluyen la dirección de un hogar

servidos sin parcialidad ni reserva. A través de la revelación de Jesucristo en las Escrituras, compartimos la misma fe y esperanza, y alcanzamos a todos en un solo testimonio. Esta unidad tiene su origen en la unicidad del Dios trino, que nos ha adoptado como hijos suyos (Rom. 12:4, 5; 1 Cor. 12:12-14; Mat. 28:19, 20; Sal. 133: 1; 2 Cor. 5:16, 17; Hechos 17:26, 27; Gálatas 3:27, 29; Col. 3:10-15; Efesios 4:14-16; 4:1-6; Juan 17 :20-23)."

²Debido a que todos los sustantivos deben tener un género en griego, el uso de la terminación masculina es el uso normal para designar un grupo mixto. Estas terminaciones masculinas se usan para todos los dones en estas listas, y dado que ninguno de nosotros restringiría dones como la fe o la profecía a los hombres únicamente, sería inconsistente insistir en que las terminaciones relacionadas con los dones de liderazgo deben entenderse así. En 1 Corintios 12:1, el uso que hace Pablo del término masculino "hermanos" para animar a los hombres y mujeres cristianos a "codiciar los mejores dones" (12:31), debe entenderse en el contexto de pasajes como Deuteronomio 15:12: "Si vuestro *hermano*, hebreo o hebrea, os fuere vendido, y os sirviere seis años, al séptimo año lo dejaréis en libertad" (cf. 1 Cor. 7:16, 24).

³John C. Maxwell, por ejemplo, dice sobre el liderazgo: "El liderazgo es influencia: nada más, nada menos" (*The 21 Irrefutable Laws of Leadership* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998), 11.)

⁴Walter Bauer, *προιστημι, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3d ed. Revisado y editado por Frederick William Danker (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000), 780; Johannes P. Louw y Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (Nueva York: United Bible Society, 1988-1989), 2.207. La idea de gobernar no es primaria en *proístēmi*, como se ilustra en los escritos judíos del primer siglo de Josefo, quien cita a Julio César, diciendo de cierto sumo sacerdote, "que sus hijos gobernarán (*árchō*) la nación judía y el sumo sacerdote, como cabeza de los judíos (*ethnarchēs*), será el protector (*proístēmi*) de aquellos judíos que sean tratados injustamente." (*Antiquities of the Jews*, 14.196). Anotado en Walter L. Liefeld, "The Nature of Authority in the New Testament," en *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 259-261.

y también de liderazgo en general. En el NT se usa sólo aquí, pero en la Biblia griega usada por la iglesia del Nuevo Testamento (la LXX) se usa varias veces en Proverbios para significar consejo o guía, entre una pluralidad de otros sentidos, lo cual Proverbios proclama sabio para recibir (1:5; 11:14; 24:6).⁵

También se incluyen en estas listas de dones y son fundamentales para el trabajo del pastor adventista lo que podría llamarse ministerios (p. ej., 1 Cor. 12:4-5), como el de apóstol, evangelista, pastor y maestro. Estos dones ministeriales también son asignados por el Espíritu Santo y no se refieren directamente a roles designados formalmente por la iglesia (1 Cor. 12:28; Efe. 4:11), aunque pueden conducir a tal nombramiento formal. La función ministerial divinamente designada de apóstol (*apóstolos*) se refiere literalmente a alguien que es “enviado” como representante o emisario en nombre de otro.⁶ Se asocia más a menudo con los Doce designados por Jesús para representarlo, pero también se usa más ampliamente en el NT para referirse a personas como Pablo y Bernabé (Hech. 14:4, 14), Santiago, el hermano de Jesús (Gál. 1:19) y Andrónico y Junia (Rom. 16:7) quienes, aunque no fueron testigos presenciales designados por Jesús durante su ministerio, también fueron reconocidos como elegidos y dotados para ejercer un papel representativo.⁷ El don espiritual de *evangelista* (*euangelistēs*; Efe. 4:11) no se menciona en ninguna otra parte del NT, pero podría ser ejemplificado por la obra de “Felipe el evangelista” (Hech. 21:8), quien en Hechos 8 comunicó el evangelio (*euangelion*) a personas que aún no habían tenido la oportunidad de escucharlo o aceptarlo.⁸

Incluida en la lista de ministerios, dada por el Espíritu a quien Él quiere, está la función generalmente traducida como *pastor* (Efe. 4:11). La palabra en griego (*poimēn*) significa literalmente *pastor*.⁹ Esta es la única referencia a cualquier individuo humano que no sea Jesús como *pastor/poimēn*, aunque tanto Pablo como Pedro llaman a los ancianos a participar en el pastoreo del rebaño de Dios

⁵La LXX es la traducción griega más antigua del AT. Era la Biblia que generalmente usaban los primeros cristianos, la mayoría de los cuales no sabía hablar ni leer hebreo. Timothy Friberg, et al., " κυβερνήσις", en *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, (Grand Rapids, MI: Baker, 2000). J. H. Moulton y G. Milligan, " κυβερνήσις", en *Vocabulary of the Greek New Testament* (Londres: Hodder & Stoughton, 1930), 207. Un sustantivo afín, *kubernētēs*, se usa en la LXX y el NT para referirse exclusivamente al piloto de un barco (4 Macc. 7:1; Prov. 23:34; Ezek. 27:8, 27-28; Hechos 27:11; Rev. 18:17).

⁶Los apóstoles se mencionan primero en dos de las listas. La referencia de Pablo a sí mismo como un apóstol “nacido a destiempo” (1 Corintios 15:8) sugiere que se vio a sí mismo como el último de los apóstoles en este sentido original. Nunca habló de sí mismo como si hubiera designado apóstoles, y el uso del término se desvaneció en la iglesia primitiva, posiblemente debido a su asociación especial con los designados directamente por Jesús mismo.

⁷Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1981), 768-9. *Apóstolos* también se usa para otros tipos de representantes designados, como individuos enviados por iglesias individuales (2 Cor. 8:23; Fil. 2:25); cf. Heb. 3:1.

⁸En 2 Tim. 4:5, Timoteo, en una serie de imperativos, es instruido tanto para hacer el trabajo de *euangelista* y también para cumplir su *diakonía* (ministerio o servicio).

⁹De manera similar, la palabra inglesa "pastor" se deriva del latín *pastorem* que significa "pastor (de ovejas).

(Hech. 20:28; 1 Ped. 5:2).¹⁰ Las características del pastor con las que Jesús se identifica son su conocimiento íntimo de sus ovejas, su profundo amor y preocupación por ellas, y su compromiso de guiarlas y protegerlas; de hecho, este pastor incluso está dispuesto a dar su vida por sus ovejas (Juan 10:11-15; cf. Mat. 2:6; 9:36; 26:31; Apoc. 7:17). La preocupación de Pablo al llamar a los ancianos a actuar como pastores en Hechos 21 se enfoca en la tarea de proteger al rebaño de la falsa enseñanza. Pedro, por otro lado, ya se enfrentó a la necesidad de advertir a los ancianos mismos contra la comprensión de su papel de pastoreo como uno que les otorga una autoridad gobernante y controladora. En cambio, Pedro pidió el uso de una autoridad basada en la influencia, declarando: "Apacentad la grey de Dios que está entre vosotros, sirviendo como obispos, no por la fuerza, sino voluntariamente; no por ganancia deshonestas, sino con entusiasmo; ³ ni como teniendo señorío sobre los demás ". encomendado a vosotros, sino siendo ejemplos de la grey" (1 Ped. 5:2, 3).

El papel de maestro (*didáskalos*) está íntimamente ligado al de pastor en el griego de Efesios 4:11. Esto se ve en la falta de un artículo (que se lee literalmente "los pastores y maestros") donde cada una de las otras funciones ministeriales en la lista se distinguen entre sí por su presencia.¹¹ *Didáskalos* es la palabra normal usada en el NT para maestro, empleada regularmente, por ejemplo, con referencia a Jesús (Mat. 8:19) y Pablo (2 Tim. 1:11). A Timoteo se le instruye tanto para enseñar (*didáskō*) como para capacitar a otros para enseñar (1 Tim. 4:11, 13; 2 Tim. 2:2), y a todos los creyentes colosenses se les dice que se enseñen unos a otros (Col. 3:16). La autoridad del maestro está bajo la autoridad de los apóstoles y de las Escrituras, cuyas enseñanzas explican (Isa. 8:20).¹²

Una vez más, ni estos dones más orientados al liderazgo, ni ninguno de los otros dones, se mencionan nunca con restricciones en cuanto al género.¹³ Más bien, el NT indica que es Dios quien, de acuerdo con su propia elección soberana, le da a cada creyente una contribución divinamente definida y única para hacer y responsabilizarlos a ellos y a la iglesia por su uso sabio.

Roles ministeriales designados formalmente en el NT

Además del ejercicio de los dones del Espíritu por parte de cada creyente bajo la dirección y autorización de Dios, el NT testifica que, para ayudar a la iglesia a permanecer fiel a Dios y llevar a cabo

¹⁰Pablo también usa el ejemplo del pastoreo para defender su derecho y el de otros a ser apoyados financieramente en su trabajo de ministerio (1 Corintios 9:7).

¹¹Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 209-210.

¹²Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1981), 770.

¹³Como señala Ellen G. White: "No siempre son los hombres los que mejor se adaptan a la dirección exitosa de una iglesia" (*Pastoral Ministry*, 36).

su misión con eficacia, se necesita cierta organización (Hech. 6:1; 1 Cor. 14:40).¹⁴ Esta organización incluye el nombramiento formal de personas encargadas por la iglesia para llevar a cabo funciones ministeriales particulares (Tito 1:5).¹⁵ Los ejemplos e instrucciones en el NT testifican que tales nombramientos generalmente se hacían sobre la base de la evidencia de la presencia del Espíritu Santo, quien provee el poder y los dones apropiados para el ministerio, y de la madurez espiritual para usar estos dones para representar a Dios y a la iglesia apropiadamente. Tal reconocimiento por parte de la iglesia funciona para “probar los espíritus” (1 Juan 4:1) y añade a uno ya autorizado por Dios una autoridad más tangible, humanamente delegada, indicando la confianza y afirmación de la iglesia.

Los Doce Apóstoles

El nombramiento de doce apóstoles al principio del ministerio de Jesús tenía el propósito declarado de que estuvieran con Él y fueran enviados a predicar (Mar. 3:14). Se dice directamente que la autoridad que se les dio es autoridad (*exousía*) para expulsar demonios y curar enfermedades; en otras palabras, era una autoridad sobre los "enemigos no humanos del reino de Dios" (Mat. 10:1; Luc. 9:1).¹⁶ Este mismo propósito y autoridad pronto fueron dados también a otros setenta (Luc. 10:1, 9, 17), en una prefiguración de la autoridad compartida que Jesús llamaría a su iglesia a practicar. Como evidencia adicional, el criterio para seleccionar al nuevo duodécimo apóstol, la autoridad especial que los doce apóstoles tenían en relación con las personas estaba relacionada con la confianza y el entrenamiento que Jesús les había dado para la proclamación de su experiencia como testigos oculares del Señor y sus enseñanzas. (1:21-22; cf. Luc. 24:46-4; Hech. 1:2, 8; 2:42). Con el paso del tiempo, el testimonio autorizado de estos apóstoles originales quedó registrado en escritos que llegaron a ser aceptados como Escrituras del NT, y que han heredado su autoridad anterior. Por lo tanto, hoy en día sería inapropiado que un pastor o cualquier otra persona intentara asumir el tipo de autoridad que tenían los apóstoles originales de Jesús, porque son las Escrituras las únicas que ahora tienen este tipo de autoridad de testigo ocular.

¹⁴Esta es la sincera preocupación de Ellen White al pedir el “Orden del Evangelio”, como se puede ver, por ejemplo, en el capítulo titulado “Orden del Evangelio,” en *Early Writings*, 97-104.

¹⁵Estos roles funcionales hoy en día a menudo se denominan *oficios*. Sin embargo, el uso de este término no debe confundirse con las implicaciones de conciencia de estatus y poder que se asociaron con este término a lo largo de la historia.

¹⁶ Aída Besançon Spencer, "Jesus' Treatment of Women in the Gospels," en *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 135. En una perspectiva más amplia, podría reconocerse que la razón por la cual los discípulos de Jesús tenían que ejercer autoridad sobre los demonios era que los demonios, guiados por Satanás, habían tratado de usurpar la autoridad indebida y por lo tanto era necesario que toda autoridad les fuera quitada.

Diáconos

Aparte del nombramiento de los apóstoles, Jesús no dio instrucciones específicas con respecto a los roles formales del ministerio en la iglesia. Sin embargo, en la iglesia del NT, después de su regreso al cielo, se identifican explícitamente dos funciones reconocidas formalmente por la iglesia: el diácono y el anciano.¹⁷ Muy temprano, los apóstoles pidieron la selección de siete personas para que se hicieran cargo del “ministerio diario (*diakonía*)” (Hech. 6:1), de “servir (*diakonéō*) las mesas” (6:2).¹⁸ Por lo tanto, planearon concentrarse más plenamente en el propósito que Jesús les había propuesto, descrito aquí, en términos similares a su comisión original, como “la oración y el ministerio (*diakonía*) de la palabra” (6:4; cf. 2: 42). El concepto básico detrás del término *diakonía* y sus afines es la idea de servicio, o ministerio, rendido a otro.¹⁹ Por ejemplo, Pablo usa *diákonos* para referirse a varias personas en la iglesia, incluidos sus líderes, como él mismo e incluso Jesús. Curiosamente, donde el NT habla de líderes, los traductores al inglés a menudo han tomado la decisión de usar la palabra “minister” o sea “ministro” [Rom. 15:8; 1 Cor. 3:5; 2 Cor. 6:4; Efe. 3:7; 6:21], mientras que para individuos que no se consideran con cargos de liderazgo han elegido el término “siervo”. Jesús usó el término en declaraciones como: “El que quiera hacerse grande entre vosotros, sea vuestro servidor” (*diákonos*) [Mat. 20:26].)

Poco más se dice del ministerio de los siete, que finalmente se conocieron como diáconos, aparte de esta asignación inicial en Hechos 6. Este pasaje sugiere que se les dio autoridad para resolver los problemas relacionados con la distribución diaria de alimentos y otros recursos para los necesitados, y estar a cargo de la continua organización y ejecución de esta tarea.²⁰ Si bien la tarea inicial dada a los Siete se relacionaba con la distribución de alimentos, no se les prohibió la autoridad para predicar y enseñar, ya que se informa que Esteban y Felipe estuvieron activos en estas áreas inmediatamente después de su ordenación (6:9-53; 8:5-13; cf. 21:8).²¹

¹⁷El término “iglesia del NT” se usa aquí para referirse a la iglesia retratada en el NT. Este es el mejor término que he encontrado para este enfoque específico, ya que el término más amplio “iglesia primitiva” se usa regularmente para referirse tanto a la época del NT como a varios siglos posteriores.

¹⁸Cf. Lucas 10:40 y también 1 Cor. 12:5 que es probablemente el uso más antiguo de *diakonía* en el NT.

¹⁹Esto es en contraste con *doúlos*, el otro grupo principal de palabras usado para un sirviente en el NT. *Doúlos* no habla simplemente de alguien que realiza un servicio (ya sea sirviente o esclavo u otro individuo), sino que se refiere específicamente a “una relación de dependencia y subordinación”. Véase Horst Balz y Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990).

²⁰Aunque estos siete no fueron llamados en Hechos “diáconos (*diákonos*)”—título que aparece solo en las epístolas paulinas (Fil. 1:1; 1 Tim. 3:8-13)—este título fue en algún momento asignado a ellos. Esta es la designación que les dio Elena G. de White (p. ej., *Acts of the Apostles*, 89).

²¹El informe del discurso de Esteban en Hechos 7 evidencia la autoridad con la que habló.

En ese momento se enumeraron dos criterios para la selección de los siete: 1) debían ser de "buena reputación" (Hech. 6:3), una preocupación principal que luego se desarrolló en las calificaciones para diácono enumeradas por Pablo en 1 Tim. 3:8-13; y 2) debían exhibir evidencia de la presencia del Espíritu Santo en sus vidas, incluyendo explícitamente el don de sabiduría (6:7; cf. 1 Cor. 12:8).²² El término *diákonos* es usado por primera vez en un sentido más formal por Pablo, quien saludó a "los superintendentes y diáconos" en Filipos (Fil. 1:1), y describió ciertas cualidades que uno debe exhibir antes de ser designado para el cargo de diácono (1 Tim. 3:8-13). La inclusión de Pablo, en esta lista, de cualidades especialmente dirigidas a las mujeres sugiere la presencia, incluso en esta fecha temprana, de mujeres diaconisas (3:11). El mandato bíblico para las mujeres diaconisas es reconocido por la Iglesia Adventista, que ha estado ordenando diáconos de ambos sexos desde sus primeros días.²³

Ancianos

La otra función ministerial identificada formalmente para la cual se dice que los individuos eran designados en el NT es la de *anciano* (*presbíteros*), también conocido como *superintendente* (*episkopos*), a veces traducido al inglés como *obispo*; Hech. 14:23; 20:17, 28; Fil. 1:1). El papel de anciano encuentra su precedente en los ancianos del Antiguo Testamento y el judaísmo primitivo (por ejemplo, Gén. 50:7; Éxo. 3:16). Estos eran individuos mayores entre la tribu y la aldea, que eran respetados por su experiencia, carácter moral y sabiduría, y en quienes la comunidad buscaba liderazgo.²⁴ En los casos que conocemos eran generalmente varones, aunque la labor de Débora, como juez, incorporaría los deberes de un anciano.²⁵ Los ancianos del Antiguo Testamento trabajaban juntos como grupo para dar consejo y

²²De hecho, Elena G. de White se refirió a este proceso en Hechos 6 como "el modelo para la organización de la iglesia en cualquier otro lugar". Lo que ella está tratando de enfatizar en esta referencia es que los apóstoles en su "supervisión general de la iglesia" no debían enseñorearse de la herencia de Dios" y que los diáconos, escogidos sobre la base de la reputación y el don del Espíritu, "tendrían una influencia unificadora sobre todo el rebaño" (*Acts of the Apostles*, 91).

²³ Ellen White, *Daughters of God* (Hagerstown, MD: Review, 2005), 249.

²⁴James Tunstead Burtchaell, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 228-233.; Benjamin L. Merkle, *The Elder and Overseer: One Office in the Early Church*, ed. Gossai (Nueva York: Peter Lang, 2003), 23-39.; cf. R. Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, ed. Riches (Edimburgo: T & T Clark, 1994), 21-23.

²⁵Richard M. Davidson, "Should Women Be Ordained as Pastors? Old Testament Considerations" (Theology of Ordination Study Committee, 2013), 60. Es factible que otras mujeres anónimas también desempeñaran este papel en algunas ocasiones. La Iglesia Adventista hoy reconoce oficialmente que el oficio de anciano está abierto tanto para hombres como para mujeres, sobre la base de la comprensión de que el lenguaje de género masculino de "una mujer hombre" identifica una calificación moral que también cumple "una mujer de un solo hombre". Así, la política actual de la Asociación General sobre la ordenación de mujeres en el *El Manual del Ministro Adventista del Séptimo Día* establece: "Por acción del Concilio Anual de 1975, reafirmada en el Concilio Anual de 1984, tanto hombres como mujeres son elegibles para servir como ancianos y recibir la ordenación a esta posición de servicio en la iglesia".

emitir juicios sobre los asuntos cotidianos de la aldea o el pueblo con respecto a asuntos religiosos y civiles.²⁶ El proceso de selección de los ancianos no se conoce con claridad. De hecho; es probable que el cargo se desempeñara en ocasiones sobre la base de un reconocimiento tácito de estatura y liderazgo en la comunidad en lugar de ser un cargo elegido formalmente.²⁷

La implementación de un papel para los ancianos en la iglesia del NT contrasta marcadamente con la evitación de la iglesia de implementar otras posiciones del AT tales como gobernante, con su usurpación de la autoridad singular de Dios (1 Sam. 8:4-19), y sacerdotes, cuyo la obra se cumplió en Cristo (Heb. 7:11-19; 10:8-9). Como en el Antiguo Testamento, el rol de anciano en el NT era sin excepción una función desempeñada por un grupo de individuos dentro de una comunidad local de creyentes, nunca por un solo individuo.

No hay una descripción clara de la ordenación de ancianos en el NT, sin embargo, Hech. 14:23 describe la designación de ancianos, y las calificaciones dadas por Pablo a Timoteo y Tito para la elección de los ancianos son evidencia adicional de que esto se había convertido en un rol formalmente seleccionado.²⁸ Además de las cualidades similares a las del diácono, Pablo añade que el anciano debe ser capaz de enseñar (1 Tim. 3:2; cf. 5:17), don que sería importante para la tarea de los ancianos de pastorear y proteger el rebaño (Hech. 20:2-31; 1 Ped. 5:1-4 y Sant. 5:14).²⁹ Otro trabajo asociado con los ancianos del NT incluye tratar con las contribuciones de los necesitados (Hech. 11:28-30) y liderar, con otros, en el proceso de tomar decisiones (Hech. 15:2, 4, 6, 22, 23; 21:18-25).³⁰ Como hemos visto en nuestra exploración de los dones espirituales, cada una de estas tareas está relacionada con los dones

²⁶James Tunstead Burtchaell, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 228-233; Benjamin L. Merkle, *The Elder and Overseer: One Office in the Early Church*, ed. Gossai Nueva York: Peter Lang, 2003), 23-39.; cf. R. Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, ed. Riches (Edimburgo: T & T Clark, 1994), 21-23.

²⁷Filón, *Mig.* 201; *Sob.* 7; *Abr.* 270, 274; R. Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, ed. Riches (Edimburgo: T & T Clark, 1994), 20-66.

²⁸Es posible que χειροτονέω en Hechos 14:23 ("cuando nombraron [χειροτονέω] ancianos en cada iglesia") pueda referirse a una imposición de manos, pero el uso actual más bien indica escoger o elegir levantando las manos. Timothy Friberg et al., "χειροτονεω", en *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*.

²⁹Ellen White comenta sobre este desafío: "Vi que en los días de los apóstoles la iglesia estaba en peligro de ser engañada e abusada por falsos maestros. Por lo tanto, los hermanos eligieron a hombres que habían dado buena evidencia de que eran capaces de gobernar bien su propia casa y mantener el orden en sus propias familias, y que pudieran iluminar a los que estaban en tinieblas. Se preguntó a Dios acerca de estos, y luego, de acuerdo con la opinión de la iglesia y el Espíritu Santo, fueron apartados por la imposición de manos. Habiendo recibido su comisión de Dios y teniendo la aprobación de la iglesia, salieron bautizando en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y administrando las ordenanzas de la casa del Señor, a menudo sirviendo a los santos presentándoles los emblemas del cuerpo quebrantado y la sangre derramada del Salvador crucificado, para mantener fresca en la memoria de los amados hijos de Dios sus sufrimientos y muerte" (*Early Writings*, 100).

³⁰El papel del anciano nunca se mezcló con el del apóstol en el NT (Ver por ejemplo Hechos 15:2).

que Dios ha dado, tanto a los hombres como a las mujeres, según su elección soberana. Como se señaló anteriormente, incluso desde la redacción de 1 Pedro, había que recordar a los ancianos, como Jesús había aconsejado con tanta frecuencia, que no debían tratar de enseñorearse (*katakuriéuō*) de la comunidad (1 Ped. 5:1-3). (De hecho, al cabo de dos o tres décadas, poderosos obispos supervisores, como Ignacio de Antioquía, se pusieron por encima de los demás ancianos y comenzaron a gobernar la iglesia como monarcas, insistiendo en que todos debían obedecer su voluntad³¹).

Algunos han sugerido que el consejo de Pedro con respecto a las viudas en 1 Ped. 5:1-16 apunta a un papel formal en desarrollo desempeñado por las viudas mayores en la iglesia que ya no tenían la pesada carga de la administración del hogar para el esposo y la familia (5:5, 10). Al menos vale la pena considerar esta posibilidad, ya que el versículo 2 usa el término *presbíteros* (con la terminación femenina apropiada) que a menudo se usa para referirse a los ancianos designados formalmente.³² Además, el versículo 9 habla de mujeres “seleccionadas” (*katalégō*; a menudo traducido como “inscrito”). Desafortunadamente, Pablo no describe para qué están siendo seleccionados o inscritos, lo que deja a los traductores y comentaristas por igual en conjeturas educadas. Muchos comentaristas creen que se trataba de una especie de “lista de bienestar” de la iglesia primitiva, pero parece extraño que se espere que estas viudas estén a la altura de una lista de requisitos similares a los requisitos dados anteriormente para el diácono y el anciano.³³ Ciertamente hay una preocupación por la ayuda monetaria que no está presente en la parte de la carta dirigida a los ancianos en general, aunque eso puede ser una consideración especial debido a la naturaleza dependiente de la vida de las mujeres en la antigüedad que a menudo dejaba a las mujeres viudas sin recursos para sobrevivir. Que la sección sobre el servicio de las viudas termina volviendo al tema de los ancianos (*presbíteros*) en general, con una discusión adicional sobre la compensación monetaria, sugiere la posibilidad de que Pablo se refiere a las

³¹(Consulte el documento “Trajectories of Women’s Ordination in History,” escrito por John Reeve para esta conferencia).

³²De hecho, la iglesia primitiva no descartó esta posibilidad, sino que pasó por una lucha significativa sobre el tema. Hay evidencia histórica de que en realidad hubo mujeres ancianas durante siglos después de la redacción de las cartas de Pablo. No fue sino hasta el Concilio de Laodicea (364 d. C.) que se abolió oficialmente la orden de mujeres ancianas. Véase John W. Reeve, “Trajectories of Women’s Ordination in History”, Theology of Ordination Study Committee, 2013.

³³Estos requisitos son: 1) edad avanzada (un requisito lógico para un “anciano”, aunque la edad de sesenta años es mayor de lo que se esperaría); 2) haber sido literalmente “una mujer de un solo hombre”; 3) tener buena reputación; haber demostrado en el pasado hospitalidad, haber lavado los pies de los santos (¿dado un servicio humilde?), ayudado a los que estaban en apuros, y dedicada a toda buena obra.

mujeres *presbíteros* en 5:2, y no es solo una referencia genérica a mujeres mayores.³⁴

Desafortunadamente, la evidencia disponible es demasiado incierta para tener certeza sobre este tema.

Requisitos para el nombramiento formal por parte de la Iglesia

Las listas de calificaciones de 1 Tim. 3 y Tito 1:1-11, mencionadas anteriormente, describen varios aspectos del carácter, el comportamiento y la reputación que se espera que desarrollen todos los creyentes, pero que son un requisito previo para el oficio de diácono y anciano. Estas calificaciones pueden entenderse como neutrales en cuanto al género por varias razones. Primero, las palabras iniciales de la lista de requisitos de Pablo en el griego de 1 Tim. 3:1 en realidad comienza con la declaración, “*si alguien (tis, que puede ser masculino o femenino) aspira (a ser un) supervisor (epískopos)*”, no “*Si un hombre (anēr) aspira . . .*” como suministran algunas traducciones. Lo mismo ocurre en Tito 1:6, que comienza, en griego, “*Si alguno (tis, no anēr) es irreprochable. . .*”

En segundo lugar, debe recordarse que en hebreo y griego, como en muchos idiomas y sociedades de hoy, las formas de palabras con género (generalmente masculino) se usan cada vez que uno desea referirse a tanto hombres como mujeres juntos.³⁵ Aunque a menudo ha surgido un problema con respecto al criterio de que el anciano o diácono sea “marido de una sola mujer”, tales requisitos enmarcados en el género masculino no necesitan excluir a las mujeres de servir en estos ministerios y oficios más de lo que lo hace el uso del género masculino en los Diez Mandamientos y otras leyes del AT. Por ejemplo, en Éxo. 20:17 se les dice a los israelitas “No codiciarás la mujer de tu prójimo”, sin mencionar la codicia de un marido. Sin embargo, nadie argumentaría que este mandamiento le permite a una mujer codiciar al esposo de su vecina. Dado que el griego antiguo no tenía una palabra para “esposo”, el uso de “esposo” en 1 Tim. 3:2 y Tito 1:6 puede representar a ambos géneros, al usar la palabra más común en ese contexto cultural.

En tercer lugar, la calificación en griego literal es “un hombre de una sola mujer”, colocando primero la idea de la fidelidad marital a la propia esposa, que es la posición enfática en el pensamiento griego. En una lista donde todas las calificaciones restantes se enfocan en el carácter y la reputación, parecería mucho más lógico creer que la preocupación de Pablo era la pureza sexual en lugar del

³⁴Ellen G. White aplica este principio bíblico (expresado en lenguaje masculino) tanto a los ministros varones como a las mujeres. Ella escribe: “No se equivoquen al dejar de corregir el error de dar a los ministros menos de lo que deberían recibir. . . . El diezmo debe ir a aquellos [ministros] que trabajan en palabra y doctrina [5:17], sean hombres o mujeres” (*Manuscript Releases*, 1:263).

³⁵Vern. S. Poythress, “*Male Meaning in Generic Masculines in Koine Greek”, *Westminster Theological Journal*, 66, no 2 (Otoño 2004), 325-336.

género, especialmente dentro de un contexto cultural pagano donde predominaba la libertad sexual masculina y prostitución en el templo.³⁶

Cuarto, tanto el anciano como el diácono están llamados a ser literalmente “un hombre de una sola mujer” (1 Tim. 3:2, 12; Tito 1:5-6). Sin embargo, los adventistas han reconocido desde los primeros años que las mujeres pueden desempeñar el papel de diácono, como se sugiere en 1 Tim. 1:11.

Quinto, el consejo en 1 Tim. 5:9, con respecto a los requisitos para que las viudas sean “inscritas”, requiere que ella haya sido “una mujer de un solo hombre”. Parecería bastante innecesario insistir en que una viuda necesita ser una mujer, lo que sugiere que para las viudas, como para los ancianos, el punto es la pureza marital. En resumen, Pablo usa lenguaje de género masculino y femenino aquí, como en otras situaciones específicas que hemos considerado, para comunicar principios que son relevantes para hombres y mujeres en ministerios de liderazgo.³⁷

Masculinidad, femineidad y roles formales

Como se ha señalado a menudo, Jesús escogió a doce varones como apóstoles, y en la selección de los Siete y del nuevo duodécimo apóstol designado en Hechos 1, la palabra griega *anēr* se utiliza para identificar a los posibles candidatos (Hech. 1:21-22; 6:3).³⁸ A diferencia de *ánthrōpos*, que a menudo se usa en plural para hablar de seres humanos de cualquier género, *anēr* básicamente se refiere a los hombres. Algunos han pensado que el uso de *anēr*, al referirse a apóstoles y diáconos, junto con el hecho de que los doce apóstoles originales de Jesús eran todos hombres, se basa en un precedente del AT de sacerdocio y liderazgo espiritual solo masculino, que consideran universalmente válido. La teoría de la validez continua del sacerdocio solo masculino se discutirá a continuación. Sin embargo, es

³⁶Hay un número de nota al pie de página en el texto aquí, pero no la referencia correspondiente.

³⁷Incluso mucho más tarde, en la época de Ellen White, ella usó un lenguaje de género masculino para hablar de funciones que en otros escritos asigna con más cuidado a ambos sexos. Por ejemplo, comenta: “Aquellos que profesan ser ministros de Jesús deben ser *hombres* de experiencia y profunda piedad, y entonces en todo momento y en todo lugar pueden derramar una influencia santa” (*Early Writings*, 102); pero también, “El diezmo debe ir a aquellos [ministros] que trabajan en palabra y doctrina, sean hombres o mujeres” (*Manuscript Releases*, 1:263); “La experiencia así adquirida [en la obra del colportaje] será de gran valor para los que se preparan para el ministerio. Es el acompañamiento del Espíritu Santo de Dios lo que prepara a los obreros, tanto hombres como mujeres, para convertirse en pastores del rebaño de Dios” (*Testimonies for the Church*, 6:322). Estos, junto con el contexto de la cita de 1905 sobre Hechos 6, sugieren que White a menudo hizo hincapié en el carácter de los ministros usando un lenguaje apropiado para su época y edad, aunque reconoció el lugar de hombres y mujeres en el ministerio.

³⁸Al buscar un duodécimo discípulo, Pedro declara: “Por tanto, de estos hombres que nos han acompañado todo el tiempo que el Señor Jesús entraba y salía entre nosotros” (Hechos 1:21, NVI). Buscando a los siete, los apóstoles preguntan: “Por tanto, hermanos, buscad de entre vosotros a siete varones de *buena* reputación, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, a quienes podamos nombrar sobre este negocio” (Hechos 6:3, NVI).

apropiado señalar aquí varios factores que deberían hacer reflexionar sobre la suposición de que, sobre esta base, las mujeres deberían estar universalmente excluidas de los puestos de liderazgo en la iglesia.

Los principios más elementales de interpretación reconocen que uno debe tratar las historias de manera diferente a la instrucción directa. Los nombramientos iniciales de los apóstoles, así como de los diáconos, están en forma de historia que describe situaciones específicas al comienzo mismo de la organización de la iglesia, y no se puede suponer, sin más evidencia, que sean prescriptivos en todos sus detalles para toda la iglesia para todo el tiempo.³⁹ De hecho, Jesús y la iglesia en Jerusalén designaron solo a judíos, pero nadie argumenta que ciertos roles de liderazgo en la iglesia deben ser otorgados solo a judíos.

En lugar de un mandato universal que legisla el liderazgo solo masculino, el NT sugiere que el punto principal en la elección de Jesús de doce varones para ser apóstoles, y en la insistencia en un reemplazo del duodécimo después del regreso de Jesús al cielo, era representar simbólicamente las doce tribus encabezadas por doce (varones) patriarcas, a quienes Jesús ahora había venido en cumplimiento de las promesas de Dios de que Él enviaría un redentor-mesías (por ejemplo, Mat. 19:28; Hech. 26:6-7; cf. Sant.1:1; Apoc. 7:4-8).⁴⁰ La representación de los patriarcas/tribus por parte de los doce apóstoles varones también se evidencia en el libro de Apocalipsis, que presenta los nombres de los doce patriarcas en las puertas de la Nueva Jerusalén y los doce apóstoles en sus cimientos (Apoc. 21:12-14).⁴¹ Este simbolismo es una parte importante del mensaje del NT, de que las promesas de Dios del AT a Israel no fallaron, sino que se cumplieron para un remanente de los judíos, junto con la reunión de los gentiles creyentes, para convertirse en el pueblo de Dios del NT (Hech. 3:22-26; Rom. 9-11).

De hecho, *anēr*, el término usado en 1:21-22 y 6:3 para *hombre*, no es tan exclusivamente masculino como a veces se sugiere. Por ejemplo, se usa en las Escrituras de una manera representativa para hacer una lección o un punto sobre ambos géneros, como se evidencia en Mat. 7:24 donde Jesús dice: "Todo el que oye estas palabras mías y las hace, será como un sabio *anēr* que edificó su casa sobre

³⁹Si la exclusión de las mujeres del liderazgo fue de hecho una piedra angular esencial del orden evangélico y la organización del gobierno de Dios, es extraño que no tengamos registro de que Jesús haya instruido a sus apóstoles directamente sobre este punto.

⁴⁰Scot McKnight, "Jesus and the Twelve," *Bulletin for Biblical Research* 11 (2001): 229-231. Ellen G. White declara: "Así como en el Antiguo Testamento los doce patriarcas se presentan como representantes de Israel, así los doce apóstoles debían presentarse como representantes de la iglesia del evangelio" (*Desire of Ages*, 291).

⁴¹ Aída Besançon Spencer, "Jesus' Treatment of Women in the Gospels," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 136.

la roca".⁴² La realidad es que el liderazgo masculino en lugares públicos siguió siendo la expectativa primordial durante milenios, a pesar de que en ese momento la mujer rara vez podía poseer o ganar riqueza de forma independiente e incluso tomar una posición de influencia. Designar prominentemente a mujeres en puestos de liderazgo, para los cuales un hombre estaba preparado, habría desacreditado al Evangelio en ese momento y habría alejado a las almas de la invitación de Dios. Aunque Dios fue paciente con Israel durante muchos años en sus prácticas de divorcio (Mat. 19:8), y con la iglesia en la práctica de la esclavitud, se necesitaba tiempo para desarrollar su comprensión de los roles de las mujeres.

El pastor

El NT no habla de *pastor* como un cargo u oficio designado formalmente por la iglesia. El único uso del término *pastor* en las traducciones al inglés del NT es el uso que ya hemos investigado en Efe. 4:11, que no se refiere a un papel designado por la iglesia, sino a un don, distribuido por Cristo a través del Espíritu Santo, que dota a individuos seleccionados para actuar en el rol ministerial de un pastor (*poimēn*) (4:7, 11). Incluso en la iglesia primitiva que siguió al NT, el pastoreo no era un oficio separado en sí mismo, sino un ministerio llevado a cabo por el anciano o el obispo. Hasta donde sepamos, no fue sino hasta la Reforma, al corregir los abusos de doctrina y poder introducidos por el sistema de obispos y sacerdotes, que el término "pastor" se convirtió en el título de un rol formalmente identificado y designado por la iglesia.

Algunos han señalado a Hech. 13:1-3 como la primera ordenación pastoral y, por lo tanto, evidencia de un rol pastoral designado formalmente en el NT.⁴³ Ciertamente es apropiado ver el trabajo que Pablo y Bernabé estaban siendo enviados a hacer como un ministerio que se superponía a lo que veríamos hoy como actividades "pastorales", y encontrar en su trabajo inspiración y ejemplo para pastores y otros trabajadores del evangelio. Las lecciones válidas de la historia que pueden aplicarse al trabajo del pastor hoy en día incluyen la importancia de que la iglesia siga la dirección de Dios,

⁴²Nótense también instancias como Hechos 2:14 donde Pedro se dirige a la multitud como "*anēr*" a pesar de la realidad de que sin duda también habría mujeres en las calles de Jerusalén ese día. Martin Hanna ha investigado este y otros ejemplos en un artículo próximo a publicarse, actualmente titulado "Men and Women in Church Order: A Study of Paul's Use of Representative Statements".

⁴³ *Hechos de los Apóstoles* identifica esta experiencia como una ordenación al ministerio, afirmando: "Dios había bendecido abundantemente el trabajo de Pablo y Bernabé durante el año que permanecieron con los creyentes en Antioquía. Pero ninguno de ellos había sido todavía formalmente ordenado al ministerio evangélico. Ahora habían llegado a un punto en su experiencia cristiana en que Dios estaba a punto de confiarles la realización de una difícil empresa misionera, en cuya prosecución necesitarían todas las ventajas que pudieran obtener por medio de la agencia de la iglesia" (*Acts of the Apostles*, 160).

separando públicamente a personas espiritualmente maduras y dotadas para llevar a cabo ciertas tareas y funciones de liderazgo. El papel pastoral en la Iglesia Adventista de hoy también reúne, de diversas maneras, los roles de evangelización, crianza y liderazgo que también desempeñaron Pablo y Bernabé.

La selección y el ministerio de Pablo y Bernabé, sin embargo, difiere en varios aspectos del pastor de hoy. Su selección, como el llamado de Pablo, fue dirigida audiblemente por Dios (en el Espíritu), dando a su ministerio un imperativo divino inusualmente fuerte. Además, el título que se les da en Hechos, después de esta imposición de manos, era *apóstol*, no *pastor* (14:14). Para Bernabé, éste parece haber sido un apostolado similar al de otros apóstoles posteriores del NT. Sin embargo, Pablo, a quien el mismo Cristo se había aparecido y dado su llamado (9:1-20), entendió su apostolado como equivalente al de los doce, hablando de sí mismo como el “último nacido” de los apóstoles (1 Cor. 15:7) y explicando que su evangelio también le había sido dado directamente por Cristo (Hech. 13:1; Gál. 1:11-12). Además, Pablo y Bernabé llevaron a cabo un ministerio itinerante más parecido al papel especializado del misionero o evangelista de hoy que al del pastor promedio, sin quedarse mucho tiempo en un solo lugar, sino moviéndose siempre a nuevas áreas no alcanzadas para continuar la obra de predicar el evangelio a los gentiles, como Dios lo había mandado (Hech. 9:15; 22:21; 26:17), pero también de apóstol y profeta “último en nacer”.

Que no podamos ubicar dentro del NT el movimiento del ministerio pastoral, como un don espiritual, al ministerio pastoral, como un rol designado oficialmente, no es una debilidad o un problema, porque la conducción de la iglesia por el Espíritu de Dios no terminó con el libro de Apocalipsis o el capítulo 28 de los Hechos. Más bien, el NT testifica que Dios proporcionó los principios y las semillas de la estructura para el crecimiento de la iglesia y, al mismo tiempo, dejó espacio para el crecimiento y el cambio que la iglesia enfrentaría en el futuro con el Espíritu como su guía. Por lo tanto, Jesús dio, en lugar de un modelo para la estructura de la iglesia, una tutoría intensiva de los doce, que inicialmente conducirían a compartir el evangelio y apuntarían hacia la participación de toda la iglesia en el ministerio (Mat. 18:15-20; Luc. 10:1-3) guiada por los principios centrales del servicio manso y humilde. Después de Pentecostés, la iglesia comenzó el trabajo de una mayor organización cuando respondió a los crecientes desafíos involucrados en atender las necesidades físicas de la iglesia al nombrar a los Siete, que llegaron a ser llamados diáconos. El surgimiento inadvertido del oficio de anciano en el NT puede verse como un mayor desarrollo de este principio de crecimiento orgánico bajo la conducción del Espíritu y las Escrituras que Dios incorporó en su diseño para la iglesia. Reconocer formalmente, en varios momentos y lugares bajo su dirección y dentro de las pautas de las Escrituras,

roles y ministerios adicionales necesarios para mejorar el orden del evangelio a través de una organización eficiente y un ministerio efectivo, está completamente dentro del patrón del NT.⁴⁴

El oficio de pastor hoy lleva dentro de su título el recordatorio del don nutritivo de pastorear, de cuidar y proteger al pueblo de Dios. Al mismo tiempo, también hace uso de muchas otras habilidades y dones del Espíritu, como sabe cualquiera que haya visto o experimentado recientemente el trabajo de un pastor. Estos dones varían hasta cierto punto de pastor a pastor, pero la iglesia generalmente espera dones en áreas como evangelismo, liderazgo y administración. Los roles de liderazgo son esenciales para la salud y el progreso de la iglesia.

Varios principios generales del ministerio que se encuentran en el NT deben guiar a la iglesia a pensar en el papel del pastor hoy, principios que, trágicamente, han sido olvidados con demasiada frecuencia por la iglesia en la historia. Es fundamental el principio de que la selección de un individuo para un rol pastoral designado formalmente debe basarse en la evidencia de un carácter piadoso y de selección por el Espíritu, a través de los dones apropiados para la obra del ministerio. En el NT se da apropiado respeto y consideración especial a aquellos que trabajan y dirigen, pero subyacente a todo esfuerzo pastoral está la enseñanza de Cristo de que todo ministerio debe ser un servicio humilde a los demás, en lugar de tomar el poder sobre otros para gobernar y controlar.⁴⁵ De hecho, el rol pastoral, con sus expectativas de crianza y liderazgo definidas por la iglesia, es uno entre varios roles ministeriales valiosos que Dios ha dotado a las personas con el propósito de servir a la iglesia y alcanzar al mundo para Cristo.

No hay nada en esta descripción del papel del pastor que las mujeres no puedan desempeñar con distinción. De hecho, se podría argumentar que muchas mujeres son ideales para la tarea del pastoreo, y que su forma más colaborativa de expresar sus dones en las otras áreas del ministerio relacionado con la pastoral complementa efectivamente los estilos de liderazgo más masculinos. Como hemos visto, los dones de liderazgo, administración, pastoreo, etc., se dan a todos según la voluntad del Espíritu. El ministerio de mujeres dirigido por el Espíritu hoy ha demostrado claramente que el cuestionamiento pasado de la capacidad de una mujer para llevar a cabo estos roles para la gloria de Dios se basa en

⁴⁴Ellen White declara: "Más adelante en la historia de la iglesia primitiva, cuando en varias partes del mundo muchos grupos de creyentes se habían formado en iglesias, la organización de la iglesia se perfeccionó aún más, de modo que se pudiera mantener el orden y la acción armoniosa." (*Acts of the Apostles*, 91). John Reeve ha mostrado, en su artículo para este comité, los resultados cuando la organización de la iglesia no está en armonía con el testimonio de su voluntad en las Escrituras.

⁴⁵Como parte de este respeto y consideración, aquellos que dedican su vida a tiempo completo al ministerio deben ser sostenidos económicamente por la comunidad de creyentes (Mat. 10:9-10; 1 Cor. 9:3-14; 1 Tim. 5: 17-18).

supuestos desastrosamente falsos. La siguiente sección de este documento se centrará en la preocupación de que el papel de pastor implica algún tipo de autoridad que es inapropiado para que una mujer la ejerza. Primero, sin embargo, será de valor recordarnos la relación de la ordenación con el ministerio pastoral en la iglesia.

Ordenación

Este comité se ha comprometido recientemente a la tarea de explorar lo que queremos decir cuando hablamos de “ordenar” a alguien para ministrar en la iglesia. Si bien inevitablemente queda cierto desacuerdo sobre las líneas divisorias entre el mandato bíblico y la práctica actual, así como sobre puntos más sutiles de redacción, hemos llegado a un acuerdo con respecto a un núcleo central de lo que nosotros, como adventistas, entendemos que significa la ordenación. En nuestro estudio hemos reconocido que la palabra “ordenación” no se encuentra en ninguna traducción estándar al inglés del NT, y que no existe una sola base griega para el término inglés “ordenar”. Más bien, en las versiones en inglés, el término *ordain* ("ordenar") se ha utilizado para expresar una variedad de ideas relacionadas con elegir y seleccionar cosas, acciones o personas. De acuerdo con la idea de la ordenación como una elección, y con el precedente del NT de designar personas formalmente para ministerios seleccionados, hemos definido la ordenación “como la acción de la iglesia al reconocer públicamente a aquellos a quienes el Señor ha llamado y equipado para ministerios locales y globales. ministerio de la iglesia.” Además, hemos notado que, “En el acto de la ordenación, la iglesia confiere autoridad representativa a los individuos para el trabajo específico del ministerio al que son designados (Hech. 6:1-3; 13:1-3; 1 Tim. 5:17; Tito 2:15)”.⁴⁶

Cuando miramos al NT, encontramos que, así como Jesús nombró y designó específicamente a doce apóstoles para la obra de predicar las buenas nuevas que había compartido con ellos, así también el Espíritu Santo guió a la iglesia a respaldar pública y formalmente a individuos calificados para lograr las tareas involucradas en ciertos roles designados del ministerio, encomendándoles actuar en nombre de Dios y de la iglesia. A esta promulgación pública le hemos dado el título de ordenación. Entendemos que en realidad la ordenación de la iglesia es un reconocimiento de una previa selección y don de Dios.

Mientras que en el acto de ordenación, la iglesia del NT se comprometió en oración a favor de la persona y del ministerio en el que participaría, el NT no sugiere que en el acto de ordenación en sí

⁴⁶“Consensus Statement on a Seventh-day Adventist Theology of Ordination”, votada el 23 de julio de 2013, por el General Conference of Seventh-day Adventists Theology of Ordination Study Committee.

mismo se otorgue alguna cualidad especial. El NT tampoco sugiere que la ordenación otorgue a un individuo el derecho de actuar como gobernante sobre otros seres humanos. La ordenación simplemente indica a las personas mismas, y a las personas a quienes sirven, que estas personas realizarán su trabajo con la plena confianza y el apoyo de la iglesia.⁴⁷ Su autoridad es una autoridad representativa, es decir, la autoridad para representar al Señor y a la iglesia en las tareas de comunicar el evangelio y hacer la obra asignada por el Señor a través del cuerpo de la iglesia.

¿Cómo impacta esta comprensión de la ordenación nuestra pregunta de si ordenar o no a las mujeres al ministerio pastoral? Dado que la ordenación es simplemente un reconocimiento formal del don de Dios de una persona para un ministerio en particular y de su confiabilidad como representante de la iglesia, las implicaciones de la ordenación en sí misma no deberían representar un impedimento para ordenar a mujeres como pastoras. Sin embargo, algunos cuestionan si la autoridad implícita en el respaldo de la iglesia a la persona que se ordena haría inapropiado ordenar a una mujer como pastora. Este es el tema al que nos dirigimos a continuación, primero investigando el significado de autoridad y su uso tal como lo presenta el NT, y luego examinando los pasajes que algunos sostienen para prohibir a las mujeres cualquier ejercicio de autoridad sobre los hombres.

Ministerio y Autoridad

En el discurso apocalíptico de Jesús, aunque habló mucho del futuro, su preocupación más profunda era que sus seguidores velaran y estuvieran listos para su venida. Cerca del final de este discurso, Marcos registra una parábola de un amo que se fue de viaje “dando a sus siervos autoridad (*exousía*), a cada uno su trabajo” y ordenando al portero que velara (Mar. 13:34). El punto principal de esta parábola es que todos están llamados a “velar, pues, porque no sabéis cuándo vendrá el Amo de la casa” (v. 35). Mientras esperaban la llegada del amo, los siervos tenían autoridad para hacer el trabajo que les había dejado. La frase “a cada uno su trabajo” parece ser epexeagética, es decir, explica la naturaleza de la autoridad dada a los sirvientes con el propósito de hacer su trabajo individual. En su vigilancia, a los sirvientes del amo se les dio no solo tareas específicas para hacer, sino también autoridad para llevarlas a cabo. La autoridad dada a los creyentes aquí y en el NT como un todo no se trata de *autoridad sobre otros* para controlarlos o gobernarlos, sino *autoridad para realizar una tarea*.⁴⁸

⁴⁷Véase también, *Acts of the Apostles*, 161-164.

⁴⁸Elena de White advirtió contra el “poder real” y la autoridad y se opuso incluso a los grupos que toman este tipo de poder (*General Conference Bulletin*, 3 de abril de 1901, par. 34; *Selections from the Testimonies for the Church for the Study of Those Attending the General Conference in Oakland, Ca., March 27, 1903*, 54.3; 55.2; *Bible*

Las parábolas relacionadas en Mateo y Lucas hablan también de un siervo del que se dice específicamente que ha sido “puesto a cargo” (*kathístēmi epi*) de los siervos del amo. Incluso para el que está a cargo, la autoridad otorgada se describe específicamente, no como autoridad para controlar o tomar el poder, sino como autoridad para dar a los otros sirvientes su comida en el momento adecuado, es decir, para cumplir con la tarea dada de servir y cuidar de sus necesidades. Jesús insistió repetidamente en que cualquier autoridad ejercida dentro de la comunidad de creyentes en la búsqueda de la misión de la iglesia no implicaba “gobernar” o “señorearse” de los demás (*kuriéuō*), sino más bien servirlos (por ejemplo, Mar.9:33-36; Luc. 22:25-27). De hecho, a los seguidores de Cristo se les instruye que eviten cualquier tipo de rol o título, como rabino, líder o padre, que los llevaría a asumir tal autoridad autónoma (Mat. 23:8-12). Esto refleja una teología de ministerio y autoridad que se basa en el servicio, el sacrificio y la humildad, no en un rango superior y poder sobre los demás.

Tal ministerio fue modelado por Cristo mismo, quien “tomó la forma (*schema*, función y no solo la apariencia externa) de un siervo (*doulos*)” (Fil. 2:7). Esta comprensión de la autoridad es evidente en el uso frecuente de *diákonos* y su familia de palabras para describir al ministerio de Pablo y otros como siervos (*diákonos*) y esclavos (*doulos*) del evangelio y de Cristo (Col. 1:7, 4:7, 12; Efe. 6:21). Los escritores del NT concibieron el ministerio como servicio (*diakonía*) y aplicaron el término al servicio de todos los creyentes, tanto los que ejercen roles de liderazgo como los que cumplen otros roles ministeriales en la iglesia (Hech. 6:1, 4; Rom.16:1; Fil. 2:5–7; Col. 1:7; 1 Ped. 4:10). De esta manera, el carácter de autoridad que ejercen los creyentes cristianos es fundamentalmente diferente del que se ve en el mundo en general (1 Ped. 5:1–4).

Sería valioso hacer una pausa aquí por un momento y considerar lo que *exousía*, la palabra principal del NT para referirse a autoridad significa en un sentido general antes de profundizar en la forma en que el NT entiende el concepto. Una interpretación común y equivocadamente estrecha de la autoridad la define simplemente como *el derecho de gobernar a otros y esperar obediencia*. Sin embargo, también hablamos de sacerdotes que tienen autoridad, por ejemplo, para entrar en un área restringida como el Lugar Santo del templo; o personas que hablan con autoridad sobre su campo particular de especialización. Estos ejemplos no tienen que ver con gobernar a otros sino con el derecho reconocido de actuar o hablar de una manera particular. El NT evidencia una comprensión tan amplia de su término de autoridad clave, *exousía*, en el uso de esta palabra en Juan 1:12 donde se promete que, “a

Training School, Mayo 1, 1903, par. 5. *Testimonies for the Church* Containing Letters to Physicians and Ministers Instruction to Seventh-day Adventists [SpTB02] 45.1 [1904]).

todos los que le recibieron, les dio *exousía* de llegar a ser hijos de Dios". Aquí no encontramos una autoridad para gobernar sobre los demás, sino un derecho dado por Dios para convertirnos en lo que Él nos creó para ser.

Una definición más completa de autoridad (*exousía*), que da cabida a las diversas formas en que se usa en el NT, es *el derecho adscrito o reconocido de actuar y/o influir en el comportamiento de los demás*. Implica el derecho de elegir, de realizar acciones, de influir de diversas maneras en lo que otras personas piensan o hacen.⁴⁹ No existe a menos que sea reconocido o concedido por otro, ya sea por otros seres humanos o por Dios mismo. En realidad, todo ministerio o don concedido por Dios y reconocido por las personas conlleva algún grado de autoridad. Por ejemplo, alguien con el don de administrar (1 Cor. 12:28) ejerce autoridad en el manejo de los asuntos de la iglesia. Esta autoridad está sujeta a las reglas acordadas por el organismo en su conjunto. Al mismo tiempo, una persona con el don de dar (Rom. 12:8) ejerce autoridad sobre la distribución y el uso de los recursos puestos en sus manos. Se espera que la autoridad del dador esté limitada por los principios de las Escrituras y la sabiduría de los hermanos creyentes. Además, el que tiene el don de exhortación (*paraklēsis*) ejerce autoridad para edificar a otros, según estén dispuestos a aceptarla (Rom 12:8; cf. 2 Cor. 10:8-9; 13:10-11).

Por lo tanto, ya sea que uno esté actuando en un rol de liderazgo tradicional o no, cada ejercicio de los dones del Espíritu implica un uso de la autoridad limitado por las necesidades y el aporte de la comunidad de creyentes bajo la guía de las Escrituras y el Espíritu Santo. Alguna autoridad puede ser la autoridad de la pericia relacionada con el conocimiento o la habilidad en un área en particular, otra puede ser la autoridad de la influencia basada en un carácter sabio y piadoso, y otras pueden tener una autoridad otorgada formalmente para representar a la iglesia. Sin embargo, el NT nunca otorga a los creyentes una autoridad *carta blanca* sobre las personas para hacer cumplir su propia voluntad. Aunque el don profético conlleva una autoridad particular cuando habla los mensajes de Dios, no hay indicios de que este don deba separarse como el único que tiene la autoridad de Dios (y, por lo tanto, únicamente permite que las mujeres hablen con autoridad). Más bien, como hemos indicado, todos los dones llevan la autoridad de Dios. Pedro afirma,

"Según cada uno ha recibido un don, sirve (*diakonēō*) a unos a otros como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios; el que hable, *hágalo* como si hablara las palabras de Dios; el que

⁴⁹Autoridad a menudo se distingue de *poder*, que es la capacidad de llevar a cabo la acción prevista. En el NT los conceptos de *exousía* y *dúnamis* (poder) a menudo se superponen, especialmente cuando es el Dios de todo poder quien es el que otorga la autoridad (*exousía*).

sirve (*diakonéō*) lo hace con la fuerza que Dios da; para que en todo sea Dios glorificado por medio de Jesucristo, a quien pertenecen la gloria y el dominio por los siglos de los siglos. Amén” (1 Ped. 4:10-11).

Solo Cristo es identificado en el NT como cabeza de la iglesia (Efe. 1:22-23; 4:14-16; 5:23; Col. 1:18; 2:19).⁵⁰ Bajo Cristo, la autoridad en la iglesia cristiana siempre está sujeta al cuerpo de creyentes como un todo. Jesús, la cabeza, le dio explícitamente a la iglesia como un todo, no simplemente a un líder u oficio individual, la autoridad para arbitrar y disciplinar, para atar y desatar (Mat. 18:15-20; cf. 16:19).

Ni en los Evangelios ni en los Hechos ni en las Epístolas se le da a ningún individuo humano la máxima autoridad sobre otro, porque un principio fundamental del gobierno de Dios y del comportamiento cristiano es el respeto por el libre albedrío (p. ej., Jos. 24:15; File. 8, 9, 17). Cuando Pablo escribió a las iglesias, nunca dirigió sus cartas a un solo individuo o grupo de liderazgo dentro de la iglesia. Sus exhortaciones, e incluso los asuntos difíciles que necesitaban ser atendidos, siempre se dirigían a toda la iglesia, y los individuos se mencionaban solo en breves saludos al final de la carta. Incluso en Fil. 1:1, el único versículo donde los grupos de liderazgo se mencionan como destinatarios, estos superintendentes/ancianos y diáconos (tratados solo en plural) se agregan como una inclusión en una carta dirigida a la iglesia como un todo.⁵¹ Pedro, aunque fue el primero identificado como receptor de la autoridad para atar y desatar (comparar Mat.16:19; 18:18), trabajó en concierto con los Doce y llevó sus ideas al cuerpo de creyentes para su consideración (Hech. 1:21-26; 6:2, 5; 15:6-13, 19). Asimismo, Santiago, un líder clave en la iglesia de Jerusalén después de la partida de Pedro (12:17), no tomó una decisión importante sin la participación de otros (Hech. 15:4, 13, 19, 22; 21:18, 23).

Pablo ciertamente ofrece el mayor desafío a la idea de que ningún individuo en la iglesia tiene la máxima autoridad sobre los demás. Hay pasajes en sus epístolas donde no se retrae de usar el lenguaje de la autoridad de una manera innegablemente audaz. Por ejemplo, en Filemón, versículo 21, Pablo declara: “Teniendo confianza en vuestra obediencia (*hupakoē*), os escribo”, y en 2 Tes. 3:4, “tenemos confianza en el Señor acerca de vosotros, tanto para que hagáis y hará lo que le mandemos (*parangellō*).”⁵² Se pueden considerar varios factores al tratar de comprender tales declaraciones a la luz de las enseñanzas de Jesús y el resto del NT.

⁵⁰En una sección posterior del documento discutiremos 1 Corintios 11:3-4 y Efesios 5:23-24 y los principios de liderazgo con respecto al hombre y la mujer que se encuentran allí.

⁵¹Véase, James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 593-6.

⁵²Véase, *ibíd.*

Primero, incluso Pablo, de mente fuerte, reconoció la autoridad superior, no solo de Jesucristo, sino también de su familia en Cristo, la iglesia como un todo. Sometió su comprensión del evangelio a los de renombre en Jerusalén (Gál. 2:2). Aceptó la autoridad de la iglesia en Antioquía, y más tarde de los apóstoles y ancianos en Jerusalén junto con la iglesia con respecto al tema de la circuncisión (Hech. 15:2, 4, 22, 23).⁵³ También siguió las instrucciones de Santiago y los ancianos de sacrificar en el templo a su regreso a Jerusalén (Hech. 21:18-26). No intentó ejercer control sobre todos los que predicaban la palabra de Dios, sino que aceptó y aplaudió la obra de Apolos y otros (1 Cor. 3:5; 1:10-13; 3:4-7; 16:12; Fil. 1:15-18).⁵⁴

En segundo lugar, la autoridad de Pablo se basaba, no en su propio estatus o posición humanamente hablando, sino en su identidad como apóstol que, como los doce, había sido personalmente y audiblemente llamado por Jesús mismo para proclamar el evangelio que habían experimentado (1 Cor. 15:7-9).⁵⁵ Para los doce, esta autoridad de pericia involucraba su experiencia como testigos presenciales, pero Pablo dejó en claro que él también había recibido su mensaje como profeta del mismo Jesús (1 Cor. 7:10; 2 Cor. 12:7; Gál. 1:11). -12; cf. Hech.13:1; 2 Ped. 1:20-21; 3:15-16). Los llamados a la obediencia de Pablo, entonces, no se basan en su propia autoridad, sino que son llamados a la obediencia de las propias instrucciones de Cristo, dadas a él como profeta de Dios. Por esta razón, junto con su uso constante de las Escrituras del Antiguo Testamento, pudo decir con precisión: “llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo” (2 Cor. 10:5; cf. 1 Tes. 2:13). La instrucción de Pablo, junto con la de los testigos oculares apostólicos, ha sido registrada desde entonces en las Escrituras, que es donde reside ahora esta autoridad. (Donde se hacen nuevas afirmaciones

⁵³La cronología de estos eventos, y el manejo a largo plazo de Pablo de la decisión del concilio de Jerusalén, está más allá del alcance de este documento. Yo sugeriría, sin embargo, que los eventos tuvieron lugar en el orden dado arriba y que las enseñanzas de Pablo en Rom. 14:1-15:13 y 1 Cor. 8 no se opusieron realmente a la decisión del consejo.

⁵⁴De hecho, al igual que Jesús (Luc 9:49-50), Pablo se regocijó de que incluso en la predicación de aquellos con motivos menos que puros, “en todo modo, sea con pretexto o con la verdad, se anuncia a Cristo” (Filip. 1:12-18).

⁵⁵Pablo comenzó casi cada carta identificándose a sí mismo como alguien llamado a ser apóstol (Rom 1:1; 1 Cor. 1:1), o como apóstol por la voluntad de Dios (2 Cor. 1:1; Efesios 1). Esta afirmación se defiende en varios momentos señalando que, como los doce (2 Cor. 11:5), él: 1) vio a Jesús y fue así testigo de su resurrección (1 Cor. 9:1; 15:7-9); 2) recibió su llamado y su evangelio directamente de Él (Gálatas 1:11-2:9); 3) realizó señales y prodigios a través de Él (1 Cor. 2:4-5; 12:11-12); y 4) ganó a otros para Su nombre (1 Corintios 9:2). George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 566-567. Pablo, por ejemplo, reprende a Pedro (Gálatas 2:11) y se toma la libertad de interpretar la decisión de Hechos 15 (Romanos 14:13-23; 1 Corintios 8). Incluso en la carta a la iglesia romana, a la que no había establecido ni visitado, Pablo habla con autoridad. Elena G. de White afirma que “Pablo consideró la ocasión de su ordenación formal como el comienzo de una época nueva e importante en la obra de su vida. Fue a partir de este tiempo que posteriormente fechó el comienzo de su apostolado en la iglesia cristiana” (*Acts of the Apostles*, 164).

proféticas hoy, deben ser aprobadas por el cuerpo de creyentes sobre la base de las Escrituras. Isa. 8:20; 1 Cor. 2:15; 1 Juan 4:1; cf. 1 Cor. 14:29-32).

En tercer lugar, Pablo solía ser amable en esta autoridad, prefiriendo sugerir e instar como lo hizo con Filemón, al afirmar: "Por tanto, aunque me atreva mucho en Cristo para mandarte lo que conviene, más bien te ruego por amor". (Fil. 1:8, 9), y a los Corintios: "No digo *esto* como un mandato, sino como prueba por la sinceridad de vuestro amor también por la sinceridad de otros " (2 Cor. 8:8).⁵⁶ En 1 Tes. 2:7, 8, se presenta a sí mismo como una madre tierna.

En cuarto lugar, una investigación más detallada del uso y el significado de las diversas palabras de autoridad utilizadas por Pablo revela una visión más matizada de lo que parece a partir de una lectura superficial.⁵⁷ Por ejemplo, un examen del uso de Pablo de las palabras *obediencia* (*hupakouō*) y *obediente* (*hupakoē*), revela que Pablo en realidad está llamando a la gente a una obediencia no a sí mismo personalmente, sino a los principios del evangelio y del Señor Jesucristo. En Rom. 6:17 dice: "Pero gracias sean dadas a Dios porque siendo ustedes esclavos del pecado, se hicieron obedientes (*hupakouō*) de corazón a aquella forma de enseñanza (*didachē*) a la cual estaban comprometidos," y en 2 Cor. 10:5 "Destruyendo especulaciones y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo" (ver también Rom. 1:5; 2 Tes. 1:7, 8; cf. 1 P. 1:22).⁵⁸

Buena parte del lenguaje usado por Pablo que se entiende como "lenguaje de autoridad", también se usa en el NT para referirse a las acciones que deben llevar a cabo todos los creyentes. Por ejemplo, le dice a Tito: "Estas cosas habla y exhorta y reprende (*elénkō*) con toda autoridad" (2:15) y aconseja que los superintendentes "instruyan en sana doctrina y también reprendan (*elénkō*) a los que lo contradicen." Sin embargo, también les dice a los creyentes de Éfeso: "No participéis en las obras infructuosas de las tinieblas, sino más bien reprendedlas (*elénkō*)" (5:11), tal como Jesús les dijo a sus discípulos: "Si vuestro hermano peca [contra vosotros], ve y muéstrale su falta (*elénkō*) en privado" (Mat. 18:15). Del mismo modo, mientras que Pablo dice de sí mismo en Col.1:28: "A éste proclamamos, amonestando (*nouthetéō*) a todos, y enseñando a todos en toda sabiduría, a fin de presentar a todos

⁵⁶Esto es señalado por Walter L. Liefeld, "The Nature of Authority in the New Testament," *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 258.

⁵⁷Desafortunadamente, está más allá de las limitaciones de este documento tratar con todas las palabras que Pablo usa en relación con autoridad.

⁵⁸Las palabras "y estamos preparados para castigar toda desobediencia, siempre que vuestra obediencia sea completa" que siguen inmediatamente después de 2 Cor. 10:5 también debe ser notadas. Nótese el plural "nosotros" que se usa aquí, que se conecta a un grupo más grande que Pablo solo y está de acuerdo con las instrucciones de Cristo en Mat. 18:12-20.

maduros en Cristo”, también les dice a los creyentes en 3:16: “Que la palabra de Cristo more en abundancia en vosotros en toda sabiduría, enseñándoos y amonestándoos (*nouthetēō*) unos a otros”.

Quizás la terminología de autoridad más desafiante utilizada por Pablo es la palabra *parangéllō* junto con su sustantivo afín *parangelía*. El significado léxico de *parangéllō* es “hacer un anuncio sobre algo que se debe hacer, dar órdenes, mandar, instruir, dirigir”.⁵⁹ Esta es una amplia gama de significados que requiere pensar cuidadosamente en la intención del autor en cada uso, según el contexto del pasaje y el NT como un todo. Este grupo de palabras se usa en el NT para referirse a las instrucciones de Dios y Cristo, y de los líderes oficiales en el mundo fuera de la iglesia. Pablo también lo usa ocasionalmente en instrucciones dadas a sus oidores.

Las instrucciones fuertemente redactadas de Pablo a Timoteo y Tito de hablar con autoridad (por ejemplo, 1 Tim. 4:11 “Estas cosas dirigen [*parangéllō*] y enseñan”) pueden entenderse relacionadas con estos mismos factores. La moderación con la que debe usarse la autoridad de Timoteo se puede ver en 1 Tim. 5:1-2, “No reprendas con dureza (*epiplēssō*) un anciano, sino *más bien* apelad a él como a padre, a los jóvenes como a hermanos, “a las ancianas como a madres, y a las jóvenes como a hermanas, con toda pureza” (LBLA). También se debe considerar que cualquiera que sea el papel que jugaron estos dos en la iglesia, el NT deja claro que actuaron como asistentes de Pablo (Hech.16:1-3; 2 Cor. 8:16, 17; 2 Tes. 1:1) y así fueron sus representantes comunicando su mensaje apostólico y profético a las iglesias que había fundado.⁶⁰ Esto se ilustra con el uso que hace Pablo del pronombre de la primera persona del singular al decirle a Timoteo: “No *permito*” (1 Tim. 2:12). El hablar de Timoteo en nombre de Pablo podría compararse mejor hoy con los líderes que hablan las instrucciones de las Escrituras.⁶¹

En 1 Cor. 16:15-16, Pablo llama a los creyentes a someterse (*hypotássō*) a aquellos que se han dedicado al trabajo y al esfuerzo (doble énfasis) entre ellos. Esta es la única instrucción del NT que llama a los creyentes a someterse (*hypotássō*) a los líderes de la iglesia. La base sobre la cual Pablo pidió tal

⁵⁹ Walter Bauer. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (BDAG). Revised and edited by Frederick W. Danker. 3d ed. Chicago/London: University of Chicago Press, 2000, 760.

⁶⁰Ellen White habló de Timoteo como un hijo amado de Pablo, a quien entrenó cuidadosamente como ministro y maestro del evangelio. Citando el consejo de Pablo para él: “Predica la palabra, prepárate a tiempo y fuera de tiempo (2 Timoteo 4:2, NKJV), ella muestra cómo Pablo le señala a Timoteo las Escrituras como la fuente de su autoridad: “Temiendo que Timoteo sea manso, la disposición a ceder podría llevarlo a rehuir una parte esencial de su obra, Pablo lo exhortó a ser fiel en reprender el pecado e incluso a reprender con severidad a los que eran culpables de graves males. Sin embargo, debía hacer esto “con toda gran paciencia y doctrina”. Debía revelar la paciencia y el amor de Cristo, explicando y haciendo cumplir sus reprensiones con las verdades de la palabra” (*Acts of the Apostles*, 503).

⁶¹Walter L. Liefeld. " The Nature of Authority in the New Testament," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2005), 262.

sumisión no es la calificación mundana estándar para recibir autoridad, como poder o currículum impresionante, sino más bien la devoción para servir a Dios y a su pueblo (*diakonía*). Ciertamente esto no se aplicaría a los que trabajan duro sembrando semillas de disensión o mentira, sino a los que vienen como servidores y que han sido reconocidos y aceptados como colaboradores en la misma causa. Otro pasaje, Heb.13:17 dice: "Obedeced (*peíthō*) a vuestros líderes (*hēgéomai*) y sométanse (*hupéikō*) a ellos, porque ellos velan por vuestras almas, como quienes han de dar cuenta" (NASB). Una vez más, es necesario estudiar el verso de cerca, ya que no se trata de una referencia a un único "líder" sino a una pluralidad. En este verso, *peíthō* no es la palabra normal para obediencia (*hupakoúō*); más bien su significado en este presente pasivo es más específicamente "ser conquistado como resultado de la persuasión".⁶²

Al mismo tiempo, debe reconocerse que Pablo y el resto del NT aquí y en otras partes evidencian un lugar para la autoridad y el liderazgo definidos en el NT en la iglesia. Esta autoridad, más que una "autoridad sobre las personas", jerárquica y unilateral, es una autoridad compartida y razonada; se trata de "autoridad para servir" en las áreas de los dones y la dirección de Dios.

A la luz del principio de *tota scriptura* de comparar escritura con escritura, es apropiado entender que los usos más fuertes del lenguaje de autoridad estuvieron regidos por los factores descritos anteriormente dentro de las situaciones particulares en las que se aplicaron.⁶³ En una lectura general, la autoridad de los líderes del NT, en lugar de ser una autoridad *carta blanca* sobre las personas, se enfoca en la autoridad para cumplir una tarea juntos bajo la autoridad general de la iglesia como un todo, basada en las Escrituras y gobernada por la cabeza que es Cristo.⁶⁴

En el primer siglo, el comportamiento fuertemente autoritario era la norma y, de hecho, se insistía en ella socialmente en muchas situaciones. Las pautas del liderazgo de servicio compartido descritas por Cristo y evidenciadas en el NT invierten este entendimiento tradicional de la autoridad y reinstituyen la imagen de Dios de la autoridad y de cómo se practica apropiadamente. Este entendimiento del NT no niega la autoridad, sino que proporciona instrucciones para un entendimiento bíblicamente apropiado de la autoridad y la acción autoritativa. Es desafortunado que mientras la iglesia todavía lucha aveces

⁶²BDAG, 791, 792; Tenga en cuenta que la palabra griega para someterse también es una palabra diferente a la habitual *hupotássō* y sugiere la idea de ceder o dar lugar a.

⁶³¿Es posible que el NT deje lugar para diferentes estilos de liderazgo?

⁶⁴Walter L. Liefeld, "The Nature of Authority in the New Testament," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 258-261.

para reconocer e implementar esta visión bíblica del liderazgo, mentes más sabias en el mundo ahora están viendo su valor e intentando ponerlo en práctica.

En los tiempos del NT como hoy, había diferencias culturales en el ejercicio de la autoridad que son bíblicamente aceptables y muchas que no lo son. Los principios bíblicos para ejercer la autoridad presentan un desafío para cada cultura humana de una forma u otra. Algunas perversiones comunes de la autoridad definida bíblicamente que se han infiltrado en la iglesia actual en varios lugares del mundo incluyen: estilos de liderazgo dictatoriales; la creación de jerarquías de estatus y poder; falta de ejercicio de la autoridad legítima debido a presiones políticas; competencia por posición y honor; negativa a reconocer y apoyar la autoridad bíblica legítima; y otorgar o negar la autoridad sobre la base de la etnia, la discapacidad y la clase social. ¿Es posible que la práctica de prohibir a las mujeres la ordenación al ministerio pastoral, sobre la base de las Escrituras, sea también una distinción cultural que distorsiona la enseñanza bíblica sobre la autoridad? Si bien cada cultura contiene elementos que son tanto buenos como malos, con demasiada frecuencia se ha permitido que las opiniones y perspectivas culturales, en lugar de los principios bíblicos, definan quién puede ser ordenado y cómo las personas ordenadas deben ejercer su autoridad.

Para resumir, la máxima autoridad dentro de la iglesia nunca fue delegada a los seres humanos. Cualquier autoridad ejercida dentro de la iglesia se ejerce bajo la autoridad del cuerpo de creyentes con el propósito de cumplir las tareas que Dios les ha encomendado. En la Iglesia Adventista, aunque el pastor tiene una importante autoridad de servicio, él o ella no es la máxima autoridad porque él o ella es supervisado por la autoridad del comité de la asociación o misión, y así sucesivamente, con la Asociación General en sesión que tiene la más alta autoridad bajo Cristo.

El Lugar de la Mujer en la Vida y Enseñanza de la Iglesia del Siglo I

En los primeros días de la iglesia del NT ocurrió un evento que indicaba el lugar cada vez mayor que las mujeres iban a ocupar en el ministerio de la iglesia del primer siglo y al final de los días. Después del regreso de Jesús al cielo, sus apóstoles, “con las mujeres y María la madre de Jesús” estaban “dedicándose continuamente a la oración” (1:13-14). A la llegada del Espíritu, lenguas de fuego “descansaron sobre cada uno de ellos”, hombres y mujeres por igual (2:1-3). El discurso de Pedro, explicando el evento a la multitud escéptica, deja en claro que este no fue un evento espontáneo, ni la

inclusión de mujeres fue una casualidad. Más bien esto había sido parte del plan de Dios desde hace mucho tiempo.⁶⁵ El discurso de Pedro comenzó con una cita del profeta Joel:

Y será en los postreros días, dice Dios, que derramaré de mi Espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán; vuestros mancebos verán visiones, vuestros ancianos soñarán sueños.¹⁸ Y de cierto sobre mis siervos y sobre mis siervas en en aquellos días derramaré de mi Espíritu, y profetizarán.¹⁹ Y daré prodigios arriba en el cielo, Y señales abajo en la tierra, Sangre y fuego y vapor de humo.²⁰ El sol se volverá en tinieblas, Y la luna en sangre, Antes que venga el día del SEÑOR, Grande y manifiesto (Hech. 2:17-20, citado de Joel 2:28-29).⁶⁶

En Hech. 2:17 se afirma que el Espíritu sería derramado sobre “toda carne”, y en el versículo 18 esto se aclara aún más, refiriéndose a todos los siervos de Dios, tanto hombres como mujeres. Davidson ha señalado las estrechas conexiones entre esta profecía de Joel y la anterior venida del Espíritu sobre los setenta ancianos de Israel en el momento en que fueron escogidos para funciones de liderazgo.⁶⁷ Estos ancianos, como resultado de la venida del Espíritu, habían profetizado (Núm. 11), así como en Hechos 2 se produjo una señal milagrosa similar cuando todos hablaron en lenguas. Solo que esta vez la señal llegó tanto a hombres como a mujeres.

En el uso que hace Pedro de la profecía de Joel para explicar lo que estaba sucediendo en Jerusalén el día de Pentecostés, el punto desconcertante es que no se dice que nadie estuviera profetizando, sino que estaban hablando en lenguas, un don muy diferente.⁶⁸ ¿Cómo podría la profecía de Joel acerca de profetizar ser cumplida por un grupo de personas hablando en lenguas? La respuesta debe ser que, en lugar de ver la profecía como el único efecto de la venida del Espíritu señalado en este pasaje, debe verse como un ejemplo particularmente adecuado (remontándonos a Núm. 11) de cómo el Espíritu Santo cumpliría su propósito de empoderar a la iglesia para compartir el mensaje de Dios (Luc. 24:49; Hech. 1:8).⁶⁹ La aplicación de esta profecía de Joel para explicar el hablar en lenguas también

⁶⁵C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 2 vols. (Londres: T & T Clark, 1994), 1:135.

⁶⁶Lucas 24:44-45 sugiere que pudo haber sido Jesús mismo quien le señaló este pasaje a Pedro y a los otros discípulos antes de su partida.

⁶⁷Richard M. Davidson, "Should Women Be Ordained as Pastors? Old Testament Considerations," *Theology of Ordination Study Committee*, 2013, 62.

⁶⁸De hecho, muy pocas profecías, sueños y visiones se describen en alguna parte de Hechos.

⁶⁹David Peterson, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 142. Para obtener información sobre las actitudes grecorromanas de la época, consulte John W. Reeve, "The Nature of Authority in the New

evidencia que Pedro no vio el don profético como el punto principal de la profecía de Joel, sino que usó el pasaje para señalar dos cosas: 1) que el extraño disturbio de ese día tuvo lugar como resultado de la venida del Espíritu Santo profetizado por Joel; y 2) que la plena (y chocante) participación de las mujeres entre los que evidenciaban la señal de las lenguas no era inapropiada o escandalosa, como seguramente los observadores habrían estado tentados a pensar, sino simplemente el cumplimiento del plan de Dios.⁷⁰

Mujeres individuales en el NT

Mujeres en los evangelios

Los Evangelios retratan un respeto por las mujeres y un nivel de inclusión notable desde el punto de vista del primer siglo, a pesar de que hoy en día parece muy moderado y limitado. Aunque sería un error suponer que todas las mujeres se mantuvieron completamente fuera de la vista en el judaísmo palestino del período Inter testamentario (ya que encontramos evidencia de una participación limitada de mujeres en la sinagoga y de héroes como Judith en la literatura judía de la época), la convención cultural todavía era fuerte al creer que las mujeres, por ejemplo, eran más débiles en el juicio y pertenecían a la esfera privada del hogar.⁷¹ Sin embargo, Jesús, por ejemplo, usa la imagen femenina de

Testament," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy*, 7-11. La profecía es particularmente apta como ejemplo paradigmático, porque se centra en comunicar los mensajes de Dios, tal como la iglesia debía comunicar el evangelio de Jesucristo.

⁷⁰Al describir la apertura del ministerio de la iglesia con un discurso y abrir el discurso con una cita de la profecía del AT, Lucas también crea un paralelo entre el discurso de Pedro en Hechos 2 y el discurso de Jesús en Nazaret, que abre el relato de Lucas del ministerio de Jesús (Lucas 4:16-30). Tales paralelos son una parte importante del arte literario de Lucas y Hechos, que funcionan para demostrar cómo la comunidad de creyentes, a través de la dirección y el empoderamiento del Espíritu, siguió el modelo establecido por Jesús. Cuando uno mira de cerca las citas del AT al comienzo de los discursos de apertura de Jesús y Pedro, se hacen evidentes más paralelos entre la cita de Pedro de Joel y la cita de Jesús de Isaías, El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido para predicar la buena nueva a los pobres, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar la buena noticia. año del Señor" (Lucas 4:18-19, citando Isa. 61:1-2; 58:6).

Es inmediatamente evidente que las citas tanto de Jesús como de Pedro se refieren a la venida del Espíritu Santo para permitir la proclamación del mensaje de Dios, y que ambas terminan con una referencia (aunque aplicada de manera diferente y más desarrollada en Hechos) al día de la Señor. El contenido de los mensajes también podría producir valiosas parábolas.

⁷¹ Filón, *On the Special Laws* 3.169-170; *Embassy to Gaius* 40.319; Josefo, *Antiquities of the Jews* 4.219. Véase Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, no. 36 (Chico, CA: Scholars Press, 1982); Amy-Jill Levine, "Second Temple Judaism, Jesus and Women: Yeast of Eden," *Biblical Interpretation* 2 (1994). Es demasiado fácil juzgar las libertades y responsabilidades de las mujeres en la iglesia al principio según las normas modernas, en lugar de tomarse el tiempo para reconocer con precisión los desafíos y las adaptaciones hechas para avanzar el evangelio en esa sociedad. Ben Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 335.

una madre gallina a cargo de sus pollitos para retratarse a sí mismo en la forma como deseaba cuidar de su pueblo, Israel (Mat. 23:37; Luc. 13:34). En la narración de los Evangelios, la mujer samaritana “junto al pozo” fue probablemente la primera “evangelista” de la venida del Mesías (Juan 4:28-30, 39), ya que María fue la primera comisionada para anunciar las buenas nuevas de su resurrección (Juan 20:17; cf. Mat. 28:10).⁷² Lucas, a veces llamado el evangelio de los "desvalidos", utiliza deliberadamente una serie de historias emparejadas, una con un hombre y la otra con una mujer, para mostrar el valor que se le da a la fe y al ministerio de la mujer en el plan de Dios. Esto se ve por primera vez en las historias de Zacarías y de María que abren el Evangelio, y de Simeón y Ana en el templo, pero también se repite en partes posteriores del libro.⁷³ Lucas también señala que no solo los discípulos varones acompañaban a Jesús y aprendieron de él durante su ministerio, como hubiera sido normal para un rabino de ese tiempo. También lo acompañaban discípulas, lo que habría sido considerado extraordinario y hasta vergonzoso (Luc. 8:1-3; cf. 24:1.6,8).⁷⁴ En respuesta a ser sanadas por Jesús, cada una de estas mujeres había elegido proveer para Jesús (*diakonéō*) con sus propios recursos, una acción que les habría ganado honor en esa sociedad como benefactoras si no se hubieran deshonrado a sí mismas al salir de los roles esperados para las mujeres al viajar también con Él.⁷⁵ El final de los Evangelios es particularmente sorprendente en su descripción de las mujeres, ya que son las mujeres las que están presentes con Jesús en la crucifixión (Mat. 27:55-56) cuando casi todos los discípulos varones habían huido (Mat. 26:56; Mar. 14:50-52; cf. Luc. 22:54), y las mujeres visitaron su tumba (Mar. 16:1; cf. Juan 20:1) mientras los apóstoles varones estaban escondidos en un aposento alto con la puerta trancada (Juan 20:19).

⁷² Ellen G. White señaló: “Fue María la primera que predicó a un Jesús resucitado. En cumplimiento del plan divino, el Hijo del hombre vino a buscar ya salvar lo que se había perdido. Si esta obra no estuviera por debajo de la dignidad del Redentor del mundo, el Creador de los mundos ¿debería considerarse demasiado humillante para los pecadores mortales? Si Cristo enseñó, y si luchó en ferviente oración a su Padre por aquellos a quienes vino a salvar, deberíamos ocuparnos en la misma obra. . . . Si hubiera veinte mujeres donde ahora hay una, que harían esta santa misión. su preciado trabajo, deberíamos ver muchos más convertidos a la verdad. La influencia refinadora y suavizante de las mujeres cristianas es necesaria en la gran obra de predicar la verdad” (R&H 2 de enero de 1879).

⁷³ Aquí, tanto Zacarías como María son visitados por Gabriel, quien le dice a cada los dos que no temen y les promete un hijo a los dos. Sin embargo, las respuestas difieren notablemente porque mientras Zacarías es reprendido por su falta de fe (Luc 1:18), la pregunta de María no recibe reprimenda, sino una fuerte reafirmación (1:34-37). También se puede ver en los dos profetas, Simeón y Ana, que saludan a Jesús en el templo (2:25-39). Además, el único hijo de la viuda de Naín resucita de entre los muertos (7:11-17), al igual que la única hija de Jairo (8:40-56). A la parábola de la semilla de mostaza, que presenta a un hombre plantando su huerta, le sigue la parábola de la levadura, que presenta a una mujer horneando pan (13:18-21). A la parábola de la oveja perdida, que centra la atención en el pastor (15,3-7), sucede la parábola de la mujer que perdió una moneda en su casa (15:8-10).

⁷⁴ Charles H. Talbert, *Reading Luke* (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2002), 93-105; Ben Witherington III, "On the Road with María Magdalena, Juana, Susanna and other disciples—Luke 8:1-3," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 70 (1979).

⁷⁵ Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 317-321.

Priscilla y las Mujeres de los Hechos

En las varias menciones de Priscila (Prisca) en el registro del NT, se la registra demostrando dones tradicionalmente femeninos como la hospitalidad (Hech. 18:2-3), así como funciones más públicas como maestra (Hech. 18:26) y colega y obrera con Pablo (Rom. 16:3), que generalmente no se esperaba de una mujer en la sociedad antigua. Priscila nunca es nombrada sola, sino siempre con su esposo Aquila (Hech.18:2). Vale la pena considerar que, mientras que el nombre de la esposa rara vez se menciona en los relatos antiguos y donde se menciona se coloca en segundo lugar, el nombre de Priscilla se coloca con mayor frecuencia en primer lugar cuando se mencionan los dos. Al presentarlos, Hechos presenta primero a Aquila, como era de esperar, pero en las otras dos menciones el nombre de Priscila aparece primero. Esto es particularmente interesante en el último caso, porque la actividad que realizaban era enseñar a un hombre. El hombre a quien Priscila y Aquila enseñaron no era simplemente un nuevo creyente sin experiencia, sino Apolos, el predicador brillante y elocuente que ya era “poderoso en las Escrituras”. Se dice que Apolos ya sabía mucho acerca de Cristo, pero necesitaba alguna corrección y aprendizaje adicional en el que participó Priscila (Hech. 18:24-28).

Tal actividad de enseñanza y corrección se considera una función típica e importante del pastor de hoy. Considerando el tipo de autoridad involucrada aquí, podemos ver que eran las Escrituras las que tenían la máxima autoridad, y que Priscila y Aquila actuaron en un papel consistente con el de un humilde servidor líder, no una autoridad personal para controlar a otros. Se ha argumentado que Priscilla al hacer esto estaba sujeta y bajo la supervisión de Aquila, pero el movimiento deliberado de su nombre al frente de la pareja cuestiona este argumento.⁷⁶ Se la menciona junto con Aquila en Rom. 16:3 como *synérgos*, o colaboradora, el mismo término que Pablo usó para sí mismo (1 Cor. 3:9) y otros, incluyendo a Lucas (Fil. 1:24) y Timoteo (1 Tes. 3:2).⁷⁷ Nótese que aquí no se sugiere ninguna necesidad de hacer una justificación, o una excepción, para que una mujer actúe en el papel de maestra. El ministerio de Priscila es solo uno en una larga lista de mujeres en el ministerio en Hechos, incluido el ministerio de Dorcas a las viudas (10: 36-39), las hijas de Felipe que eran profetas (21: 8, 9) y Lidia quien

⁷⁶ No sería menos plausible sugerir que Aquila pudo haber proporcionado un acompañamiento y una ayuda que hizo que el trabajo de Priscilla en la esfera pública en contacto con los hombres fuera culturalmente menos objetable.

⁷⁷ Ben Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 335-339, 567. Al invitar a Pablo a su casa, aparentemente actuando bajo su propia autoridad, las obras de Lidia habrían sido vistas como benefactora de Pablo, dándole cierto grado de “autoridad moral” a los ojos de esa sociedad.

actúa según su propia discreción para ofrecer hospitalidad a Pablo y su equipo ministerial, y actúa como su benefactora (16:13-16, 40).

Febe

En Rom. 16:1 Pablo dice de Febe: “Encomiándoos empero a Febe nuestra hermana, la cual es *diákonos* de la iglesia en Cencrea. Que la recibáis en el Señor, como es digno a los santos, y la ayudéis en cualquiera cosa en que os hubiere menester; porque ella ha sido *prostátis* a muchos y a mí mismo” (Rom. 16:1-2). Desafortunadamente, muchas versiones en inglés de este pasaje tienden a traducir estas palabras griegas basándose en su suposición de que, dado que se trata de una mujer, no es posible que ella sea una líder. Sin embargo, es significativo que Pablo haya elegido la forma masculina de *diákonos*, lo que indicaría que no se refiere a ella simplemente como una mujer que sirve, sino como alguien que cumple un rol formal con un título estandarizado. La opción más probable en un contexto cristiano es que fuera diácono. Esto encaja con la declaración de que ella era *diákonos de* una iglesia específica, con la inclusión de requisitos para mujeres en la lista de requisitos de 1 Tim. (3:11). Otra posibilidad es que estuviera actuando como agente designada de la iglesia en Cencrea. El papel de liderazgo de Febe está aún más fuertemente atestiguado por otro descriptor que la identifica como una *prostátis*. El término *prostátis* está relacionado con el don espiritual de liderar (*proístēmi*) que se encuentra entre los dones espirituales, aunque la forma sustantiva no se encuentra en ninguna otra parte del NT. En otros escritos griegos de la época, se usa regularmente, tanto en el mundo judío como en el grecorromano, para referirse a varios tipos de líderes oficiales.⁷⁸ El uso femenino del sustantivo también se puede encontrar en inscripciones que alaban a mujeres ricas que actuaron como mecenas, proporcionando fondos y que, por lo tanto, también tenían cierta autoridad sobre un grupo. De acuerdo con la costumbre de la época, el patrón brindaba asistencia financiera a un grupo y sus miembros a cambio del honor público y la autoridad para esperar los servicios de los clientes a los que asistía. Febe, sin embargo, como creyente en Cristo, actúa en el mismo nivel que una hermana.⁷⁹

⁷⁸Darius Jankiewicz, "Phoebe: Was She an Early Church Leader?" *Ministry* (april de 2013): 10-13. Elizabeth A. McCabe, "A Reevaluation of Phoebe in Romans 16:1-2 as a *Diakonos* and *Prostatis*: Exposing the Inaccuracies of English Translations," in *Women in the Biblical World* (Lanham, MD: University Press of America, 2009).

⁷⁹Greg Perry, "Phoebe of Cencreae y "Women" of Ephesus: "Deacons" in the Earliest Churches", *Presbyterion* 36, no. 1 (2010): 15.

Junia y otras

Además de Febe, en Romanos 16 se mencionan otras ocho mujeres, entre ellas Priscila y una mujer llamada Junia quien, al igual que Febe y Priscila, parece haber tenido un papel de liderazgo.⁸⁰ De esta persona, Pablo dice: “Salud a Andrónico y a Junia, mis parientes y mis compañeros en la cautividad, los que son insignes entre los apóstoles; los cuales también fueron antes de mí en Cristo” (Rom. 16:7).⁸¹ El desafío inicial que hace que muchos duden de la precisión de entender este versículo como una referencia a una mujer apóstol es que muchas versiones modernas traducen el nombre como “Junias” (un nombre masculino) en lugar de “Junia” (siempre mujer) en griego. Sin embargo, no es así como lo entendían los antiguos. A pesar de los argumentos en contrario basados en textos literarios, Junia era un nombre de mujer común en el siglo I que aparece al menos 250 veces en inscripciones y otros escritos en Roma durante ese período, mientras que el masculino Junias no aparece en ninguna parte durante este mismo período.⁸² Eldon J. Epp y otros han demostrado que, aunque las letras de los nombres habrían sido las mismas en la forma gramatical utilizada en esta oración, los acentos distintivos que luego se agregaron al texto nunca indicaron la forma masculina del nombre. Además, 37 de las 38 ediciones griegas del NT impresas entre 1516 y 1920 usaron el nombre Junia, y solo entre 1927 y 1994 se entendió en las ediciones griegas como el nombre masculino, Junias. Esto es, incluso, a pesar del hecho de que las tendencias de la cultura y la iglesia de esos tiempos descartaban fuertemente a las mujeres en el liderazgo.⁸³

Algunos han utilizado otro enfoque, argumentando, basándose en la preposición griega *en*, que el versículo debe traducirse como “notable *por* los apóstoles” en lugar de “notable *entre* los apóstoles”. Sin embargo, la evidencia no corrobora que *en* debe usarse de esta manera, de hecho, Belleville ha

⁸⁰“La impresión general que uno obtiene de Romanos 16 es que no solo había una amplia variedad de mujeres involucradas en el trabajo de la iglesia, sino que también estaban haciendo una gran variedad de cosas, incluyendo el trabajo misionero, llevando cartas, sirviendo en tareas caritativas como diaconisas, brindando ayuda o refugio para los apóstoles viajeros, etc. . . . Vemos aquí una imagen de una iglesia vibrante y multifacética que usa los dones y las gracias de hombres y mujeres para difundir el evangelio”. Ben Witherington, *Women in the Earliest Churches*, SNTSMS 59 (New York: Cambridge University Press, 1988), 116. Sobre el tema de Junia son particularmente útiles Eldon Epp, *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis, MN: Fortress, 2005). and Nancy Vyhmeister, “Junia the Apostle”, *Ministry*, Julio 2013, 6-9.

⁸¹Algunos han sugerido que Junia y Andrónico, habiendo estado en Cristo, incluso antes de Pablo, pueden ser Joanna y Chuza mencionados en Lucas 8: 3, pero esto debe permanecer dentro del ámbito de la conjetura

⁸²Tampoco hay evidencia en la literatura de la época que sugiera que el nombre Junia podría ser una forma abreviada de Junianos que se usaba en ese tiempo. Eldon Epp, *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis, MN: Fortress, 2005), 26-28.

⁸³Aunque la ortografía de Junia y Junias se vería igual en la forma usada en Rom. 16:7, los acentos serían diferentes. Algunos manuscritos usan el nombre femenino “Julia” en lugar de “Junia”. *Ibid* 45, 62-3.

descubierto un paralelo casi exacto del mismo período de tiempo que solo tiene sentido si se traduce "entre".⁸⁴

Esto no es para reclamar para Junia un ministerio similar al de los Doce y de Pablo, sino para decir que Junia, como otros individuos a los que se les dio este título, la iglesia del NT como Santiago (Gál. 1:19) y Bernabé (Hech. 15:2), actuó en una posición de liderazgo como representante de Jesucristo. En otra parte del NT, encontramos a Evodia y Síntique también alabadas como "colaboradoras" (*sunergós*) que han luchado al lado de Pablo en la causa del evangelio (Fil. 4:2, 3), usando el mismo término, *sunergós*, usado de los líderes masculinos que ayudaron a Pablo. El liderazgo de las mujeres en la iglesia cristiana también es posible en 2 Juan, donde la "señora escogida", a la que se refiere el versículo 1, bien puede ser la patrocinadora y líder de una iglesia doméstica en la provincia de Asia (ahora en el oeste de Turquía).

Aunque cuando se toman por separado, algunos de estos casos de liderazgo femenino no son del todo seguros, al considerar todos los diversos ejemplos surge un patrón definido. Uno se pregunta por qué términos como apóstol, compañero de trabajo, diácono y líder se toman como lenguaje de liderazgo cuando se refieren a hombres, pero se descartan automáticamente cuando se aplican a mujeres.⁸⁵

Mujeres en las iglesias domésticas

Las mujeres mencionadas anteriormente representan algunas de las mujeres más destacadas y conocidas de la iglesia del primer siglo. Los escritores del NT no pudieron escribir sobre todas las mujeres involucradas en la iglesia primitiva o dar detalles sobre sus actividades, como tampoco estuvieron representados todos los líderes masculinos y sus acciones en las iglesias de todo el mundo mediterráneo. Una manera valiosa para comprender la experiencia de las mujeres y su lugar en el ministerio en las iglesias domésticas del primer siglo es explorar lo que se puede saber sobre el trabajo y la autoridad de las mujeres dentro del hogar.⁸⁶ Si bien el poder absoluto del *pater familias* (hombre

⁸⁴Michael H. Burer y Daniel B. Wallace están a favor de "señalado por": "¿Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7", 47, (2001). Linda Belleville se encuentra entre los que defienden "notable entre", y encuentra casi un paralelo exacto Linda L. Belleville, "Iouian, 'episēmoi 'en tois ápostolois: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials", 51 (2005): 246.

⁸⁵Carolyn Osiek y Margaret Y. MacDonald, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (Minneapolis, MN: Fortress, 2006), 228.

⁸⁶Esto ha sido excelentemente iniciado por Osiek y MacDonald en *A Woman's Place: House Churches and Earliest Christianity*, especialmente las páginas 144-163, en las que se basa este párrafo.

cabeza de familia) era todavía un ideal romano, dentro de su propia casa, la mujer tenía autoridad y autonomía considerable sobre cosas como el abastecimiento, el cuidado y la supervisión de todos en la casa, la compra y el trabajo de los campos, y la venta de productos mientras el marido se ocupaba de los asuntos cívicos y públicos.⁸⁷ Aunque para las mujeres casadas esto estaba oficialmente bajo la supervisión del marido, muchos hombres no se preocupaban por los asuntos domésticos. Si bien las viudas todavía tendían a depender de las familias, un número cada vez mayor de ellas, además de algunas mujeres que nunca se habían casado, pudieron ser económicamente independientes y gobernar plenamente sus propios asuntos. Una reunión de la iglesia en un hogar como el de la madre de Juan Marcos (Hech. 12:12) y Ninfa (Col 4:15) y Priscila, entonces, trajo una reunión pública de la habitual esfera masculina fuera del hogar a un lugar donde las mujeres a menudo ejercieron *de facto* y a veces plena autonomía y autoridad. Tal realidad coloca las claras suposiciones sobre la autoridad en el Nuevo Testamento en necesidad de mayor consideración.

Gálatas 3:28:

*"No hay judío ni griego, no hay siervo, ni libre, no hay varón, ni mujer (ársen kai thēlu);
porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.*

Gálatas 3:28 ha sido llamado de todo, desde un texto desprovisto de implicaciones sociales hasta la "Carta Magna de la humanidad".⁸⁸ Este pasaje no habla directamente del tema de las mujeres en el ministerio, pero comunica un mensaje importante, no sólo sobre la soteriología sino también sobre la eclesiología y cómo se organiza la iglesia.⁸⁹ Una preocupación principal de la epístola es la cuestión de quién constituye el pueblo de Dios, quiénes son los herederos que serán rescatados de este siglo malo (1:4). En Gálatas 1-2a, Pablo demuestra que fue Dios mismo quien le dio el evangelio para predicarlo a los gentiles. Pablo también describe vívidamente una reprimenda que le dio a Pedro por renunciar tímidamente a la comunión en la mesa con los gentiles. Los capítulos 2b-3 muestran que, dado que

⁸⁷Por ejemplo, Jenofonte, un escritor griego clásico que aún era importante en la época romana, habló del esposo y la esposa actuando como socios en el hogar, con el esposo aportando recursos y la esposa con autoridad para administrarlos y distribuirlos (*Oeconomicus* 3.14-16). Su trabajo en el hogar (como resultado del entrenamiento de la esposa adolescente por parte del marido mayor) se compara con el de una abeja reina, un comandante militar y un concejal de la ciudad (7.36-43; 9.15).

⁸⁸Paul King Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975).

⁸⁹Gordon D. Tarifa. "'Male and Female in the New Creation: Galatians 3:26-29,'" in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 174-176.

nadie podía cumplir plenamente con los requisitos de la ley, tanto los judíos como los gentiles son parte del pueblo de Dios por los mismos medios: por la muerte de Cristo en quien todos los que creen se convierten en herederos de las promesas a Abraham, muriendo a la maldición de la ley para vivir para Dios.

En Gal. 3:26-29, que se distingue del material circundante por el uso de la primera persona "nosotros", en lugar de la segunda persona del plural "vosotros", Pablo explica varias realidades que son verdaderas "ahora que ha venido la fe" (3:25).⁹⁰ Comienza con una afirmación teológica, declarando que su audiencia son todos (tanto hombres como mujeres) hijos (*huiós*) de Dios a través de la fe. Esto es así sobre la base de su bautismo en Cristo, por el cual se han revestido de él. Pablo luego agrega que en la nueva unión que Cristo ha formado, las distinciones de judío versus gentil, así como esclavo versus libre y hombre versus mujer ya no tienen importancia, porque todos son uno en Él y por lo tanto son descendientes de Abraham, herederos de la promesa. Mientras que en la mayor parte de Gál.3:26-29 se enfoca en la relación vertical con Dios, las palabras "todos vosotros sois uno" en el versículo 28 apuntan hacia la relación horizontal con los hermanos creyentes. Las relaciones entre hermanos creyentes no son solo un punto secundario, sino que la importancia de la preocupación de Pablo por este mismo tema se subraya en su elección de informar su confrontación con Pedro en 2:11-14 al comienzo de la sección principal, teológica, de la epístola. En 2:11-14, Pablo declara la razón por la que se había opuesto a que Pedro evitara la inclusión igualitaria de los gentiles en la vida de la iglesia. Al hacerlo, dice Pablo, Pedro no había sido "íntegro en cuanto a la verdad del evangelio" (2:14). Así, Pablo aclara que su preocupación no es solo por la salvación, sino también por cómo ese don de la salvación debe afectar las relaciones y la inclusión en los diversos aspectos de la comunidad cristiana.⁹¹ Tener la teología de la unidad en Cristo no tiene sentido sin cambios que la acompañen en la forma en que involucramos a otros dentro del cuerpo. Tal error fue juzgado por Pablo como digno de reprensión.

La inclusión de Pablo de esclavos y libres y hombres y mujeres, junto con judíos y griegos, en esta lista parece bastante sorprendente, ya que Pablo ha estado hablando hasta ahora solo de judíos y gentiles. Su inclusión aquí sugiere que Pablo desea resaltar un principio más amplio. El punto no puede haber sido abolir todas las diferencias entre los diferentes grupos, porque aquellas entre judíos y griegos y entre esclavos y libres son el resultado de la historia humana, aquellas entre hombres y

⁹⁰William G. Johnson. "Galatians 3:28, 29-It's Significance for the Role of Women in the Church," documento presentado en la Comisión Role of Women, 1987, p. 6.

⁹¹Ibíd., 8.

mujeres fueron diferencias fundamentales arraigadas en los cuerpos físicos en la creación. Sin embargo, un denominador común entre estos tres pares es que cada par es la base de un conjunto de roles sociales fundamentales por los cuales todo en la sociedad antigua estaba organizado y estructurado. Aunque el versículo generalmente no sorprende hoy en día, en el primer siglo habría sido bastante impactante y no podría haber sido escrito sin pensarlo deliberadamente. La organización social y la vida cotidiana, tanto de judíos como de gentiles, dependían de estas mismas distinciones, determinando, por ejemplo, qué trabajo hacías, dónde pertenecías y dónde no, con quién hablabas y cómo te respondía la gente.⁹² Las expectativas culturales tradicionales involucradas en estas distinciones son la razón por la que Pedro era tan reacio a unirse a los gentiles en las comidas compartidas por los creyentes.

De hecho, Pablo subraya la base en la creación de "varón y hembra", en contraste con los otros dos emparejamientos que son el resultado del pecado, al usar en este único lugar, los términos raros *arsēn* (masculino) y *thēlus* (femenino) en lugar de los normales ἀνὴρ (hombre) y γυνή (mujer), La frase *arsen kai thēlu* se encuentra en otra parte de la Biblia griega solo en, o en referencia a, las historias de la creación y el diluvio (des-creación), basado en Gen 1:27, "Y creó Dios al hombre a su *imagen*; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra (*arsen kai thēlu*) los creó" (Gén. 1:27; cf. 5:2).⁹³ En la teología de Pablo, los que creen son ahora parte de una nueva creación, comenzada en Cristo (Col. 1:15), el segundo Adán (Rom. 5:12-17), y experimentada por cada creyente (2 Cor. 5: 17).⁹⁴ Pablo resume su argumento con los gálatas refiriéndose a este mismo concepto, declarando: "Porque ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino la nueva criatura" (Gál. 6:14-15).⁹⁵

⁹²Se evidencia que esto es cierto a lo largo de los siglos, tanto en la cultura griega como en la judía, por declaraciones similares atribuidas al filósofo Sócrates y en la Mishná judía expresando agradecimiento por no haber nacido como una "criatura bruta", un bárbaro (Sócrates)/gentil. (Mishná), o una mujer. Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers* 1.33 (LCL); Menahot 43b; gf179180.

⁹³Estos términos no se usan en ninguna otra parte del NT, excepto en una cita del mismo pasaje de Jesús, quien empareja Génesis 1:27 y 2:24 al hablar en contra del divorcio al demostrar que el hombre y la mujer fueron creados para estar unidos (Mateo 19: 4; Marcos 10:6). Este argumento de Jesús a favor de la unidad de hombre y mujer proporciona parámetros para nuestra comprensión de la declaración de Pablo de que no hay *arsen kai thēlu*. Cf. Gen 5:2, "Varón y hembra los creó (*arsen kai thēlu*), y los bendijo y los llamó Humanidad (*Adán*) en el día en que fueron creados". Vincularlos con "y" (*kai*), en lugar del "ni" (*oude*) usado entre los otros dos pares, también puede subrayar la estrecha conexión entre los dos.

⁹⁴James Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 317-319; Thomas Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006).158; Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009), 79. La teología de Pablo de una nueva creación se basa en la nueva teología del éxodo de Isaías cuyo cumplimiento comienza en Jesucristo (p. ej. Isa 43:18-21). Fee, *Male and Female in the New Creation: Galatians 3:26-29*, 177-179.

El punto de Pablo en Gálatas 3:26–29 no puede reducirse únicamente a la dimensión vertical de la justificación forense por la fe en Cristo, por gozoso que sea ese mensaje. Tal argumento se basa en una comprensión dualista que separa el alma del cuerpo y considera que la salvación pertenece solo a la posición correcta ante Dios en un sentido legal, en lugar de referirse a la vida de la persona en su totalidad. Tal idea habría sido ajena a Pablo como judío, es ajena al NT como un todo, y es ajena a lo mejor de la teología adventista de hoy. Como Pablo demostró en su informe del conflicto con Pedro, él esperaba que la salvación que Cristo provee hiciera una profunda diferencia en cómo nos vemos y nos tratamos unos a otros dentro de la vida de la iglesia. La participación, por lo tanto, ya no está condicionada a la circuncisión o la ascendencia (Rom. 9:6-7), sino a una respuesta personal a la revelación de Dios en Cristo y una circuncisión espiritual del corazón (Deut. 30:6; Rom. 2:29; Col. 2:11, 13).

El sacerdocio de todos los creyentes

Otro paradigma de la iglesia, que el NT toma muy en serio, es la identidad de los creyentes como sacerdocio real. Este concepto surge de la declaración de Dios, dada en el Sinaí antes de que rogaran no escuchar más la temible voz del Señor, que Israel iba a ser "un reino de sacerdotes y una nación santa" (Éxo. 19:6). cf. 20:19; cf. Deut. 5:5, 25-31; cf. Deut. 18:15-16). Muchos años después, Dios había prometido a través de Isaías que en el futuro su pueblo sería considerado como "sacerdotes del Señor" y "ministros de nuestro Dios" (61:6). Aunque debido al libre albedrío humano esta profecía no se cumplió tal como lo predijo Isaías, Jesús aplicó los primeros versículos a su propio ministerio, declarando: "Hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestros oídos" (Luc. 4:18-21; Isa. 61:1-2). La lectura de Jesús de Isa. 61:1, 2 como cumplida en su propio ministerio sugiere que el versículo 6, "vosotros seréis llamados sacerdotes de Jehová, ministros del Dios nuestro seréis dichos", también podría cumplirse de manera especial como consecuencia de su ministerio. 1 Pedro 2 indica que éste es ciertamente el caso, porque declara que los creyentes en Cristo son "edificados como piedras vivas, como casa (retención) espiritual y sacerdocio santo" (2:5), para que juntos como un pueblo reconstituido "nación santa" formaran "un sacerdocio real" que finalmente proclamaría las alabanzas de Dios (2:9).⁹⁶ El ministerio y los dones dados a todos los creyentes atestiguan que, más que nunca en el AT, cada creyente tiene un papel que desempeñar en el ministerio sacerdotal de representar a Dios

⁹⁶La palabra griega οἶκος (1 Ped. 2:5) se puede traducir como "casa" o "hogar" y parece ser un juego de palabras aquí, proporcionando tanto una 'casa' construida con piedras vivas como un 'hogar' de sacerdotes.

ante el mundo. Juan en Apoc. 1:5-6, después de repasar la obra completa de Cristo a nuestro favor al “lavarnos de nuestros pecados con su sangre”, declara que Dios ya “nos ha hecho (tiempo pasado) un reino, sacerdotes para su Dios y Padre” (Apoc. 1:6). Este emparejamiento es tan importante para Juan que vuelve a él en 5:10, representando a los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos alabando a Cristo en cánticos con las palabras: "Digno eres de tomar el libro y de abrir sus sellos", porque tú fuiste inmolado, y con tu sangre nos has redimido para Dios, de todo linaje y lengua y pueblo y nación,¹⁰ y nos has hecho para nuestro Dios reyes y sacerdotes; y reinaremos sobre la tierra”. Estos pasajes juntos atestiguan fuertemente que el cumplimiento de la intención de Dios de que todo su pueblo funcione como un sacerdocio real ha tenido lugar con la finalización de la obra terrenal de Jesús.

Se ha argumentado que las mujeres no pueden ocupar puestos de liderazgo más altos en la iglesia porque Dios, al designar que el sacerdocio levítico esté compuesto en su totalidad por hombres, demostró un principio universal de liderazgo masculino y autoridad espiritual en contextos religiosos. Tal imperativo nunca se establece en las Escrituras, de hecho, las Escrituras dan fuertes razones para creer que esto no es así. Davidson ha demostrado algunos de los posibles factores desde la perspectiva del Antiguo Testamento, incluyendo: 1) la función sacerdotal de Adán y Eva en el jardín; 2) las prácticas idólatras del templo de los paganos que involucraban la participación sacerdotal de mujeres por lo cual Dios estableció un sacerdocio solo masculino como testigo y límite; 3) las diferencias fisiológicas entre el hombre y la mujer, incluyendo la fuerza física para realizar las funciones sacerdotales así como la preocupación por la pureza ritual mensual; 4) las responsabilidades familiares de la mujer como madre de los hijos; y 5) la realidad de que las mujeres realmente realizaban dos de las tres funciones del sacerdocio y solo estaban ausentes del culto (probablemente por una o más de las razones anteriores).⁹⁷ (Consulte la Fig. 1 a continuación para ver una representación gráfica de este cambio).

El NT da evidencia más definitiva de que la naturaleza masculina del sacerdocio levítico no era un modelo para toda autoridad espiritual de todos los tiempos. Lo hace tanto al demostrar que este sacerdocio termina con Cristo como al mostrar a la iglesia que entra en el cumplimiento del plan de Dios para un sacerdocio real. Todo el libro de Hebreos, especialmente los capítulos 5-10, demuestra como parte de su argumento central que el sacerdocio levítico se cumplió en Jesucristo, un sacerdote

⁹⁷Las mujeres realizaron las funciones de enseñanza/administración y proféticas (ver Deut. 33:8-10). Richard M. Davidson, "¿Should Women Be Ordained as Pastors? Old Testament Considerations," (Theology of Ordination Study Committee, 2013), 45-47. Nótese también Jacques B. Doukhan, "Women Priests in Israel: A Case for Their Absence," in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*, ed. Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, MI.: Andrews University Press, 1998), 36.

del orden de Melquisedec, y ya no es válido para los cristianos (por ejemplo, Heb. 7 :11-19; 10:8-9). El NT nunca habla de ningún individuo que no sea Jesucristo en lenguaje sacerdotal (aparte de una referencia de Pablo en Fil. 2:17 a ser derramado como libación, lo cual es doblemente extraño ya que solo Cristo es verdaderamente simbolizado por las ofrendas levíticas). Más bien es la comunidad de creyentes, el sacerdocio real, los que están llamados a “ofrecer sacrificios espirituales,” alabando a Dios, haciendo el bien y compartiendo lo que tienen (1 Ped. 2:5; Fil. 4:18); Heb. 13:15-16).

Rom. 12:1-8 es de particular interés para nuestra discusión sobre el ministerio inclusivo. Comienza en el versículo 2 con la exhortación: “Así que, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, *que es vuestro racional culto*” (Rom. 12:1), llamando a los creyentes a actuar tanto en el papel de sacerdote como el de sacrificio. Los versículos 1 y 2 contrastan el llamado a presentar vuestros cuerpos como un sacrificio santo y aceptable, con la alternativa de ser “conformes al mundo”. Los versículos 3 al 5 explican un aspecto importante del sacrificio de uno mismo: en lugar de conformarse a la forma en que el mundo enfoca las cosas, los creyentes deben mostrar respeto humilde por la función de cada miembro en el cuerpo de Cristo. Los versículos 6-8 culminan esta breve interpretación del sacrificio sacerdotal del creyente al animar a todos y cada uno de los miembros a usar al máximo los dones que Dios les ha dado:

Así, muchos, somos un cuerpo en Cristo, mas todos miembros los unos de los otros. ⁶ De manera que teniendo diferentes dones, según la gracia que nos ha sido dada, si el de profecía, úsese conforme a la medida de la fe; ⁷ O si ministerio, en servir; o el que enseña en doctrina; ⁸ el que exhorta, en exhortar; el que reparte, hágalo en simplicidad; el que preside, con solicitud; el que hace misericordia, con alegría. (Romanos 12:5-8)

Aquí se presenta una hermosa imagen del sacrificio, u "obra sacerdotal", que Dios tiene en mente para su "sacerdocio real": A través de la transformación de la mente de uno (12:2), mientras se respetan las funciones de los otros miembros de Cristo. cuerpo, los creyentes, tanto hombres como mujeres, deben usar fiel, humilde y activamente los dones espirituales que han recibido.

La figura 1 es un diagrama simple de los patrones del sacerdocio representados en el AT y el NT. El sacerdocio levítico terrenal, tan importante en el Antiguo Testamento como prefiguración de Cristo, queda anulado cuando Jesús asume el papel de sumo sacerdote y cumple su simbolismo en su sacrificio y en su obra en el santuario celestial. El sacerdocio real, planeado por Dios y recordado en el AT, cobra

una nueva realidad en el NT, tomando el lugar del sacerdocio levítico como representantes de Dios ante el mundo.

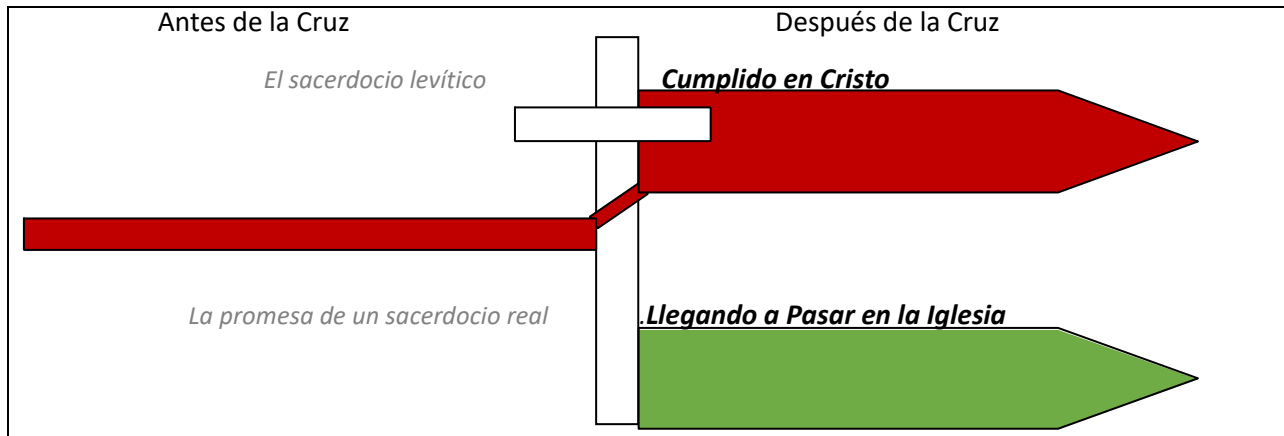


Figura 1

Entonces, ¿qué hacemos con las declaraciones de Pablo que no parecen encajar?

Cualquier lector informado sabe que hay varios pasajes en Pablo que tradicionalmente han sido traducidos e interpretados como prohibiendo directamente a las mujeres el liderazgo en el ministerio pastoral. Hasta ahora hemos esbozado un panorama general del ministerio y la ordenación en la iglesia del primer siglo, sin encontrar ninguna razón en la descripción del NT de estos temas para insistir en que las mujeres deben ser excluidas de ninguno de los dos. Este documento también ha sugerido que una comprensión correcta de la autoridad y el liderazgo, tal como lo presenta el NT, invierte para la iglesia toda la idea cultural tradicional de estas cosas, reemplazando la idea de un gobierno autocrático sobre otros humanos con la de un liderazgo de servicio compartido, bajo Cristo, donde cada persona lleva la autoridad apropiada a sus dones y ministerio. El modelo del NT empuja así hacia un modelo de liderazgo compartido en el que el liderazgo pastoral de las mujeres es apropiado y necesario.⁹⁸

Si la discusión anterior es plausible, vale la pena volver a mirar los pasajes paulinos que se entienden como opuestos a la "autoridad espiritual" para las mujeres. Este es particularmente el caso, ya que, como acaba de demostrar Davidson, no hay evidencia clara en Génesis 1-2 para la subordinación

⁹⁸Incluso se podría argumentar, en un tipo alternativo de complementariedad, que el estilo de consenso de liderazgo común a muchas mujeres puede incluso ser especialmente adecuado para participar en este modelo de liderazgo NT.

femenina. Porque, como ha observado Jan Barna, en última instancia, "el principio de la jefatura masculina y la subordinación femenina", basado en la creación es el "fundamento teológico principal" utilizado contra la ordenación de mujeres.⁹⁹ Al mismo tiempo, también debemos conceder la pregunta, ¿cómo puede ser cierto lo anterior frente a la referencia de Pablo al orden de la creación en 1 Timoteo y 1 Corintios? Estos pasajes presentan desafíos para ambas partes en esta discusión que van mucho más allá del tiempo y el espacio asignados a este documento. En lugar de volver a recorrer todos los caminos que se han trazado repetidamente, consideremos solo algunos puntos que son más pertinentes a la ordenación de mujeres en cada pasaje.

1 Corintios. 11:2-16

"Pero quiero que sepáis, que de todo varón la cabeza es Cristo y la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios". (1 Cor. 11:3, traducción literal.)

En 1 Corintios, Pablo le escribe a una iglesia que está dividida y que tropieza porque los creyentes se han permitido distraerse de Jesús y de su evangelio. En cambio, han perseguido sus propios deseos humanos caídos, de honor y poder y de placeres egoístas e inmorales, justificando sus acciones al reclamar su propia gran sabiduría y libertad en Cristo. En el contexto inmediato (caps. 8-10), Pablo ha estado tratando el tema de comer alimentos ofrecidos a los ídolos, que los creyentes justificaban con la afirmación de un conocimiento superior, argumentando que "todas las cosas son lícitas" en Cristo (10:23). Señala prácticas que serían idolátricas contra Dios y finaliza su consejo instando a estos creyentes a considerar no solo su propia libertad, sino también cómo sus decisiones afectarán a los demás, insistiendo, "ya sea que coman o beban o hagan cualquier otra cosa, háganlo todo para la gloria de Dios. No seáis tropezado ni con judíos, ni con griegos, ni con la iglesia de Dios" (10:28, 29).

1 Cor. 11-14 continúa preocupándose de cómo los creyentes representan a Dios en sus interacciones, esta vez en referencia a las reuniones de adoración de la iglesia. El propósito principal de Pablo en 1

⁹⁹ Jan Barna, "Ordination of Women in Seventh-day Adventist Theology" (tesis doctoral, Universidad de Bristol y Trinity College, 2009), 244. Richard M. Davidson, "¿Should Women Be Ordained as Pastors? Old Testament Considerations," Theology of Ordination Study Committee, 2013, 1-17. El artículo de Davidson ha demostrado hábilmente el caso de que Génesis 1-3 no apoya de manera demostrable la dominación del hombre sobre la mujer. Más bien, Génesis 1 enseña que el hombre y la mujer son creados a la imagen de Dios, bendecidos y dotados de dominio, sin afirmar ninguna jerarquía entre los sexos. Génesis 2 refuerza esta imagen, presentando a la mujer como la contraparte de Adán y *ezer* (que viene en su ayuda), y el gran final de la secuencia de creación de seis días. Génesis 3:16 evidencia que el liderazgo del esposo dentro de la relación matrimonial está entre las maldiciones después de la caída y no es el ideal de Dios.

Cor. 11:2-16 era hacer que los corintios espiritualmente arrogantes y apegados a la libertad pensaran en cómo las decisiones que estaban tomando con respecto a cubrirse la cabeza en sus reuniones públicas afectaban sus relaciones tanto con Dios como con los demás. La naturaleza exacta de estas cubiertas para la cabeza sigue siendo un tema de no poco debate, pero este no es nuestro interés aquí, ya que el tipo de cubierta para la cabeza en sí generalmente se reconoce como detalle específico del mundo del primer siglo.¹⁰⁰ Para la gente del mundo mediterráneo, en la antigüedad e incluso hoy, obtener el honor y evitar la vergüenza era de valor fundamental, entrando como un factor en cada interacción y decisión social. Si bien Pablo no tiene la misma dedicación al honor personal, se une a la preocupación cultural con respecto a la vergüenza y el honor para instar a estos hombres y mujeres tan preocupados por su propia libertad, a no avergonzarse a Dios y a su pueblo por su elección de cubrirse la cabeza.¹⁰¹

1 Cor. 11:3, el versículo que se cita con tanta frecuencia con referencia al debate de la ordenación no es un tratado teológico específico, sino que funciona como parte del argumento de Pablo acerca de cubrirse la cabeza. Junto con los versículos 4-6, funciona para demostrar que un hombre (*anēr*) no debe preocuparse solo por su propia libertad cuando elige el velo que usará para una reunión de la iglesia, sino también por el honor o la reputación pública de Jesucristo. Y una mujer (*gynē*) no debe consultar solo sus propias preferencias, sino que debe pensar en el honor de su esposo. Metafóricamente, insistió Pablo, no eran sólo sus propias cabezas anatómicas las que estaban siendo avergonzadas.¹⁰²

Aunque la jefatura a menudo se entiende como el poder gobernante, este significado no es normal en la lengua griega.¹⁰³ De hecho, donde los traductores de la Septuaginta, al traducir el Antiguo

¹⁰⁰El problema de cubrirse la cabeza puede estar relacionado con los peinados o con lo que se usa en la cabeza. Todas las partes en esta discusión eligen describir algunas cosas como culturales, y este es un lugar donde la mayoría está de acuerdo. La preocupación subyacente y evidente de Pablo aquí se centra en la desgracia, o la vergüenza, que el cubrirse la cabeza incorrectamente trae a los ojos de los observadores. En una cultura diferente, los problemas de cubrirse la cabeza podrían no ser motivo de preocupación y alguna otra prenda de vestir o comportamiento se consideraría potencialmente vergonzoso.

¹⁰¹La diferenciación entre vestimenta masculina y femenina, importante tanto en la cultura bíblica (Deuteronomio 22:5) como en la grecorromana, parece ser un principio más universal que subyace parcialmente a la preocupación.

¹⁰²Pablo generalmente usa las palabras *anēr* y *gynē* con sus significados básicos *hombre* y *mujer* (p. ej. no son sólo los maridos orando en 11:4; 11:8 no estaría argumentando que la mujer sale del marido), pero a menudo cuando el contexto usa estas palabras más estrictamente para indicar *marido* y *esposa* (11:3b, posiblemente 11:11). 11:3 comienza refiriéndose ampliamente a “todo hombre”, luego en el segundo par se reduce específicamente a la relación entre un hombre y una mujer, porque Pablo usa esta analogía en términos humanos solo de la relación entre el esposo y la esposa (Efesios 5:23). No hay más indicios de que este consejo debía extenderse al anciano o pastor de la iglesia que a cualquier otro hombre en la sociedad.

¹⁰³Pocos judíos que vivían en la diáspora en ese momento hablaban hebreo, y prácticamente ninguno de los cristianos gentiles sabía hebreo. Por esta razón, para comunicar a un grupo mixto por escrito a Corinto, si Pablo hubiera tenido la intención de transmitir la jefatura gobernante, parece poco probable que hubiera elegido *kefalē*, sino más bien una palabra que transmitía este significado claramente en el idioma griego.

Testamento hebreo al griego, se encontraron con la palabra hebrea *rōsh* (cabeza), usada de jefes o gobernantes, casi siempre eligieron no traducirlo con la palabra griega *cabeza* (*kefalē*), sino más bien palabras sustituidas como *archē* (gobernante) y *hēgēomai* (líder) para que tuviera sentido en griego.¹⁰⁴ El griego, tanto bíblico como literario, usa la *cabeza* (*kefalē*) metafóricamente de varias maneras estrechamente relacionadas con la parte anatómica real, incluida la idea de *principal* o *preeminente* (Dan. 2:32; Sal. 118:22; Jeremías 31:7) y para representar a *la persona completa* (Exo. 16:16; Num. 1:18; Jue. 9:57; Sal. 3:3).¹⁰⁵ Aunque la idea de la cabeza como *fuentes* no es prominente en los diccionarios, fuera de la referencia a la *cabeza* de un río, Filón y varios otros autores judíos de la época del NT usaban *kefalē* metafóricamente para referirse a una fuente de sentimientos e ideas o a un progenitor humano.¹⁰⁶ Más importante aún, este significado encaja mejor en el contexto del pasaje, donde Pablo vuelve repetidamente a la pregunta de si el hombre vino de la mujer o la mujer del hombre (1 Cor. 11:89, 11-12). De hecho, en Efe. 4:15-16 Pablo habla de Cristo como cabeza y fuente de crecimiento del cuerpo (la iglesia), y en Col. 1:18-20 como "cabeza del cuerpo que es la iglesia. Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que Él mismo llegue a tener el primer lugar en todo." El orden de los emparejamientos en el versículo 3 en realidad apoya mejor la idea cronológica de la cabeza en el sentido de preeminencia o fuente: Cristo creó al hombre, el hombre era la materia de la que fue hecha la mujer, y finalmente Dios envió a Cristo a la tierra como un ser humano en la encarnación (1 Co. 8:6; 11:8).¹⁰⁷ Esta lectura también nos libera de la necesidad lógica de empujar al Hijo a una relación de subordinación con el Padre.

¹⁰⁴En solo unos 6 lugares en la Septuaginta es *kefalē* usado de un gobernante o líder, mientras que *rōsh* se usa muchas, muchas más veces en este sentido. Si bien algunos han cuestionado esto basándose en una mirada superficial a algunos léxicos, haciendo un simple estudio de palabras que examina cada uso de *rōsh* en el AT dejará esto muy claro. (Tenga en cuenta también que incluso donde *rōsh* se usa en el Antiguo Testamento hebreo para dirigir o gobernar, nunca se usa para referirse a la soberanía sobre un individuo).

¹⁰⁵Exodo 16:16 dice literalmente, "un *omer* por cada cabeza"; número 1:18 dice literalmente "cabeza por cabeza", a menudo traducido como "individualmente". La cabeza también puede designar posiblemente, pero rara vez, a todo un grupo (Job 1:17). Henry George Liddell, et al., "κεφαλή," *A Greek-English Lexicon* :945. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 812-822.) brinda una buena descripción general de la discusión sobre los significados de *kefalē* . para la representación de todo el cuerpo, persona o grupo.

¹⁰⁶Filón, *Preliminary Studies* 61; *Rewards* 125. Otros escritos judíos de la época también evidencian el uso de *kefalē*, incluido el *Apocalipsis de Moisés* 19.3 y el *Testamento de Rubén* 2.2. Aunque Philip Payne a menudo exagera su caso, ofrece una buena descripción general de los usos de *kefalē*. como fuente en *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009), 124-129.

¹⁰⁷Gordon D. Fee. "Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Corinthians 11:2-16," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 152.

Al mismo tiempo, cuando Pablo usa la metáfora de Cristo como “cabeza”, generalmente hay un aspecto de liderazgo involucrado, como también lo indica el griego en sus referencias metafóricas a la cabeza anatómica. En ninguna parte, sin embargo, Pablo usa la metáfora de “cabeza” para hablar de dominio sobre el cuerpo. Donde, en Efe. 1:20-23, se dice que Cristo ganó dominio sobre los principados y potestades. Él es dado “como cabeza sobre todas las cosas [para el beneficio de] la iglesia, la cual es su cuerpo”. Asimismo, en Col. 2:6-19, donde se habla de él como cabeza divina *sobre* todo principado y autoridad (v. 9), con referencia a los que están “en él”, Él es “la cabeza, de quien procede todo el cuerpo . . . crece con un crecimiento que es de Dios” (v. 19, NASB). Esto también se aplica al uso del liderazgo en el sentido de marido y mujer en Efe. 5:21-33, donde se ordena al marido que no gobierne a la mujer, sino que la sustente y cuide como a su propio cuerpo. La sumisión (v. 22), también descrita como respeto (v. 33) es la prerrogativa de la esposa, y debe entenderse en el contexto de la instrucción del v. 21 de que todos deben someterse unos a otros.¹⁰⁸ En los versículos 7-9, Pablo continúa trabajando con varios aspectos de Génesis 1-2 mientras busca disuadir a los ofensores corintios de cubrirse la cabeza de manera vergonzosa.¹⁰⁹ En el versículo 7, mientras que se dice que Adán es la imagen de Dios, tanto Pablo como su audiencia saben que Eva también tiene esa imagen. Entonces, hablar de la mujer como una gloria, la coloca en un lugar especial de honor (si se ajusta a la preocupación de Pablo) que no debe cambiarse en una fuente de vergüenza. En los versículos 8-9 se está utilizando la idea de que la mujer procede del varón para demostrar que el varón es la cabeza de la mujer y por lo tanto conviene evitar avergonzarlo (aunque uno sea libre en Cristo). La idea de jefatura como fuente, o ser primero, tiene perfecto sentido con estos versículos, mientras que la cabeza como poder gobernante no tiene cabida en la analogía del versículo 8 ni en ninguna otra parte de este pasaje.

El versículo 10, que es ampliamente discutido, tiene pleno sentido cuando reconocemos el punto principal del pasaje y dejamos de lado la insistencia de que la jefatura es primordial sobre la autoridad gobernante. Literalmente, este versículo dice: “Por esto la mujer debe tener autoridad sobre la cabeza”. En lugar de tener que cambiar el significado simple del versículo al revés agregando varias palabras, uno puede reconocer que “a causa de esto” se refiere a los problemas causados por cubrirse la cabeza de manera inadecuada, y reconocer que Pablo continúa rogándoles a las mujeres que tomen la iniciativa o

¹⁰⁸De hecho, Efe. 5:22, “mujeres a vuestros propios maridos”, se encuentra sin verbo, lo que indica la estrecha conexión con el versículo 21 de donde se asume el verbo “someter” (*hupotássō*).

¹⁰⁹Estoy en deuda con Gordon D. Fee por varias de las ideas de este párrafo. “Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Corinthians 11:2-16,” in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005), 142-160.

autoridad para tomar buenas decisiones sobre qué ponerse en la cabeza.¹¹⁰ Cuando se ve de esta manera, ya no hay necesidad de debatir si los versículos 11-12 pretenden compensar los primeros versículos, porque Pablo simplemente está completando la idea de los versículos 3-10 enfocándose en la fuente y el respeto, reconociendo que al final va en ambos sentidos. Por lo tanto, todo el pasaje funciona en una secuencia perfecta, llamando a hombres y mujeres a dejar de avergonzarse a sí mismos y al que vino antes que ellos y, en cambio, actuar para reemplazar la vergüenza con el honor, terminando en los versículos 13-16 llamando a los ofensores a pensar lógicamente sobre el tema y evitar lo que se reconoce natural y comunitariamente como inaceptable.

Claramente, los emparejamientos enumerados en 11:3 no se refieren en absoluto a la organización de la iglesia, sino a las tres relaciones representativas que apuntan a hombres y mujeres, que parecen haber estado empujando los límites de lo que era sexualmente apropiado, hacia la preocupación por cómo se reflejaban sus elecciones sobre aquellos a quienes debían respeto. Por lo tanto, con respecto a la cuestión de ordenar mujeres para el ministerio, las lecciones apropiadas serían que tales mujeres se vistieran de una manera apropiada que refleje bien su relación con su esposo y su Dios, y que estas relaciones en general funcionen con todo respeto y honor.

“Al final”, como observa Payne, “está claro que Pablo quiere que la mujer mantenga la tradición (cualquiera que sea) y que lo haga principalmente por razones de 'vergüenza' y 'honor en una cultura donde esta es una prioridad principal'. valor sociológico”.¹¹¹ Entender 1 Corintios 11 de esta manera eliminaría la idea de que el pasaje habla en contra de que las mujeres sean ordenadas para desempeñar un papel pastoral, especialmente cuando reconocemos la naturaleza de la autoridad en el Nuevo Testamento y las diversas formas en que la ejercen todos los que la ejercen un ministerio. En cambio, animaría a las mujeres a actuar como seres humanos completos, con conciencia y voluntad propia, y al mismo tiempo honrando y apreciando a su esposo.

¹¹⁰La referencia a los ángeles en el versículo 10 podría, en este tiempo cuando los ángeles eran estudiados con entusiasmo y muy reverenciados, estar refiriéndose a la referencia en 4:9 a los ángeles siendo testigos profundamente interesados de todo el gran conflicto, y cómo se juega. en la vida de mujeres y hombres.

¹¹¹Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009), 148.

1 Corintios 14:33b-35

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 dice.³⁵ Y si quieren aprender algo, que pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación.

1 Corintios 14:33b-35 se encuentra cerca del final de un capítulo que se enfoca en la adoración pública. En este caso, el punto del pasaje es específicamente sobre el comportamiento en el servicio de adoración. La preocupación del pasaje anterior en los versículos 26-33a era poner orden en un servicio interrumpido y caótico, terminando con el razonamiento: “Porque Dios no es Dios de disensión, sino de paz” (v. 33a).

Las siguientes palabras, “Como en todas las iglesias de los santos” . . . (v. 33b), serían una extraña adición a una declaración universal acerca de la naturaleza de Dios. Sin embargo, tendría perfecto sentido presentar el breve consejo de los vv. 34-35, que es donde se encuentra en las versiones griega e inglesas más actuales. El breve consejo concerniente a la mujer está así precedido por la fundación, no en un principio universal sino en una práctica consuetudinaria entre las iglesias. Las palabras, “porque es indecoroso”, en el versículo 35, afirman que la razón subyacente de esta costumbre se basa en las expectativas culturales, señalando, como en el capítulo 11, la preocupación por la vergüenza y el honor tan importante en la cultura greco-romana contemporánea. En ese momento, una mujer que hablaba en público todavía podía considerarse deshonrosa, y hablar con hombres que no eran su esposo sugería que estaba coqueteando o algo peor.¹¹²

Varias veces en el capítulo Pablo ha hablado a otros sobre el silencio, dando una justificación, afirmando: “Si alguno habla en lengua extraña, . . . si no hay intérprete, calle (*sigáō*)” (14:27- 28); y, “Que . . . los profetas hablen... pero si algo le es revelado a otro, . . . que el primero calle (*sigáō*)” (14:29-30).¹¹³ En los versículos 34-35 recibimos sugerencias de que hay dos razones para ese consejo a las mujeres: una relacionada con lo que es vergonzoso en la cultura y la otra que sugiere que el problema específico, con el que estaba particularmente preocupado, tenía que ver con hablar en la iglesia para hacer preguntas a los que estaban enseñando. Puesto que Pablo ya lo ha hecho, en 1 Cor. 11:5, dio lugar

¹¹²Eliezer González, “Gender and Shame in Paul’s Churches: The Intersection of Theology and Culture,” *Journal of the Adventist Theological Society* 22 (2011).

¹¹³El término *sigáō* no se refiere necesariamente al silencio absoluto, sino a menudo a “mantener la paz” con referencia a un tema o persona (Éxodo 14:14; Salmo 31:3; Lucas 9:36).

a mujeres que oraban y profetizaban en público, su consejo en 14:34-35 parece estar dirigido específicamente al comportamiento perturbador y de mala reputación de los maestros que cuestionan, a menudo hombres, en el curso de un servicio de adoración.

Los dos mandatos positivos, “guarda silencio” y “sé sumiso” (*hypotassō*) se dan juntos como una prescripción específica en una situación caótica. Si la declaración en el versículo 36 también se dirige a estas mujeres que fueron bastante combativas en su cuestionamiento. Esto encajaría con la imagen de los autoproclamados sabios y los acaparadores de la libertad que surge en la primera parte de su carta. De hecho, se instruye a todos los creyentes, un poco más adelante en 1 Cor. 16:15-16, a someterse (*hypotássō*) a las personas, incluidos los miembros de la casa de Estéfanos y otros (¿cómo Priscila y Febe?) que han estado ayudando (*synergéō*) y trabajando (*kopiáō*) con ellos, que se dedican al servicio (*diakonía*).¹¹⁴ Que la paz y el orden son una preocupación principal de todo el capítulo se evidencia en el regreso de Pablo a este punto al final del capítulo 14 con la declaración: “Hágase todo decentemente y con orden” (14:40).

Con referencia a la cuestión de la ordenación de mujeres pastoras, la iglesia que se siente cómoda hoy en día permitiendo que las mujeres hablen en la iglesia no tiene motivos para preocuparse, con base en este pasaje, de que el discurso público de una pastora sea más inapropiado que el de una maestra o directora de Escuela Sabática. Cada uno hace uso de la autoridad, exigiendo un grado apropiado de sumisión, para hacer uso de sus dones y cumplir con la tarea que implica el oficio de la iglesia para el cual han sido elegidos.

1 Timoteo 2:11-15

Carl Cosaert, en su artículo para este comité, ha explicado hábilmente la instrucción de Pablo en 1 Tim. 2:11-15.¹¹⁵ En resumen, Cosaert demuestra que 1 Timoteo muestra que Pablo estaba lidiando con un problema de falsa enseñanza, no solo dentro de la iglesia sino entre algunos de sus líderes, quienes mostraban un comportamiento orgulloso y arrogante. Estas enseñanzas eran atractivas para las mujeres

¹¹⁴Algunas traducciones dicen: “estar en sujeción a tales hombres”, pero la palabra hombres no está presente ni es necesaria en el griego. Estos a quienes se les dice a los creyentes que se sometan podrían incluir a las mujeres que Pablo identifica entre las que trabajan junto con él (*synergetós*), incluyendo a Priscila (Rom. 16:3) y Euodia y Síntique (Filipenses 4:2-3), y posiblemente otros, incluyendo a María, Trifena, Trifosis y Pérsis (Rom. 16:12), de quienes Pablo dice que trabajaron (*kopiáō*) mucho por la iglesia romana. Timoteo, en la misma lista (Rom. 16:21; cf. 1 Tes. 3:2), y Tito también son mencionados como *synergós* (2 Cor. 8:23).

¹¹⁵Carl P. Cosaert, " Paul, Women, and the Ephesian Church: An Examination of 1 Timothy 2:8-15," Theology of Ordination Study Committee, 2013.

de la iglesia, quienes en el contexto de las oportunidades emergentes para las mujeres en algunos rincones de Éfeso, se sintieron tentadas a ser perturbadoras y afirmarse de manera inapropiada e incluso a abogar por falsas enseñanzas que encontraron atractivas. Pablo combatió estos problemas llamando a hombres y mujeres a adorar en un espíritu de paz y tranquilidad (no silencio) e instruyendo a estas mujeres a no enseñar o actuar de manera dominante, explicando desde Génesis que las mujeres no están en posición de dominar a los hombres.

Una vez más, ejercer la autoridad apropiada para llevar a cabo una tarea para la que uno está dotado o designado encaja completamente dentro de los principios rectores de Pablo y evita el tipo de autoridad controladora sobre las personas en formas manipuladoras o autoritarias con las que *authenteō* tiene que ver.

Conclusiones

Este documento sugiere que el testimonio del NT sobre el liderazgo y la ordenación de la iglesia no proporciona ningún impedimento para la ordenación de mujeres debidamente calificadas para servir en el papel de pastor. La base para la selección de individuos para tales roles en el NT, como los de anciano o diácono, era evidencia de madurez espiritual y de la presencia del Espíritu Santo y los dones apropiados en el individuo. El oficio de pastor de hoy, aunque no se desarrolla en detalle en el NT, debe entenderse que conlleva las mismas calificaciones básicas.

Todos los ministerios, ya sean dotados por Dios o designados por humanos, conllevan algún tipo de autoridad y el ministerio pastoral no es diferente. Sin embargo, en cada caso la autoridad es autoridad para una tarea, no autoridad para dominar o controlar a los individuos. Esta autoridad siempre se ejerce bajo Cristo, y bajo la autoridad de las Escrituras y del cuerpo de creyentes que Él ha instituido. Las tareas principales de los pastores de predicar la palabra y nutrir el cuerpo de Cristo se promulgan bajo estas autoridades superiores, específicamente, en la Iglesia Adventista de hoy, incluida la administración de la junta de la asociación, que se rige por las normas promulgadas por todo el cuerpo de creyentes. en la sesión de la Asociación General. La ordenación de un pastor, por lo tanto, no se trata de colocar a un individuo en la cima de la jerarquía de poder o estatus, otorgándole la máxima autoridad sobre las personas, sino de afirmar la presencia de la autoridad que Dios ya le ha dado para hacer las tareas para las que ha llamado y equipado a ese individuo. Las preocupaciones de Pablo,

dirigidas a situaciones específicas en las iglesias del Nuevo Testamento, no presentan ningún impedimento para que las mujeres ejerzan tal autoridad.

La prioridad de ver el universo de Dios como un lugar de orden y organización es veraz e importante. La pregunta es: "¿Según qué principios ordena Dios su universo?" El bosquejo de ministerio, autoridad y dones en este artículo sugiere que, en lugar de ordenar el universo por medio de una subordinación arbitraria de la mitad de su creación humana, el Nuevo Testamento retrata un orden guiado por el Espíritu a través de la dotación de dones espirituales reconocidos por la iglesia bajo la dirección divina, a través de las avenidas de las Escrituras y la experiencia de las obras del Señor.

Si bien muchas culturas consideran problemático el uso de una autoridad de tipo pastoral, otras culturas se han sentido cómodas e incluso han llegado a preferir este tipo de autoridad que funciona mediante la cooperación, el crecimiento espiritual y las pautas acordadas. En tales culturas, las mujeres pastoras con sus cualidades especiales de fomentar el crecimiento de la iglesia, y la compasión prosperarían y no deberían ser bloqueadas del ministerio. Tales cualidades, de hecho, son fundamentales para la tarea clave del pastor. ¿No es hora de considerar que en el rol de pastorear puede haber lugar, en algunas partes del mundo, para "madres en Israel" que puedan usar sus cualidades y dones de manera complementaria a los pastores varones en nuestro medio?

En Hechos 15, la iglesia escuchó atentamente a las voces de aquellos que habían experimentado la dirección del Espíritu Santo. Se dieron muchas evidencias de la obra del Espíritu Santo en la vida de las personas involucradas. Santiago luego dirigió apropiadamente la atención de la reunión a las Escrituras para asegurarse de que estaban entendiendo la voluntad de Dios correctamente en este asunto. Significativamente, Amós 9:11-12, que él citó, no es un llamado explícito de "Así dice el Señor" para poner fin a la circuncisión después de la venida de Cristo, sino la declaración de un principio general con respecto a la intención de Dios para los gentiles. Sobre la base de la intención de Dios expresada en este pasaje de las Escrituras (sin duda, junto con la consideración de otros pasajes similares de las Escrituras), la iglesia dio el gran paso de no exigir la circuncisión, a pesar de que así no hizo caso a un mandato bíblico explícito de hacerlo. En lugar de insistir en tal declaración, miraron lo que Dios estaba haciendo en la vida humana en su época, en el contexto de la historia y la enseñanza registrada en las Escrituras. Este modelo es uno que haríamos bien en considerar más de cerca.

Cerca del final de su ministerio, Jesús habló largamente de su segunda venida y repetidamente llamó a sus discípulos a estar listos cuando él viniera. Al terminar de narrar la parábola de las diez

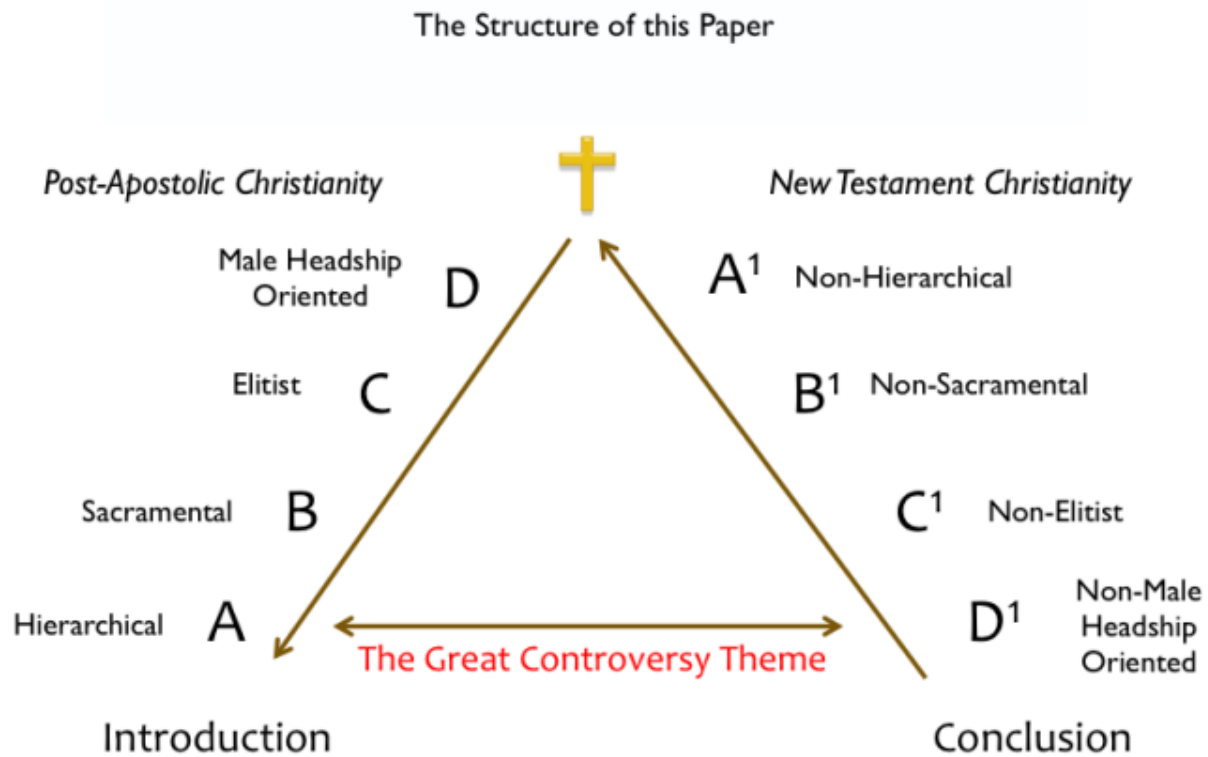
vírgenes que esperaban al novio, parábola muy querida por nosotros los adventistas, advirtió: “velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora” (Mat. 25:13). Sobre la base de esta advertencia, inmediatamente pasó a una segunda parábola, declarando: “Porque es como un hombre que, al emprender un viaje, llamó a sus siervos y les entregó sus bienes. Y a uno le dio cinco talentos, ya otro dos, ya otro uno, y se fue” (Mat. 25:14-15). Como dice la conocida historia, los sirvientes que usaron lo que el amo les había dado fueron recompensados mientras que el que escondió su talento fue castigado. En el contexto actual de la pronta venida de Jesús, ¿nos atrevemos a insistir en que un talento o don dado por Dios no se use en todo su potencial para completar la obra de difundir el evangelio a todo el mundo? Con muchas sociedades hoy dando la bienvenida al liderazgo de las mujeres y respetando el estilo de liderazgo participativo pero no autoritario que se enseña en el NT, un estilo de autoridad practicado con bastante naturalidad por las mujeres, ¿deberíamos apartarnos del camino de Dios mientras “rogamos al Señor de la mies que envíe obreros a su mies” para terminar su obra (Mat. 9:38)?

Autoridad del líder cristiano

Darius Jankiewicz¹

Traducido por Luz Haydee Ruiz-Tenorio MDiv

Introducción²



¹ El presente estudio es una adaptación del artículo que se publicó por primera vez en Darius Jankiewicz, "Authority of the Christian Leader", AA, <https://www.adventistarchives.org/authority-of-the-christian-leader.pdf> (consultado: 01 de febrero, 2015). Usado con permiso.

² Al comienzo de este documento me gustaría mencionar que yo acepto completamente la inspiración y ministerio profético de Elena de White en la Iglesia Adventista. Fue a través de la lectura del Deseado de todas las gentes, que llegué a amar a Jesús; a través de la lectura del Conflicto de los Siglos, que yo me familiaricé con el propósito de Dios por la humanidad; y ningún otro libro me ha enseñado sobre la salvación a través de Jesucristo que El camino a Cristo. Sin embargo, en la preparación de este documento, a propósito evadí el usar los escritos de Elena de White para soportar mis conclusiones. Mis puntos de vista, así, son basadas en mi entendimiento de las Escrituras solamente. Esto, yo creo, está de acuerdo con el consejo de Elena de White que sus escritos no deberían ser usados para resolver debates doctrinales cuando el Señor no le ha dado luz específica sobre el tema. De lo que yo sé, Elena de White no habla del tema de la ordenación de mujeres. William Fagal llegó a una conclusión similar, cuando él escribiera: "Sus declaraciones no apoyan la ordenación de mujeres ni las prohíbe explícitamente. Ninguno de sus escritos trata directamente con este tema", *Ministry Magazine* (December, 1988), 11.

Para prosperar, cada sociedad humana debe establecer sus propias estructuras organizativas y de autoridad. Eventualmente, si alguien desea conocer algo sobre una nación, familia, o asociación, lo más probable es que ellos averigüen sobre la naturaleza y el uso de su autoridad. Así, grupos humanos pueden ser descritos como “dictatoriales”, “autoritativos”, “democráticos”, “egalitarios”, “republicanos”, “laissez-faire” y así sucesivamente. Cada una de estas designaciones reflejan la manera en como la autoridad es usada dentro de una comunidad particular.

Si bien diferente de una nación, familia, o asociación, la Iglesia es también una sociedad humana que debe tener estructuras organizativas/y autoridad para diseminar su mensaje y así cumplir la Gran Comisión que Cristo le diera a ella.³ Es por esto que es legítimo inquirir sobre la naturaleza y el uso de la autoridad dentro de la comunidad de los creyentes.⁴ Tal investigación es de vital importancia, como mucho depende de la manera en que la autoridad es entendida y ejercitada dentro de la Iglesia. Incluso este tipo de enseñanzas cristianas fundamentales como la naturaleza de Dios y la salvación son influenciadas por la manera en que es definida la autoridad.

Cualquier discusión sobre la naturaleza de la autoridad cristiana, sin embargo, tiende a ser enturbiado por nuestro contexto cultural, ya que la manera en que vemos la autoridad es moldeada por la manera en la cual la autoridad es ejercitada dentro de la sociedad de la cual somos parte. Para mucha gente, el término “autoridad” conlleva pocas connotaciones positivas. Un simple ejercicio en la clase prueba el punto. Cuando yo enseño sobre el tema de eclesiología, a veces muestro la palabra “autoridad” en la pantalla y pregunto a los estudiantes lo que viene inmediatamente a sus mentes. Invariablemente, escucho palabras tales como “dominación”, “poder”, “control”, “abuso”, “regla”, o “tomando una decisión final”. Después chequeamos la definición del diccionario sobre “autoridad” y, en realidad, encontramos que la manera más prominente en la cual autoridad es definida va con la misma línea de pensamiento, i.e., “el poder o derecho de dar órdenes, tomar decisiones, e imponer obediencia” o “el poder de determinar, adjudicar, o de otra manera resolver cuestiones de disputas; jurisdicción, el derecho de controlar, mandar, o determinar”. La autoridad definida como tal demanda sumisión, la cual está definida en el diccionario como “la acción o hecho de aceptar o ceder a una fuerza superior o a la autoridad de otra persona”. En mi experiencia personal, aun no conocido a una persona que le guste someterse de tal manera. Por lo contrario, casi parece como si nosotros llegáramos a este mundo con una tendencia natural para resistir este tipo de autoridad – simplemente, pregúntenles a los padres cuyos hijos han entrado en la etapa de la adolescencia o piensen sobre nuestra reacción interna cuando un oficial nos ha dado una notificación por manejar a alta velocidad.

Muy raras veces mis estudiantes consideran “la autoridad” como una cosa positiva en la vida de una sociedad. Y aún así, estructuras de autoridad son esenciales, ya que ellas proveen continuidad, estabilidad, seguridad y límites a la sociedad. Sin alguna forma de autoridad, ninguna sociedad humana existiría o podría existir; esto incluye a la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Es la combinación de nuestra naturaleza pecaminosa y el abuso de la autoridad que nos lleva a desarrollar actitudes negativas hacia la autoridad. Desafortunadamente, muy a menudo el abuso, disfrazado por la adición del adjetivo

³ para un tratado excelente sobre la Iglesia y su origen divino instituido, la misión, y estructura organizacional, vea Raoul Dederen, “Church”, en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 538-581.

⁴ *Ibíd.*, 559-561.

“espiritual”, sucede en la iglesia, la comunidad que Cristo estableciera para ser diferente de cualquier otra sociedad humana sobre la Tierra.

En años recientes, el tema de la autoridad ha recibido una buena cantidad de atención en los círculos adventistas. Mientras hemos experimentado el retraso de la Segunda Venida de Cristo, nos hemos vuelto cada vez más preocupados con temas relacionados con el orden del Evangelio, la organización, el rango, y la política, al mismo tiempo intentando ser fieles a las Escrituras. La naturaleza de la autoridad y su uso ha surgido más prominentemente dentro del contexto de la discusión sobre la ordenación de mujeres. La cuestión levantada más delicada en debates es si las mujeres pueden o deberían mantener posiciones de autoridad dentro de la estructura de la iglesia. ¿Se les debiera permitir a las mujeres predicar/enseñar o dirigir en la iglesia? ¿No sería la ordenación colocarlas en posiciones de liderazgo sobre sus homólogos masculinos?

Las respuestas para estas preguntas varían. Algunos creen que las mujeres nunca deben ser colocadas en cualquier puesto —ya sea pastor, profesora de teología, presidente de universidad u hospital— que las colocaría en autoridad sobre hombres. Otros permitirían a mujeres cumplir roles de liderazgo dentro de la organización adventista pero no dentro de la iglesia. En consecuencia, las mujeres no deberían ser permitidas enseñar o predicar en la iglesia cuando hombres quienes son capaces de hacerlo están presentes. Todavía otros se atreven a permitir a mujeres predicar en la iglesia con tal que ellas se paren bajo la autoridad de un pastor ordenado. Todas estas posiciones tienen un común denominador: *la posición de “liderazgo espiritual” en la iglesia debe ser limitada solamente para los hombres*. Se cree que la ordenación es para elevar un hombre particularmente dotado a una posición de liderazgo espiritual en la iglesia, y ya que la Biblia habla de liderazgo masculino solamente, la posición de pastor (o pastor principal) está cerrada para las mujeres; se cree que ninguna mujer puede tener autoridad sobre cualquier otro hombre.

Observando el debate por un buen número de años y escuchando cuidadosamente ambas partes, me hago varias preguntas: ¿Estamos seguros de que realmente comprendemos lo que queremos decir cuando usamos la palabra “autoridad”? ¿Estoy posiblemente haciendo la falsa suposición que cuando yo menciono la palabra “autoridad”, ustedes saben exactamente lo que yo quiero decir y vice versa? ¿Qué informaciones reside en nuestras mentes sobre el concepto de autoridad? ¿Es nuestra cultura (ambas: secular y religiosa) o es una atención cuidadosa a las palabras de Jesús?

Como muchas otras cosas en la vida, el concepto de autoridad tiene sus falsificaciones. El propósito de este documento es de explorar dos puntos de vista opuestos de autoridad. Es necesario extraer los elementos esenciales desde el punto de vista del Nuevo Testamento con respecto a la autoridad y así ayudarnos a evitar las trampas eclesiológicas — de lo cual muchos de nosotros tal vez no estemos al tanto— que el Cristianismo moderno heredó un Cristianismo post-Apostólico y el cual está profundamente arraigado en ambas tradiciones, la Católica y la Protestante. Por esta razón primeramente exploraré las características de una clase falsa de “autoridad” como se evolucionó en el Cristianismo desde el siglo II, en adelante, y el cual continúa siendo el fundamento de ambos: el Catolicismo Romano moderno y el fundamentalismo Protestante;⁵ segundo, exploraré el concepto de la

⁵ Por causa de la brevedad, la descripción siguiente será limitada solamente al concepto de la autoridad que envolvió dentro de la Iglesia primitiva cristiana post-apostólica. En muchas maneras, el Protestantismo Fundamentalista, especialmente aquellas ramas que vienen bajo el paraguas del Calvinismo, tiende a reflejar el

autoridad que fluye de las enseñanzas de Jesús; y finalmente, proveeré un respuesta al punto de vista falso de la autoridad.

La iglesia post-apostólica y un punto de vista falso de autoridad

Enfrentados con la muerte de sus pioneros, el atraso de la Segunda Venida, el cisma, el levantamiento de enseñanza herética, tanto como la persecución, la primitiva Iglesia post-Apostólica buscó maneras de mantener su unidad y defenderse a sí misma contra varias enseñanzas heréticas.⁶ Tal objetivo podría ser alcanzado proveyendo a la iglesia con un liderazgo fuerte.

Yendo más allá de los Evangelios y los escritos de Pablo, escritores tales como Ignacio (110-130), Ireneo (202), Tertuliano (160-225), Cipriano (258) y Agustín (354-430) gradualmente dotaron al ministerio cristiano con una autoridad especial, la cual era disponible solamente a través del rito de la ordenación. El ministerio cristiano que emergió de esta era fue distanciada grandemente de lo que encontramos en las páginas del Nuevo Testamento; la autoridad del ministerio era (y continúa siendo) marcada por las siguientes características:

Primero (A), era jerárquica; i.e., concebida en términos de orden, rango, o cadena de mando. La iglesia llegó a ser dividida en dos clases de individuos – clérigos y laicos – separados unos de los otros por el rito de la ordenación. A la cabeza de la iglesia estaba un obispo monárquico (regidor), rodeado y asistido por un grupo de ancianos tanto como diáconos, quienes estaban a la base de la escalera jerárquica.⁷ El Obispo –o el pastor principal– era puesto al centro de la actividad religiosa y era dotado con control completo sobre los asuntos de la iglesia local.⁸ Sus deberes incluían predicación, enseñanza, administración de la comunidad, y el manejo del dinero. Sin su presencia, ningún rito cristiano, tales como el bautismo o la Cena del Señor, podían ser realizados. Creyendo que este *sistema* había sido establecido por Dios, se esperaba que los cristianos debían someterse a las decisiones de su Obispo-pastor.⁹ La posición y el prestigio del obispo-pastor en la iglesia era significativamente fortalecida por la doctrina de *Sucesión apostólica* desarrollada por Ireneo, quien enseñara que los doce apóstoles pasaron su autoridad de liderazgo y enseñanza a los obispos.

Este sistema de gobierno¹⁰ de la iglesia primitiva fue modelado grandemente de la manera en la cual el Imperio romano era gobernado.⁴ Mientras fue originalmente establecida por causa de orden y

entendimiento de la autoridad de la pre-Reforma. Sin embargo, la cuestión del entendimiento fundamentalista Protestante sobre la autoridad, será tratada en otro estudio.

⁶ Ralph Martin Novak, *Christianity and the Roman Empire*, (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), 45.

⁷ Es en los escritos del escritor Ignacio de la Iglesia primitiva (110-130 d.C.) encontramos por primera vez un ministerio fuertemente jerárquico. Ignacio, *Magnesian* 6.4 en *Early Christian Writings*, ed. Maxwell Staniforth (London: Penguin Books, 1972), 88; Kenneth Osborne, *Priesthood, A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church* (New York: Paulist Press, 1988), 52.

⁸ Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (Stanford: Stanford University Press, 1969), 100.

⁹ Ignacio escribe así: “Por tu parte, lo apropiado para tí... [es] mostrarle [al Obispo] todo respeto posible, teniendo en consideración el poder que Dios ha conferido sobre él... Así que por el honor de El quien nos amó, lo apropiado requiere una obediencia de tu parte que es más que servicio de labios”. Ignacio, *Magnesian* en Staniforth, 87-88.

¹⁰ Así escribe Novak: “Porque esencialmente todas las culturas del mundo greco-romano eran jerárquicas y patriarcales, un aumento gradual con el tiempo de la autoridad del obispo podría haber sido razonablemente esperado como el resultado natural de las comunidades cristianas locales adoptando modos y estructuras de

unidad en la iglesia, eventualmente llegó a ser un fin en sí mismo, para ser protegido y perpetuado a cualquier costo. Tal concentración de poder en la iglesia en las manos de la élite ordenada que dirigía, por supuesto, al eventual establecimiento del papado. No hay necesidad de elaborar aquí un desarrollo sobre el significado profético de este evento.¹¹

Segundo (B), era sacramental; i.e., la vida espiritual de los creyentes, y así su salvación, de alguna manera dependía de su pastor. Es durante este tiempo que el ministro cristiano comenzó a ser referido como a un sacerdote. Los escritores de este período llegaron a la conclusión que el sacerdocio del Antiguo Testamento era un tipo del ministerio cristiano.¹² Un pastor cristiano y ordenado, así, llegó a ser un mediador entre Dios y los creyentes. Esta mediación era capacitada a través del rito de la ordenación cuando el pastor recibía un sello especial –conocido como *dominicus character*– el cual lo capacitaba a restablecer de nuevo el sacrificio de Cristo cada vez que él celebraba la Cena del Señor.¹³ En tal tipo de sistema, la existencia de la iglesia misma dependía sobre la existencia del ministerio ordenado.¹⁴ Al igual que en el punto anterior, el significado profético de este desarrollo no puede ser sobreestimado y será desarrollado más abajo.

Tercero (C), era elitista; i.e., dividido en dos clases de individuos, lo ordenados y los no ordenados. Como se mencionó arriba, fue gradualmente aceptado que, a través del rito de la ordenación, el ministro llegó a ser separado del resto de la comunidad. La imposición de las manos confería al pastor con autoridad especial de Dios y lo capacitaba a proveer liderazgo espiritual e intercesor para los creyentes.¹⁵ Esta enseñanza, primero introducida por Tertuliano, declaraba que hay dos grupos de gente en la iglesia: el ordenado y el no ordenado, de otra manera referida como los clérigos y los laicos.¹⁶ Solamente aquellos quienes eran ordenados podían proveer liderazgo espiritual en

autoridad que iban en forma paralela a los valores culturales predominantes.” Novak, 45; Will Durrant añade que «cuando el Cristianismo conquistó Roma la estructura eclesiástica de la iglesia pagana...pasó como la sangre maternal a la nueva religión, y Roma cautivada captura a su conquistador”. *Caesar and Christ: The Story of Civilization* (New York: Simon and Schuster, 1944). 671-672: cf. Edwin Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches* (London: Longmans, Green y Co., 1918), 185, 213; Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1995), 134.

¹¹ Para una historia detallada de cómo la humilde posición del pastor evolucionó en los oficios episcopales y papales, ver Klaus Schatz, *Papal Primacy: From Its Origins to the Present* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996).

¹² Frederick J. Cwiekowski, “Priesthood”, *Encyclopedia of Catholicism* (NY: HarperCollins Pub, 1989), 1049.

¹³ Paul Josef Cordes, *Why Priests? Answers Guided by the Teaching of Benedict XVI* (Nueva York: Scepter Publishers, 2010), 28-30.

¹⁴ Así, en el siglo IV Jerónimo expresó: “No puede haber comunidad Cristiana sin sus ministros”. Jerónimo, *Dialogus contra Luciferanos* 21, en *The Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff and Henry Wace (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 6:331. No es sorprendente, por lo tanto, que Cypriano exclamara famosamente *Extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la iglesia no hay salvación). Cyprian, *Epistle* 72.21 (ANF 5:384).

¹⁵ Este sucedió principalmente a través del trabajo de Agustín, aunque ya en el siglo segundo Tertuliano escribió de una diferencia esencial (u ontological) entre el clérigo y el laico. Cf., Benedict J. Groeschel, *A Priest Forever* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 139.

¹⁶ En su Exhortación a la castidad, él escribió así: “Es la autoridad de la Iglesia que instituyera la distinción entre el clérigo y los laicos [lat. *ordinem et plebem*] y el honor mostrado a los rangos del clérigo hecho santo para Dios”. Tertullian, *Exhortacion a la Castidad* 7.3. Traducción por Robert B. Eno, en *Enseñando autoridad en la iglesia primitiva* (Wilmington: Michael Glazier, 1984), 54-55; cf., ANF, 4:54. La exacta frase Latina lee: *Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus*. John Henry Hopkins, *The Church of Rome in Her Primitive Purity, Compared with the Church of Rome at Present Day* (London:

la iglesia. En línea con esta manera de pensar, la iglesia no podía ser concebida como igualitaria. No era una comunidad de iguales en términos de roles de liderazgo. Esto es claramente reflejado en los documentos del Primer Concilio Vaticano (1869-1870).

La Constitución sobre la Iglesia, así lo expresa:

La Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales donde todos los fieles tienen los mismos derechos. Es una sociedad de desiguales, no solamente porque entre los fieles algunos son clérigos y algunos son laicos, pero particularmente porque en la Iglesia está el poder de Dios mediante el cual a algunos les es dado para santificar, enseñar, y gobernar, y a otros no.¹⁷

Por lo tanto, a través del acto de la ordenación un grupo élite de líderes fue creado en la iglesia y solamente miembros de esta élite podían tomar los oficios de pastor en la iglesia. Como veremos más abajo, este punto de vista es contrario a las enseñanzas del NT.

Cuarto (D), estaba orientada hacia un liderazgo masculino en la iglesia; i.e., solamente hombres podían cumplir roles de liderazgo en la iglesia. Desde sus comienzos, la Iglesia cristiana ha enseñado, y continúa enseñando, que Jesucristo es la Cabeza de la Iglesia. Sin embargo, enfrentada con la realidad de la ausencia física de Cristo sobre la tierra, la Iglesia post-Apostólica sintió que necesitaba a alguien quien podía tomar Su lugar, representarlo ante los creyentes y al mundo, y representar a los creyentes ante Dios. Al verse ellos mismos como separados para un ministerio especial *vía* el rito de la ordenación, los ministros cristianos primitivos asumieron la posición de liderazgo *en la iglesia en lugar de Cristo*. Este es el verdadero significado de la frase latina ampliamente usada *in persona Christi Capitis* (en lugar de Cristo la Cabeza).¹⁸ Otra frase, *Vicarius Filii Dei* (en lugar del Hijo de Dios), expresa la misma creencia.

J. G. y F. Rivington, 1839), 89. Note los paralelos entre la orden de los senadores y los plebes del Imperio Romano y sus usos encontrados en Tertullian, P. M. Gy, "Notas sobre la terminología temprana del sacerdocio cristiano", en *El sacramento de órdenes santas* (Collegeville: Liturgica, 1957), 99. expresa: "La Iglesia es esencialmente una sociedad desigual, esto es, una sociedad componiendo dos categorías de personas, los Pastores y el rebaño, aquellos quienes ocupan un rango en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Tan distintas son estas categorías que con el cuerpo pastoral solamente descansa el derecho necesario y la autoridad para promover el fin de la sociedad y dirigiendo a todos sus miembros hacia ese fin; el único deber de la multitud es permitir el ser guiados, y, como un rebaño dócil, seguir a los Pastores" (Vatican, http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos_en.html [consultado: 02 de febrero, 2012]).

¹⁷ "Constitución sobre la Iglesia", en J. Neuner y H. Roos, *La enseñanza de la Iglesia Católica* (Staten Island: Alba House, 1967), 219-220. Sentimientos similares son expresados por Pius X en su 1906 encíclica *Vehementer Nos* 8. Allí el papa expresa: "La Iglesia es esencialmente una sociedad desigual, esto es, una sociedad componiendo dos categorías de personas, los Pastores y el rebaño, aquellos quienes ocupan un rango en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Tan distintas son estas categorías que con el cuerpo pastoral solamente descansa el derecho necesario y la autoridad para promover el fin de la sociedad y dirigiendo a todos sus miembros hacia ese fin; el único deber de la multitud es permitir el ser guiados, y, como un rebaño dócil, seguir a los Pastores" (Vatican, http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos_en.html [consultado: 02 de febrero, 2012]).

¹⁸ Leyendo la sección que trata sobre el oficio de un sacerdote en el Catequismo de la Iglesia Católica es particularmente iluminador sobre este punto. En él, los autores clara y concisamente explican la necesidad por la

La aceptación de la jefatura ministerial a través del rito de la ordenación era acompañada por un desarrollo teológico de jefatura masculina en la iglesia. El razonamiento era bien simple: en el Nuevo Testamento, las relaciones entre Cristo y la Iglesia es representado en los términos nupciales. Cristo es representado como un novio, un hombre, quien se casa con Su novia, la Iglesia, una mujer. Si el pastor sirve a su iglesia *in persona Christi Capitis*, i.e., tomando el rol de cabeza en lugar de Cristo, él *también debe ser un hombre*. De ello se desprende que el rito de la ordenación no es una simple bendición más, sino una atribución de poderes y deberes de liderazgo, como tales, es un tipo de una ceremonia matrimonial; *la iglesia llega a ser la esposa del pastor*.¹⁹ En breve, a través del rito de la ordenación, el pastor asume una posición en la iglesia.²⁰ Todo esto significa que las mujeres no pueden ser ordenadas como ministras en la iglesia porque ellas deben permanecer en sumisión jerárquica a los pastores hombres. Esta teología anticuada es claramente expresada en la carta apostólica de Juan Pablo II *Mulieris Dignatatem (Sobre la Dignidad y Vocación de Mujeres)* publicada en 1988, en la cual el último papa toma la enseñanza bíblica de liderazgo masculino en el hogar y la aplica en la iglesia.²¹ Como veremos más abajo, hay problemas significativos al aplicar terminología de jefatura a las relaciones dentro de la iglesia.

jefatura humana en la iglesia. La porción particular que tiene que ver con la jefatura de un pastor en la iglesia lleva por título "En la persona de Cristo la Cabeza". Catequismo de la Iglesia Católica (Liguori: Liguori, 2004), 387-388.

¹⁹ Ceremonial of obispos: Revisada por decreto del segundo Concilio ecuménico del Vaticano y publicado por la autoridad del Papa Juan Pablo II (Collegeville: The Liturgical Press, 1989), 33. Ver, también, Pablo VI, "Inter Insigniores" to "Ordinatio Sacerdotalis" (Washington, DC: United States Catholic Conference, 1996), 43-49. La imagen de matrimonio es claramente visible en la ceremonia de la ordenación episcopal Católica. El obispo ordenado jura su fidelidad a la iglesia y recibe el anillo episcopal, el cual simboliza su autoridad sobre la iglesia. El obispo, así, llega a ser "esposo" de la iglesia. El simbolismo de matrimonio es acentuado aún más por el uso del "anillo matrimonial" y "el beso de la paz" dentro del rito de la ordenación. Una de las oraciones usadas durante la ordenación lee: "Recibe este anillo, el sello de tu fidelidad; adornada con fe inmacula, preservada intachable la novia de Dios, la santa Iglesia." Susan K. Wood, Órdenes sacramentales (Collegeville: La Orden de St. Benedict, Inc. 2000). 53-55. En la Ceremonial de obispos, 33, un manual de iglesia para ordenación episcopal, nosotros también encontramos esta declaración: "El anillo es el símbolo de la fidelidad del obispo y el lazo nupcial con la Iglesia, su esposa, y él debe usarlo siempre". Megan McLaughlin escribe más: "El matrimonio del obispo a su iglesia [es] más que una metáfora.... Al menos al comienzo del décimo siglo, y probablemente antes, había adquirido un significado místico también, el cual era derivado de la Antigua alegoría influyente del matrimonio de Cristo a la iglesia". Megan McLaughlin, "El Obispo como Novio: Imagen Marital y Celibacía Clériga en el siglo Once y a comienzos del siglo Doce", en Pureza y piedad Medieval: Composición sobre la Celibacía clériga medieval y reforma religiosa, ed., Michael Frassetto (Nueva York: Garland Publishing, 1998), 210. En conversación, cuando una mujer Católica toma sus votos para llegar a ser monja, ella llega a ser la Esposa de Cristo. Completado con votos matrimoniales y un anillo, su última investidura representa una ceremonia matrimonial. E. Ann Matter, "Matrimonio Místico", en Mujeres y Fe: Vida religiosa Católica en Italia desde antigüedad tardía al presente, ed. Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (Eulama Literary Agency, 1999), 35.

²⁰ Timothy M. Dolan, Sacerdotes del tercer milenio (Huntington: Nuestra Visita del Domingo, 2000), 70-71; Sarah Butler, El sacerdocio católico y las mujeres: Un guía a las enseñanzas de la iglesia (Chicago: Hillengrand Books, 2006), 90; Megan McLaughlin, "El Obispo como Novio: Imagen Matrimonial y Celibacía Clériga en los Siglos Once y Comienzos del Doce", en Pureza medieval: Escritos sobre la celibacía y reforma religiosa, ed. Michael Frassetto (Nueva York: Garland Publicaciones, 1998), 210-211.

²¹ Juan Pablo II, *Mulieris Dignatatem* (Boston: St Paul Books and Media, 1988). Vea especialmente la sección "La Iglesia-La Novia de Cristo", 79-94.

Jesús sobre la autoridad del líder cristiano

¿La evolución del ministerio cristiano a la jerarquía papal, como documentado arriba, significa que la iglesia debería ser privada de liderazgo y organización? O que la estructura autoritativa ¿No debería existir dentro de la comunidad de fe? ¡De ninguna manera! Para existir y diseminar su misión la Iglesia debe tener organización y liderazgo. En lugar de modelar su organización con estructuras seculares de autoridad, como lo hiciera la iglesia primitiva post-Apostólica, la iglesia primeramente debería mirar a Jesús para buscar maneras en las cuales la autoridad en la iglesia debería ser ejercitada. Cristo es quien fundó la iglesia y él sabe mejor lo que es la autoridad cristiana y cómo debería ser ejercitada. Así, sus seguidores deberían tomar sus enseñanzas sobre la autoridad seriamente. *Otras enseñanzas del Nuevo Testamento relacionadas con el tema de la autoridad, incluyendo pasajes Paulinos difíciles (e.g, 1 Timoteo 2:12) deberían ser leídos a través del prisma del entendimiento del término de Jesús en lugar de vice versa.* Así que ¿qué es lo que Jesús tuvo que decir sobre la autoridad?

En preparación para esta presentación decidí una vez más re-leer y pensar a través de los pasajes donde Jesús habla sobre la autoridad.²² Sus puntos de vista son verdaderamente sorprendentes. Para la mayoría de nosotros, sumergidos en las culturas orientadas-jerárquicamente, el mensaje de Jesús continúa siendo contraintuitivo y dificultoso de comprenderse, mucho menos de ser aceptado. Por esta razón, nosotros tendemos a glosar sobre los pasajes que tienen que ver con autoridad sin mucho que pensar. Y aun así, estos pasajes, comprendidos y aplicados, tienen el potencial de revolucionar nuestras vidas personales y comunales.

Durante su ministerio terrenal, los discípulos de Jesús habían mostrado la tendencia de estar preocupados con el estatus y el rango en el reino de Dios. Esto es de comprender, ya que sus actitudes reflejaban la cultura y los conceptos de autoridad religiosa prevalecientes. El reino de Dios proclamado por Jesús presentaba tal asombroso entendimiento diferente a la autoridad cristiana, que necesitó la muerte de Jesús para que los discípulos comprendieran sus enseñanzas. Las enseñanzas sobre la autoridad del líder cristiano son más claramente articuladas en una conversación que encontró su camino en los tres Evangelios sinópticos.²³

La historia es bien conocida. Dos de los discípulos de Jesús, Juan y Santiago, se le acercaron con un pedido para sentarse en su Reino, uno a la derecha y el otro a su izquierda. Parece que ellos suponían que el Reino de Jesús operaría como otras instituciones terrenales, su deseo subyacente era el de tener autoridad sobre otras personas. Marcos nos dice que cuando los diez discípulos restantes escucharon sobre esto, ellos se enojaron bastante, no porque ellos tenían una idea diferente de “autoridad,” sino porque ellos mismos deseaban también tal poder. En respuesta a esto, Jesús los reunió, y en términos simples les explicó las reglas operacionales del Reino de Dios. Sus palabras son tan sorprendentes que deben ser citadas aquí:

Vosotros sabéis que aquellos quienes son considerados como jefes de los Gentiles rigen sobre ellos (*katakuriēusin*), y sus altos oficiales ejercitan autoridad sobre ellos (*kataxousiazousin*). ¡Que no sea así entre vosotros! Al contrario, el que quiera llegar a ser grande entre vosotros debe ser vuestro siervo (*diakonos*), y cualquiera que quie ra

²² Mateo 18:1-4, 20:20-28, 23:8-11; Marcos 9:33-36, 10:35-45; Lucas 9:46- 48;22:24-27; Juan 13:1-17.

²³ Mateo 20:20-28; Marcos 10:35-45; Lucas 22:24-27.

ser el primero debe ser esclavo (*doulos*) de todos. Porque aún el Hijo de Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida como un rescate para muchos (Marcos 10:42-45, NIV).

En este pasaje conciso, Jesús presenta dos modelos de autoridad. El primero es la idea de la autoridad romana. En este modelo, la élite se coloca jerárquicamente sobre otros. Ellos tienen el poder para hacer decisiones y esperan sumisión de parte de aquellos que están debajo de ellos. Jesús claramente rechazó este modelo de autoridad cuando dijo, “¡No será así entre vosotros! En lugar de esto, él presentó a los discípulos un sorprendente modelo nuevo de autoridad, un rechazo contundente o un revoco del modelo jerárquico con el cual ellos estaban familiarizados.

El concepto de autoridad en el Reino de Jesús debía regirse por dos palabras: siervo (*diakonos*) y esclavo (*doulos*). Desde nuestra perspectiva moderna, estas dos palabras, a menudo traducidas “ministro,” han perdido mucho de su fuerza. Sin embargo, para una persona familiar con la sociedad antigua y sus instituciones, las palabras de Jesús, deben haber sido terribles. Tanto que los discípulos fueron incapaces de comprender las palabras de Jesús, y hasta los últimos momentos de su vida, durante la última cena, ellos argüían sobre “quién es el más grande” (Lucas 22:24). Esto es porque en el ámbito del siglo primero, siervos (*diakonoí*) y esclavos (*douloí*) representaban la clase más baja de seres humanos, seres quienes tenían pocos derechos, y cuyo trabajo era de escuchar y cumplir los deseos de aquellos a quienes servían. Entre los esclavos “no [había] lugar para la voluntad o la iniciativa propia”.²⁴ “Rigiendo y no sirviendo es apropiado para un hombre” creían los antiguos griegos.²⁵ Así que, cualquiera que haya sido el propósito intensional con las metáforas de siervo y esclavo, ciertamente no fué el de ejercitar autoridad, espiritual u otra cosa, sobre otros (*katexousiazousin*) o el de tener estatus en la comunidad.

¿Por qué Jesús usó estas dos metáforas si él pudo haber comparado a sus discípulos con otros grupos de liderazgo en la sociedad? Yo creo que Jesús estaba claramente al tanto que su Reino estaría condenado si los discípulos incorporaban en el mismo las estructuras autoritarias prevalentes dentro de la sociedad contemporánea. Para que su misión triunfara, toda “orden jerárquica” en la iglesia tenía que ser abolida. Murray Harris comprendió esto bien: “Jesús estaba enseñando que la grandeza en la comunidad de sus seguidores estaba marcada por un servicio modesto, humilde, modelado en su propia devoción, abnegada y dedicada al más elevado sentido de bien para otros”.²⁶ Todo esto muestra que Jesús ciertamente no deseaba abolir toda autoridad en la iglesia: El simplemente la redefinió radicalmente y la distanció de la clase de “autoridad” que abogaba sumisión a una autoridad más alta. Por lo contrario, la iglesia era para ser colocada donde aquellos quienes deseaban seguir su ejemplo estaban dispuestos a servir en las posiciones más bajas. En Filipenses 2:5-7 Pablo se expresa así, “Vuestra actitud debería ser la misma como la de Cristo Jesús: Quien, siendo de la misma naturaleza de Dios...se anonadó a sí mismo, tomando la misma naturaleza de un esclavo (*doulou*)”. *En la iglesia de Jesús, por lo tanto, no es ordenación a un oficio, un título u otra posición que hace a un líder; pero, la calidad de la vida de una persona y su disposición para ser el menos importante de todos.* Siguiendo su ejemplo, los términos despreciados: *diakonos* y *doulos*, más tarde llegaron a ser las descripciones quasi-

²⁴ Karl Heinrich Renstorf, “δουλος”, TDNT (1964), 2:270, 261.

²⁵ Hermann W. Beyer, “διακονεω”, TDNT (1964), 2:82

²⁶ Murray J. Harris, *Esclavo de Cristo: Una metáfora testamental para devoción total a Cristo* (Downers Grove, Inter Varsity Press, 1999), 102 (en inglés).

técnicas del liderazgo apostólico y ministerial en la iglesia.²⁷ Tomando todo esto en consideración, no es sorprendente que a la pregunta: “¿Quién es el más grande?” (Marcos 9:33-35, Lucas 9:46-48), Jesús contestó: “Porque aquel quien es el menor entre vosotros – aquel es el más grande” y “si alguno quiere ser el primero, el debe ser el último, y el siervo (*diakonos*) de todos”.

Otros dos términos, *exousia* y *dynamis*, son comúnmente traducidos como autoridad. *Exousia* aparece estar relacionada con el ministerio didáctico de Jesús y su habilidad de perdonar pecados (ver, Mateo 7:29; 9:6; Marcos 1:22; Lucas 4:32). La autoridad (*exousia*) que Jesús ejerció, de este modo, trajo palabras de vida y saneamiento a aquellos quienes estaban dispuestos a escuchar. *Dynamis* es generalmente asociado con el poder de Jesús para realizar milagros y expulsar demonios (ver, Lucas 4:36; 9:1). En ningún lugar de los Evangelios, los términos *exousia* o *dynamis* parecen estar conectados con el hecho de ejercitar alguna forma de liderazgo, o teniendo autoridad sobre otros. Tal manera de pensar, simplemente no era parte de la ideología de Jesús. En realidad *exousia* y *dynamis* es lo que Jesús confirió a la comunidad entera de creyentes, y estos dos términos son lo que a menudo se confunden con un entendimiento secular de poderes ministeriales.

Hay una manera peculiar de usar *exousia* en Mateo 28:18, “Toda autoridad me es dada en el cielo y en la tierra”. El no entrega esta autoridad a los discípulos porque esto no se puede hacer. Esta es la autoridad absoluta del Dios Todopoderoso, Omnisapiente, y Creador. Y ¿cómo el Todopoderoso Dios creador ejercita su autoridad? ¿El fuerza a los seres humanos a ser obedientes? ¿Les quita él su libre albedrío?”. En Efesios 5:1-2, Pablo provee una respuesta a la pregunta de cómo Dios ejercita su autoridad: “Por lo tanto, sigan el ejemplo de Dios, como hijitos muy amados y caminen en el camino del amor, así como Cristo nos amó y se dio a si mismo por nosotros como una ofrenda y sacrificio fragante ante Dios”. La absoluta autoridad de Cristo, de esta manera, representa un ejemplo supremo de amor, servitud, y sacrificio propio.

Así que el concepto de autoridad dentro del cristianismo del Nuevo Testamento, fundado sobre las palabras y acciones de Jesús, no representa cualquier forma de liderazgo en términos de autoridad sobre otros donde la sumisión es supuestamente esperada. Claramente Jesús siempre permitió el ejercicio de libre albedrío. En lugar de ejercitar autoridad sobre otros, su tipo de autoridad puede ser expresado en términos de servicio a otros. Esto él lo demostró con más intensidad cuando se arrodilló para lavar los pies de los discípulos y cuando murió en la cruz, así dando un ejemplo supremo de la verdadera concepción de la autoridad cristiana. De esta manera, el rito de la ordenación cristiana, propiamente entendida, es *ordenación a la esclavitud*; no es subiendo en rangos; no tiene que ver con estatus o teniendo autoridad sobre otros; *es siendo el menor en la comunidad de creyentes*. Solamente comprendido de esta manera puede el ministerio en la iglesia cumplir la visión de Cristo para el liderazgo.

La Iglesia primitiva post-Apostólica pronto olvidó las palabras de Jesús e introdujo conceptos paganos de autoridad en la práctica cristiana. “La orden jerárquica” fue establecida donde no pertenecía, todo en el nombre de proteger la unidad y las enseñanzas de la Iglesia.²⁸ El cristianismo

²⁷ Ver, por ejemplo, 2 Corintios 4:5 donde Pablo escribe, “Porque nosotros mismos no predicamos, más Jesucristo como Señor, y nosotros como vuestros siervos (*doulos*) por la causa de Jesús”. Ver, también, 1 Corintios 9:19. En Colosenses 1:7 y 4:7. Pablo usa los términos *doulos* y *diakonos* intercambiamente.

²⁸ Para una historia de estos eventos, ver mi documento, “The Problem of Ordination”, presentado a TOSC en enero 2013

moderno, incluyendo el adventismo, heredó estos patrones de autoridad. Nos serviría el retornar a las palabras de Jesús e intentar ver el ministerio en la iglesia a través del prisma de sus enseñanzas, en lugar de simplemente añadir el adjetivo “espiritual” a patrones extraños de autoridad. Entonces, ¿cuáles fueron las características de la comunidad de Jesús del NT?

La iglesia del NT: Una comunidad como ninguna otra

Primero (A1), el ministerio en la iglesia del Nuevo Testamento no era jerárquico; i.e., la organización de la iglesia no era concebida en términos de una cadena de mando. Parece que sin duda alguna, durante su ministerio terrenal, Jesús dotó a algunos de sus seguidores con la tarea especial de compartir su misión de proclamar el Reino de Dios. Ellos fueron escogidos para ser sus representantes, continuadores de su misión y para reproducir en sus propias vidas las características centrales del mismo Jesús, mejor dicho, total dedicación y servicio a Dios y a los seres humanos. Sin embargo, el testimonio de ellos no era basado en su posición, rango o status, sino en la misión que ellos habían recibido de Cristo. Su autoridad especial estaba basada en el hecho que ellos habían sido testigos de la presencia de Jesús sobre la tierra. Así, con la ayuda del Espíritu Santo, su autoridad tenía que ver con preservar y pasar un recuento fiable y digno de confianza de la vida y enseñanzas de Jesús en una manera fiable y digna de confianza. “Sobre esta base... descansaba el respeto especial y único dado a los apóstoles dentro de la Iglesia”.²⁹ Los relatos escritos de estos testigos oculares fueron eventualmente reunidos en el canon del Nuevo Testamento y así sus escritos llegaron a ser normativos para los creyentes cristianos y expresados en un bien aceptado axioma Protestante de *Sola Scriptura*. Sin embargo, el Nuevo Testamento no provee ninguna evidencia que la posición especial de experiencia sostenida por los doce apóstoles dentro de la comunidad de fe fue transferida a otros líderes en la Iglesia.

Por lo tanto, lo que vemos en el NT, es una comunidad como ninguna otra. Es una comunidad cuyos líderes rechazaban cualquier forma de jerarquía que colocaran a algunos sobre otros. En realidad, siguiendo el ejemplo de Jesús, los líderes del Nuevo Testamento proclamaban lo que nosotros podemos describir como una jerarquía reversa. Siguiendo la dirección de Jesús, sus líderes se referían habitualmente a sí mismos como *doulos* y *diakonoi* de ambos: Dios y la iglesia.³⁰ De acuerdo con esto, en 1 Corintios 3:5, Pablo escribe: “Después de todo, ¿Qué es Apolos? ¿Y qué es Pablo? Nada mas que servidores (*diakonoi*), por medio de los cuales ustedes llegaron a creer”. En 2 Corintios 4:5, él enfáticamente declara: “Porque nosotros no predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y nosotros mismos como vuestros esclavos (*doulos*)”.³¹ Nosotros así lo encontramos constantemente levantando a Cristo y a otros, mientras hablaba de sí mismo en términos poco

²⁹ Campenhausen, 79.

³⁰ Mientras en la literatura antigua, ambas bíblicas y extra-bíblicas, estos dos términos normalmente tienen connotaciones negativas, cuando son usadas por Pablo y aplicadas a los seguidores de Cristo, ellos adquieren un nuevo significado que significaba compromiso total a Cristo y a unos a otros. Murray J. Harris, *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ*. (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1999), 140-143.

³¹ Otros ejemplos incluyen Filipenses 1:1, Colosenses 1:7, 23, 25; Tito 1:1. Harris, en su libro, nota un fenómeno interesante que la mayoría de traducciones evitan traducir la palabra *doulos* con referencia al liderazgo ministerial, invariablemente traduciendo la palabra como “ministro” o “siervo.” El cita un disgusto general por el concepto de esclavitud y posiblemente de malos entendidos como las razones principales detrás de este fenómeno. Harris, 183-185. Y aun así, esta fue la misma palabra que Pablo y sus compañeros de labor adoptaron al representar su trabajo de liderazgo en la iglesia

halagadores tales como “el peor de los pecadores” (1 Timoteo 1:15). En otro lugar él escribe: “...y como última cosa él se apareció a mí también, como a uno nacido anormalmente. Porque yo soy el más pequeño de todos los apóstoles y ni siquiera me merezco ser llamado un apóstol” (1 Corintios 15:7-9). En 1 Corintios 4:1 Pablo se refiere a sí mismo y a sus compañeros de trabajo como remeros de la parte más baja de una nave (*hupēretas*). La imagen de un antiguo gáleo de guerra romano o griego con tres bancos de remos viene a mi mente. Pablo se coloca a sí mismo en el lugar más bajo de un trirreme: *él está bajo otros remeros*.

Mientras Pablo fue comisionado para proclamar el Evangelio, a enseñar, exhortar y reprender, parece, por lo tanto, que él a propósito deseaba evitar colocarse a sí mismo en un rol por encima de sus compañeros creyentes. Por lo contrario, y a pesar de su posición especial como apóstol de Jesucristo, lo vemos a él instando a la gente a seguir a Cristo, no a través de la autoridad de su “oficio”, sino a través del testimonio de su vida.³² “Sigán mi ejemplo, como yo sigo el ejemplo de Cristo” (1 Corintios 11:1; 4:16; Filipenses 3:27, 4:9; 1 Tesalonicenses 1:6; 2 Tesalonicenses 3:7). Con una conciencia clara, por lo tanto, Pablo fue capaz de escribir a los corintios que cuando su joven discípulo Timoteo los visite a ellos, él “les haría recordar [a ellos] de su [de Pablo] manera de vivir en Cristo Jesús, lo cual está de acuerdo con lo que [él enseñó] en todo lugar en cada iglesia” (1 Corintios 4:17). *Así que, era la manera que él vivía su vida, en lugar de su posición, lo que resultó en que Pablo tuviera autoridad genuina en la iglesia*.

Dentro del contexto de ser esclavos en la iglesia, los escritores del Nuevo Testamento eran remarcablemente igualitarios. ¡Cada uno podía ser un esclavo del Señor! En Romanos 12:11, Pablo animaba a todos los creyentes para “servir al Señor como sus esclavos” (*tō kyriō douleuontes*). En Gálatas 5:13, él urgió a los creyentes “a servir unos a otros como esclavos (*doulete*) a través del amor”. Cada creyente, así, era para servir como un *doulos* de Cristo y de unos a otros.

Mientras todos los creyentes fueron llamados a ser esclavos de Dios y de unos a otros, esto especialmente se aplicaba a los *líderes en la comunidad* cristiana quienes, de acuerdo a las enseñanzas de Cristo, eran para considerarse “el menor de todos,” y así ser ejemplo a aquellos que estaban bajo su cuidado. Pedro resonó a Jesús cuando él escribió a los líderes de la iglesia: “Sed pastores del rebaño de Dios que está bajo vuestro cuidado...no enseñoreándose sobre (*katakuriēontes*)³³ aquellos encomendados a vosotros pero siendo ejemplos del rebaño” (1 Pedro 5:2-5). Esta fue la primera razón por qué Pablo, Santiago, y Pedro a menudo se presentaban a sus congregaciones como esclavos (*douloi*) de Cristo (Romanos 1:1; Stg 1:1; 2 Pedro 1:1). Todo esto sugiere que el liderazgo del Nuevo Testamento no se trataba de tener “autoridad” sobre otros, tener la “última palabra”, o el tener un “oficio”.³⁴ Por lo

³² Debe ser enfatizado que la palabra “oficio” con referencia al rol de liderazgo en la iglesia no se encuentra en el Nuevo Testamento Griego.

³³ Jesús usa exactamente la misma palabra Griega, *katakuriēousin*, en Marcos 10:42.

³⁴ Algunas veces 1 Timoteo 2:12 y 5:17 son para justificar la continuidad de un entendimiento jerárquico de autoridad en la iglesia. En lo anterior, Pablo prohíbe a las mujeres el ejercitar autoridad sobre un hombre. La palabra utilizada para “autoridad” aquí es *hapax Legomenon*, i.e., solamente usado una vez en el Griego del Nuevo Testamento. Un estudio cuidadoso muestra que en extra-bíblica literatura Griega del primer siglo, no era una palabra neutral para expresar el concepto de autoridad pero estaba asociada con un tipo de jerarquía autoritaria opresiva que dejaba poco espacio para el ejercicio del libre albedrío. Sobre las bases de nuestro estudio arriba, llega a ser claro que nadie en la iglesia, ni mujeres ni hombres, deberían nunca darse el gusto de ejercitar esta clase de poder, como claramente representa una vista falsa de autoridad. Para una discusión perspicaz sobre el significado de *authentein* en el siglo primero, vea Jerome D. Quinn y William C. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000), 200-201; c., Carroll D. Osburn,

contrario, *todo era sobre tener la actitud de Pablo, Pedro, y otros líderes de la iglesia del Nuevo Testamento, quienes dirigieron por el ejemplo de su devoción al Señor y unos a otros. Este fue el fundamento de la autoridad cristiana.*³⁵

Viendo el liderazgo de la iglesia con la perspectiva de arriba, los supervisores (episcopos en 1 Timoteo 3:1) o los ancianos (*presbyterous* en Tito 1:9) fueron en realidad para ser personas especiales: ellos eran para ser siervos (*doulous*) del Señor y de la comunidad; ellos estaban para dirigir con su ejemplo en lugar de por la autoridad de su posición; debía tener buenos nombres en la comunidad; matrimonios estables y monógamos; manejar sus casas bien; y ser protectores de la comunidad. Sin embargo, una cosa era bien cierta: estos esclavos del Señor no tenían que ser hombres.³⁶

“AYΘENTEΩ (1 Timothy 2:12)”, *Restoration Quarterly* 25 (1982):1-12. Los autores del Comentario bíblico de los adventistas del séptimo día, vol. 7, escriben sobre este tema de “usurpar la autoridad” en 1 Timoteo 2:12: “Las Escrituras exhortan a los Cristianos a hacer todo decentemente y con orden (1 Corintios 14:20). En los días de Pablo, la costumbre requería que las mujeres estén básicamente al fondo de la escena. Por lo tanto, si mujeres creyentes hubieran hablado abiertamente en público o de otra manera hacerse prominentes, estos requerimientos Bíblicos hubieran sido violados y la causa de Dios así hubiera sufrido reproche” (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1957), 295-296. Ver, también, un excelente artículo, escrito sobre 1 Corintios 14:34, 35 y 1 Timoteo 2:12, que fuera sinceramente aprobada por Uriah Smith: G. C. Tenney, “Woman’s Relation to the Cause of Christ” (“Relación de las Mujeres a la Causa de Cristo”, *Review and Herald*, 24 de mayo de 1892, 328-329). Una declaración en ese artículo merece ser citado aquí: “Es manifiestamente ilógico e injusto darle a un pasaje de la Escritura un significado radical y descalificado que está en discrepancia con el tenor principal de la Biblia, y directamente en conflicto con sus enseñanzas sencillas. La Biblia puede ser reconciliada en todas sus partes sin salirse de las líneas de interpretación consistente. Pero gran dificultad es posible que se experimente por aquellos quienes interpreten textos aislados en una luz independiente de acuerdo a las ideas que sucede que ellos entretengan sobre estos”. Tenney, 328. En el pasaje de más adelante (1 Timoteo 5:17), Pablo expresa: “Permitan que los ancianos que rigen bien sean contados de doble honor, especialmente aquellos quienes laboran en la palabra y la doctrina.” La palabra “rigen” está al centro de la contención. Sin embargo, el Griego *proestōtes*, a menudo traduce como “regir,” simplemente significa “aquellos quienes se paran delante de vosotros.” Esta es una forma verbal del sustantivo *prostotes*, el cual en el Griego antiguo era aplicado a aquellos quienes eran encargados con la protección de la comunidad y a ayudarla a operar suavemente en lugar de regir sobre ella. Para más detalles sobre la etimología de esta palabra, vea mi artículo, “Phoebe, Was She an Early Church Leader?”, *Ministry Magazine* (April, 2013), 11-13.

³⁵ Todo esto no significa que no vaya a haber una situación de emergencia en la vida de la iglesia durante el cual se pueda levantar una necesidad por alguien quien tomara un rol de liderazgo, directo, jerárquico temporalmente. En tales situaciones cualquiera quien poseyera dones de liderazgo apropiados podía tomar cargo hasta que se restaure el orden. Sin embargo, eventos como estos, son raros, y pastores ordenados no son siempre las personas mejores calificadas para liderar con situaciones de emergencia. Sin embargo, una vez que una resolución es alcanzada, la vida de la iglesia debería retornar a una manera comunal de tratar con problemas. Sobre la importancia de la comunidad en los escritos de Pablo y una manera comunal de resolver conflictos, vea el excelente estudio de James M. Howard, *Paul, the Community and Progressive Sanctification: An Exploration in Community-Based Transformation Within Pauline Theology* (New York: Peter Lang, 2007).

³⁶ Esta conclusión es fortalecida por varias consideraciones. Primero, en 1 Timoteo 3:1, Pablo dice, “si alguno” (*eitis*) desea ser un supervisor. *Tis* es un pronombre indefinido de género neutro. Esto simplemente significa “cualquiera”. En el NT, este es un término inclusivo refiriéndose a ambos hombres y mujeres. Por ejemplo, en Juan 6:50 encontramos este pasaje: “Mas aquí está el pan que baja del cielo, el cual cualquiera (*tis*) puede comer y no morir.” Sería muy extraño el decir que solamente hombres pueden comer pan y no morir. En realidad, algunas traducciones, tales como la KJV, traducen *tis* como “un hombre” más nosotros instantáneamente pensamos en humanidad. Esto significa que el NT a menudo usa lagunaje masculino representativo para hablar de ambos hombres y mujeres. e.g., Romanos 12:1, “Os ruego a vosotros, hermanos (*adelphoi* – masculino en Griego)... a

Si el ministerio es para ser comprendido como esclavitud a Cristo y otros, otro pasaje debe ser resaltado. Como señale anteriormente, la descripción favorita de Pablo de su propio ministerio y la de sus compañeros de trabajo (tales como Timoteo) era “esclavo del Señor” (*doulos Christou*).³⁷ Encontramos otros, tales como Pedro y Santiago, también refiriéndose a sí mismos como “esclavos del Señor”.³⁸ Sin embargo, la misma redacción, esta vez hablada por el mismo Señor, aparece en Hechos 2:18 donde Pedro cita al profeta Joel: “Aún sobre mis esclavos, ambos hombre y mujeres, derramaré mi Espíritu en aquellos días”. Más frecuentemente, este pasaje es usado para resaltar el hecho que el don de la profecía no era limitado a hombres. Sin embargo, nosotros también encontramos en este verso el *doulos* masculino y la *doulas* femenina. En ambos casos, el pronombre *moi* (mi) es añadido. Considerando que, en otros lugares en el NT, *doulos* es más a menudo traducido como “ministro,” este pasaje podría legítimamente ser traducido como hablando de ambos “ministros” y “ministras,” quienes son la propiedad de Dios. ¿Está Pedro indicando que, en la iglesia del NT, ambos hombres y mujeres podían *esclavizarse* al Señor en forma igual? ¿Y que ambos, hombres y mujeres, eran para recibir específicos dones del Espíritu que los capacitarían para cumplir sus llamados ministeriales? Cualquiera sea la interpretación que le demos a este pasaje particular, una cosa es clara: el Espíritu Santo no está interesado en el *género* de la persona sobre quien él derrama sus dones. ¿Deberíamos estarlo nosotros?

Es realmente trágico que pronto después que los discípulos murieron, el cristianismo post-apostólico abandonó el entendimiento carismático del ministerio cristiano, en su lugar, incorporó un entendimiento de autoridad pagana.

Segundo (B1), el ministerio en el NT no era sacramental; i.e., ni la salvación o la vida de la comunidad dependían de la presencia del clérigo ordenado. Mientras la Iglesia primitiva post-apostólica

ofrecer vuestros cuerpos como sacrificio vivo”. ¿Significaría esto que Romanos 12:1-2 está escrito solamente para hombres? Obviamente, esta no es una interpretación correcta. Segundo, “esposos de una esposa” bien podría referirse a monogamia y pureza sexual. Si lo tomáramos como está escrito, nosotros no podríamos ser capaces de tener hombres solteros o viudos como pastores. Aún Pablo mismo escribió que personas célibes pueden servir a Dios mejor (1 Corintios 7:32-35). También, pastores tendrían que tener hijos (esto excluiría pastores que no tienen hijos). La verdadera intención de la frase parece señalar a una persona quien es entregada (fiel) a su única pareja. Así, la frase, “hombre de una mujer” funciona como un exclusión de poligamia y promiscuidad sexual en lugar de estar indicando que el obispo debe ser un hombre. Finalmente, la frase “esposo de una esposa” aparece de nuevo en 1 Timoteo 3:12 con referencia a diáconos. Sin embargo, en Romanos 16:1, Pablo se refiere a Febe como una diaconisa de la iglesia en Cencrea. La mayoría de versiones traduce esta palabra como “sierva.” La palabra es actualmente diakonos, la misma palabra masculina utilizada para describir a un diácono como un esposo de una esposa en 1 Timoteo 3:12. Esto claramente muestra que cuando Pablo usó la frase “hombre de una sola mujer,” él no trató de expresar que solamente hombres podían ser obispos o diáconos. Si fuera así, Romanos 16:1 no haría ningún sentido. Estoy bastante seguro que el género de un obispo o diácono no estaba en la mente de Pablo. Si el género era realmente importante para él, nosotros tendríamos una declaración clara en 1 Timoteo o en algún otro lugar, algo como “un obispo debe ser un hombre”.

³⁷ Sobran ejemplos. Aquí, están algunos de ellos: Romanos 1:1; Gálatas 1:10; Filipenses 1:1; Colosenses 4:7; Hechos 20:19. Gordon D. Fee calculó el número de veces que la palabra *doulos* aparece y sus varias formas en los escritos paulinos. Los resultados son impresionantes: Fee calcula que, todo junto, palabras que están relacionadas al pronombre *doulos* aparecen 59 veces en Pablo: 30 veces como *doulos*; 2 veces como *syndoulos* (co-esclavo). Mientras a veces la palabra esclavo es usada con referencia a la institución misma de la esclavitud (un uso negativo del término), una mayoría significativa se refiere al ministerio de Pablo y al de otros (*Paul's Letter to the Philippians* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995], 62); cf. Harris, 20.

³⁸ Santiago 1:1; 2 Pedro 1:1.

creó un sistema donde los clérigos ordenados eran esenciales para la existencia de la iglesia, nosotros no encontramos tal requerimiento en el NT. Desde el punto de vista del NT, fue Cristo solamente quien era el mediador entre Dios y la humanidad. Así, el liderazgo en el NT cumplía puramente un rol funcional, i.e., su existencia contribuyó al *orden* de la iglesia y la colocación de manos simplemente reconocía el don de liderazgo ya presente en la persona.

Una manera sacramental de ver el ministerio, por supuesto, era proféticamente significativa, ya que el trabajo mediador de Cristo en el santuario celestial fue reemplazado por el trabajo de un sacerdote terrenal. En otras palabras, *la iglesia primitiva post-apostólica cosió de nuevo la cortina desgarrada por la mano divina al momento de la muerte de Jesús*. Consecuentemente, cada iglesia Católica sobre la tierra llegó a ser un santuario con su propio sacerdote. Este desarrollo claramente corresponde a la expresión profética de Daniel, “Sí, se agrandó a sí mismo, aún al príncipe del ejército: y quitó de él la ofrenda del continuo sacrificio, y en su lugar su santuario fue derribado” (Dan. 8:11, ASV). Y sigue, que cualquier intento de aplicar un lenguaje sacerdotal al ministerio de la iglesia le quita al sacerdocio único de Cristo y tiene implicaciones directas y negativas sobre el mensaje Adventista del Santuario, el cual enfatiza que todos tienen acceso especial al Cristo resucitado sin la necesidad de mediadores espirituales.

Tercero (C1), el ministerio en el NT no era elitista; i.e., la imposición de manos no creó una élite espiritual en la iglesia. El entendimiento en el Nuevo Testamento era que funciones, o roles, en la iglesia eran para ser llenados de acuerdo al don espiritual. La ordenación, por lo tanto, puede ser definida simplemente como “la acción donde la iglesia reconoce públicamente a aquellos quienes el Señor los ha llamado y equipado para el ministerio local y global de la iglesia”.³⁹ Los desacuerdos comienzan a aparecer cuando hacemos esta pregunta: ¿Quiénes pueden servir en la iglesia como Ancianos o Pastores?

La iglesia de Dios descrita en las páginas del NT no fue en forma categórica elitista. En sus dichos, Jesús se enfocó en la no élite del día y les proclamó para que sean hijos de Dios (Mateo 5:3-8). En Mateo 23:8-13, él dijo a sus seguidores: “Mas vosotros no sois para ser llamados ‘Rabí’ porque vosotros tenéis un solo Maestro y vosotros todos sois hermanos... El más grande de entre vosotros será vuestro siervo” (Mateo 23:8-11). En términos modernos podríamos parafrasear esto diciendo como sigue a continuación: “Mas vosotros no sois llamados para ser llamados “pastor”, “anciano”, “profesor”, o “doctor”, porque vosotros tenéis solamente un Maestro y todos vosotros sois hermanos”. Es verdaderamente desafortunado que en la historia cristiana el humilde término “pastor” haya llegado a ser un símbolo de status.⁴⁰

La manera figurativa y favorita de Pablo para representar la comunidad cristiana, i.e., el Cuerpo de Cristo, representaba marcadamente una eclesiología no-elitista (1 Corintios 12:12-31; Romanos 12:1-8; Efesios 1:22). Central a esta manera figurativa estaban la unidad de la Iglesia y la relación vital de la Iglesia con su Cabeza, Jesucristo. La insistencia de Pablo que la iglesia funcionaba como un cuerpo humano servía para recordar a los creyentes que ellos estaban completamente dependientes en Cristo para su crecimiento y vida. Mientras la unidad y autoridad de Cristo eran la preocupación principal de Pablo, su discusión de la iglesia como cuerpo de Cristo era estructurado dentro del concepto de dotes

³⁹ Comité del Estudio Teológico de la Ordenación, Consensus Statement.

⁴⁰ La misma razón porqué estamos discutiendo la ordenación de mujeres testimonia al hecho que hoy en día el rol de pastor en la iglesia ha perdido su significado original

espirituales. Los receptores de los dones espirituales eran todos, quienes formaban parte del cuerpo de Cristo, y la unidad del cuerpo de Cristo dependía sobre la presencia, el reconocimiento, y el uso de estos dones espirituales (Efesios 4:1-13). Cualquier reclamo exclusivo a estos dones era excluido, porque su distribución dependía del Espíritu Santo y no de la iglesia (1 Corintios 12:11). Ninguna forma de elitismo fue establecida por la discusión maestra de Pablo sobre la interdependencia de los creyentes quienes exhibían varios dones espirituales (1 Corintios 12:12-31). Aún más, en ninguna de las cuatro listas de los dones espirituales (Romanos 12:-6-8; 1 Corintios 12:8-10, 28-30; Efesios 4:11) Pablo fue exclusivo de ninguna manera. Notablemente, en Romanos 12:8, los dones de enseñanza y liderazgo fueron insertados entre otros dones, aparentemente insignificantes. Sería absurdo decir, en base a este pasaje, que el don de animar era más bajo en la escala de dones, mientras que el don de liderazgo era más elevado y por lo tanto podría ser dotado solamente sobre una cierta clase de creyentes en la iglesia. Ciertamente esta no pudo haber sido la intención de Pablo. La manera figurativa con la cual Pablo usa el cuerpo de Cristo nos ayuda a comprender la realidad de la iglesia y la manera que debería funcionar. Dentro de tal tipo de comunidad, toda solidaridad de raza, clase, cultura y género son reemplazadas por una alianza con Cristo solamente. La antigua manera de relación es reemplazada con una nueva vinculación con Cristo (Gálatas 3:28, 29). En esta comunidad, todos por igual son miembros del Cuerpo de Cristo, porque todos han experimentado al Cristo resucitado y todos son dotados con una variedad de dones espíritu-ales de igual valor (1 Corintios 12), los cuales deben ser usados para el beneficio de los creyentes y del mundo (Romanos 12:1-8). Así que, no encontramos una jerarquía donde algunas personas tienen un rango más alto que otras de acuerdo al status: tampoco encontramos una división entre clérigos ordenados y laicos. Lo que vemos es una nueva comunidad, el Cuerpo de Cristo, una Nueva Creación (2 Corintios 5:17), donde todas las relaciones deberían ser atraídas de regreso al Jardín del Edén. Esto es lo que la Iglesia primitiva post-apostólica se olvidó pronto después de la muerte de los Apóstoles, introduciendo en su lugar la noción de una sociedad desigual en la cual el liderazgo en la iglesia era restringida para un clero masculino ordenado. ¡De esta manera el Espíritu Santo fue sofocado!

La realidad es que si cualquier cosa fuera del compromiso con Cristo y su iglesia, el don espiritual, y la madurez determinan la aptitud para varias funciones en la iglesia, entonces, sea que fuera nuestra intención o no, creamos una comunidad elitista. Ninguna designación piadosa adjuntada al “oficio” del pastor—tal como “siervo”, “autoridad espiritual”, “liderazgo espiritual”, o “autoridad espiritual”— puede cambiar esta realidad.

Cuarto (D¹), el ministerio en la iglesia del Nuevo Testamento no era orientado por un liderazgo masculino; i.e., no había lugar para un liderazgo masculino en el Cuerpo de Cristo. Mientras que las Escrituras testifican que mujeres no eran restringidas de posiciones de liderazgo (Débora, Febe, Junia, Lidia, Priscila, Nympha), la historia testifica al hecho que, desde el siglo segundo en adelante, las posiciones de liderazgo y enseñanza en la iglesia comenzaron a ser restringidas solamente a hombres.⁴¹ Como se ha remarcado, el mayor argumento contra la ordenación de las mujeres en la Iglesia Católica hoy día es que el pastor debe ser un hombre ya que él representa a Cristo, un hombre, en la comunidad de creyentes. La jefatura masculina en el hogar es, por ende, extendido a las relaciones en la iglesia.

Hay problemas significativos al extender la idea de liderazgo de hombre más allá del círculo del hogar. Aún más importante, tal concepto de liderazgo claramente reemplaza el liderazgo espiritual de

⁴¹ Para más información, ver mi presentación, “The Problem of Ordination”, presentada al TOSC Enero 2013.

Cristo de la iglesia y dota a selectos individuos con la propia autoridad de Cristo. Sin embargo, el Nuevo Testamento es claro, que la única Cabeza de la Iglesia es Cristo (1 Corintios 11:3; Efesios 1:22; 4:15; Colosenses 1:18; 2:19).⁴² Cuando en Efesios 5:23, Pablo declara que “Cristo es la Cabeza de la Iglesia” y “el hombre es la cabeza de la esposa”, él no dice que el liderazgo del hombre en el hogar de alguna manera se extiende a las relaciones en la iglesia. El significado de Pablo es claro: como un esposo es la cabeza de su esposa, su novia, así Cristo es la Cabeza de la Iglesia, su Novia.⁴³ En ambos casos, el lenguaje nupcial es claramente restringido para relaciones específicas: aquella entre un esposo-esposa y entre Cristo-su iglesia. Sería absurdo concluir que Pablo quiso decir que como Cristo es el Novio de la Iglesia, así los hombres en la congregación cristiana son novios de las mujeres en la iglesia. Ni es bíblico decir que el pastor “se casa” con la iglesia y llega a ser su cabeza en ocasión de su ordenación, así como Cristo se casó con su Novia y llegó a ser su Cabeza.

Basado en esto concluimos que *cualquier idea de liderazgo en la iglesia, sea hombre o mujer, fuera de la de Cristo, usurpa la autoridad de Cristo*. De este modo, mientras nosotros podamos hablar legítimamente de la autoridad del hombre en el hogar cristiano, no es Bíblico hablar de la misma clase de liderazgo en la iglesia aparte de la de Cristo. Mientras, dentro del contexto más amplio de la sumisión mutua (Efesios 5:21), Pablo en realidad les pide a las esposas a someterse a sus maridos (Efesios 5:22),⁴⁴ en ningún lugar en el Nuevo Testamento encontramos un mandato en el cual los creyentes deben someterse al liderazgo del ministro ordenado; *¡La Iglesia se somete solamente a Cristo!* Continúa que cuando un pastor/anciano y una iglesia deciden operar de acuerdo al principio de liderazgo masculino, *este pastor/ anciano y su iglesia están cometiendo adulterio espiritual, también conocido como sacramentalismo*.⁴⁵ Por esta razón, pasajes paulinos dificultosos, tales como 1 Timoteo 2-3 y 1 Corintios 11 y 14, nunca pueden ser interpretados como si estuvieran enseñando liderazgo masculino, mas bien deben ser entendidos a la luz de las afirmaciones de Jesús sobre la autoridad. Ninguna cantidad de enredos con el texto “de acuerdo con las ideas que sucede que ellos entretengan sobre ellos”,⁴⁶ y que el añadir la palabra “espiritual” a liderazgo, pueden cambiar esta realidad. Como notamos arriba, el sacramentalismo es primeramente un sello del cristianismo Católico, pero esto también existe entre aquellas denominaciones cristianas que escogen reemplazar al Papa (también, referido como “Santo Padre;” del Latín *papa*) con una figura masculina de un pastor/anciano. Comunidades cristianas, que abrazan el liderazgo femenino añadiendo al liderazgo masculino siguen el mismo patrón.

Así que tengo una pregunta: ¿Podemos nosotros, como Adventistas del Séptimo Día, realmente permitir flirtear aplicando el principio de liderazgo masculino al pastor ordenado/anciano? Creo que

⁴² La imagen Paulina de la iglesia como el Cuerpo de Cristo claramente expresa que Cristo es la única Cabeza de la iglesia de Dios.

⁴³ Por supuesto el liderazgo masculino en la familia debe ser definido en términos no-jerárquicos, de sacrificio propio, en lugar de jurisdiccionales. Como Cristo se dio a Sí mismo (o se sacrificó a Sí mismo) por Su novia, así los esposos deben sacrificarse a sí mismos por sus esposas e hijos.

⁴⁴ Debe ser notado, a estas Alturas, que la palabra “someter” en Efesios 5:22 en el Griego simplemente expresa “y esposa a esposos.” La mutual sumisión a esposos y esposas. Si es así, entonces el amor del esposo es también una forma de sumisión. La experiencia común humana muestra que al amar a alguien, también nos sometemos a ellos.

⁴⁵ Por su puesto, esto nos regresa al significado de las expresiones gemelas: Vicarius Filii Dei e In persona Christi Capitis. Ver pie de página 17.

⁴⁶ G. C. Tenney, “Woman’s Relation to the Cause of Christ”, *Review and Herald*, 24 de mayo de 1892, 328.

este principio es un caballo de Troya aparentemente ridículo que tiene el potencial de destruir el mismo corazón del Adventismo. Es revelador que Elena de White nunca usó una vez 1 Timoteo 2 o 3 y 1 Corintios 11 o 14 para apoyar el liderazgo masculino en la iglesia. Los desarrollos en la iglesia primitiva post-apostólica cristiana, discutidos en la primera parte de este papel, claramente muestran los peligros de extender la noción bíblica de liderazgo masculino en el hogar al liderazgo masculino en la Iglesia y debe ser evitada a toda costa entre los verdaderos seguidores de Cristo.

Conclusión

En conclusión, sin lugar a duda, el cristianismo Católico primitivo incorporó varias características del ministerio sacerdotal del Antiguo Testamento dentro de la teología y práctica del ministerio cristiano. El ministerio cristiano por ende llegó a ser jerárquico, sacramental, elitista, y orientado hacia liderazgo masculino. En un grado mayor o menor, la mayoría de comunidades cristianas, incluyendo los Adventistas del Séptimo Día, continúan perpetuando algunas de estas características en sus comunidades.

Todas estas características, sin embargo, fueron cumplidas por Cristo quien en virtud de ser nuestro Creador, se levanta delante de nosotros y no tiene sucesor a su divina autoridad; quien murió sacramentalmente sobre la cruz y así llegó a ser el único proveedor de salvación; quien, a través de su ministerio sobre la tierra, hizo a todos los humanos iguales ante los ojos de Dios en términos de autoridad y los dotó con los dones del Espíritu Santo para cumplir la Gran Comisión del Evangelio; y quien, a través de su muerte sacrificada sobre la cruz, llegó a ser la única Cabeza de la Iglesia, su Novia. *¡El no comparte su liderazgo con ningún otro!* El cristianismo post-Nuevo Testamento, desafortunadamente, niega *el solo liderazgo de Cristo en la iglesia* y contribuye a la integración de una falsa opinión de autoridad en la organización de la iglesia y, así, al nacimiento de una religión apóstata.

Comencé este documento con una discusión sobre la naturaleza de la autoridad. Nuestro Dios, quien es un Dios de orden, creó un mundo en el cual seres humanos, la corona de su creación, deben vivir de acuerdo a los patrones de autoridad que gobernaban al universo antes de la creación de la Tierra. Luego el pecado entró al mundo. La manera que Dios ejerció su autoridad fue desafiada y una noción falsa de autoridad fue introducida. Esta es la noción de autoridad que el “príncipe de este mundo” enseñó a la primera pareja; esta es la noción de autoridad que por siempre oscurecería la visión de Dios y su carácter. La razón precisa por qué Cristo, el Dios encarnado, vino a esta Tierra y fundó una comunidad como ninguna otra era para contrarrestar la noción falsa de la autoridad de Dios. El la cumplió por su vida de esclavitud (*douleia*) divina que finalmente lo llevaría a la cruz. Desafortunadamente, los seres humanos, debilitados por siglos de existencia de pecado sobre esta tierra, retornaron a los patrones antiguos de pensar pronto después de la muerte de sus pioneros. A pesar de nuestra devoción a las Escrituras, nosotros, los Adventistas del Séptimo Día, heredamos estos patrones de manera de pensar que están tan tenaz (y trágicamente) arraigados en la fe cristiana.

Es una experiencia humana común el ser atraídos a aquellos quienes exhiben genuina autoridad cristiana y el ser repelido por las actitudes de aquellos quienes descansan solamente sobre la autoridad de sus oficios. Idealmente, la autoridad Cristiana genuina y la autoridad de una función representativa deberían ser integradas. Después de todo, no hay nada intrínsecamente erróneo con que la gente mantenga un oficio, aun cuando no es realmente un concepto bíblico. Ni, hay nada inherentemente

equivocado con la manera en que nuestra iglesia está actualmente organizada. Sin embargo, mientras Jesús no nos dejó un modelo de cómo manejar la iglesia, Él era inflexible que su iglesia no se parecería a estructuras seculares, donde la autoridad era organizada de acuerdo a “una orden jerárquica.” ¿Es posible que nuestras discusiones actuales con relación a la ordenación de las mujeres sean complicadas por nuestro malentendido o uso equivocado de la autoridad cristiana?

Soy un adventista de tercera generación, y nieto de un primer Anciano, hijo de un Pastor/Administrador, y yo mismo un Pastor ordenado. En todos mis años como un Adventista del Séptimo Día, raramente he encontrado la integración de una autoridad cristiana genuina con la autoridad de un Pastor ordenado. Tristemente, a menudo lucho con tal integración yo mismo. Algunas de las personas más autoritativas en mi vida no fueron ministros ordenados. Al que yo coloco sobre todos los demás era un caballero Anciano cristiano de Tasmania (donde por un tiempo serví como un pastor después de recibir mi PhD) quien tuvo solamente cuatro clases de educación formal y había sido ordenado solamente como Diácono. Yo reconocí, acepté, y me sometí a la verdadera autoridad cristiana que él representaba y aprendí más de él sobre el esclavizarse para Cristo y a otros que en toda una vida entera de ser un adventista y toda mi educación teológica combinados. Desafortunadamente, para muchos de nosotros, el ser Pastor ordenado tiende a ser sobre el tener autoridad sobre otros, status, rango, y liderazgo masculino, en lugar de ser esclavos para Cristo y otros. Esta, creo, es la razón real de por qué nosotros estamos usando nuestro tiempo discutiendo el tema de la ordenación y sobre quién puede ser ordenado.

Ahora, entiendo que “esclavitud” tiene pocas connotaciones positivas, ya que no implica honor, ni gloria, ni estatus, y ni rango. A nadie le gusta esto; en realidad, me repulsa el concepto. Y aun así, esta es la palabra que Cristo usó para describirse a sí mismo y a su trabajo; esta es la palabra que los apóstoles usaban para describirse a sí mismos y a su obra tanto la de ellos y la de sus compañeros de trabajo, hombres y mujeres: esto es lo que Cristo nos está llamando a ser – Pastores Adventistas, Diáconos, Ancianos, Presidentes de Divisiones, Conferencias y Uniones: no para tener autoridad sobre la gente, sino más bien sobre la tarea de cumplir la Gran Comisión de Cristo. La orden del evangelio en la iglesia no requiere liderazgo jerárquico, espiritual u otra cosa. Porque el verdadero ministerio cristiano no es sobre status, rango, género, igualdad, derechos, o el tener “autoridad espiritual” sobre otros; es sobre ser esclavos de Cristo y de su pueblo; no de regir sobre otros más ser ejemplos y, a través del testimonio de nuestras vidas, el instar a otros a seguir a Cristo. ¡Ninguna imposición humana de manos puede proveer esta clase de autoridad: solamente el trabajo del Espíritu Santo en el corazón de una persona puede hacer esto! Mientras todos los cristianos son para ser ministros, aquellos que son separados para un ministerio especial, ambos: hombres y mujeres, son llamados a ser principales ejemplos de la esclavitud a Cristo y a otros. Yo estoy convencido que cuando abracemos este entendimiento de autoridad y ministerio, la visión de Cristo para su comunidad se cumplirá, el reavivamiento y la reforma seguirán, y el problema de la ordenación de mujeres desaparecerá.

Así que, quiero dejar esta corta investigación de la naturaleza de la autoridad cristiana con una pregunta: ¿Vamos a seguir la cultura, tanto secular como religiosa, la cual nos ha enseñado un entendimiento jerárquico y elitista de autoridad? ¿O vamos a seguir a Cristo, quien dijo, “¡No será así entre ustedes!”?