

Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación

2013-2014

Parte 2A Julio, 2013

Iglesia Adventista del Séptimo Día®

Asociación General



Contenido

Julio 2013 A

La Ordenación de las Mujeres en la Reglamentación y la Práctica Adventista del Séptimo Día, hasta 1972 3

David Trim PhD

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

La Ordenación de Mujeres en la Iglesia Estadounidense 30

Por Nicholas Miller, PhD., JD

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

Trayectorias de la ordenación de la mujer a través de la historia 70

John Reeve MA, MDiv

Traducido por SARA I. SILVA

Regreso a la Creación: una Hermenéutica 90

Jiri Mosskala MTh, ThD

División Norteamericana de los adventistas del Séptimo Día

Pablo, Mujeres y la Iglesia de los Efesios un Examen de 1 Timoteo 2:8-15 122

Carl P. Cosaert, MDiv, MA, Ph.D.

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

Elena de White, Mujeres y la Ordenación de la Mujer 153

Denis Fortin MDiv, PhD

Traducido por Luz Haydee Ruiz-Tenorio MDiv

LA ORDENACIÓN DE LAS MUJERES EN LA REGLAMENTACIÓN Y LA PRÁCTICA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA, HASTA 1972 *

David Trim

Oficina de Archivos, Estadísticas e Investigaciones

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

Este documento comienza en el Siglo XIX y termina en 1972, pero con un breve añadido al final de 1989. Es muy difícil, en el tiempo y el espacio disponible, hacer justicia a todo el alcance de la historia adventista relativa a la ordenación de las mujeres al ministerio. En consecuencia, este artículo se concentra en el siglo XIX antes de abarcar cuarenta años a mediados del siglo XX. He adoptado este enfoque porque siento, como historiador, en primer lugar, que la historia de debates y discusiones del siglo XIX sobre la ordenación de mujeres, ya sea como pastoras o diaconisas, se ha vuelto un tanto sujeta a la mitología: y los historiadores se sienten atraídos a la perspectiva de romper con los mitos como una mosca es atraída a la miel. Y me siento en segundo lugar que, en lo que respecta a los episodios de mediados de los años treinta y principios de los cincuenta y principios de los setenta, son poco conocidos y su importancia no se ha apreciado del todo. En resumen, me he concentrado en aquellos aspectos de la historia adventista de la ordenación de mujeres que me parecen más necesarios para que la luz de la crítica histórica los ilumine. Temo que pueda terminar arrojándolos a una sombra más profunda; pero el juego, si puedo continuar con la metáfora, parece valer la pena. Sé que a muchas personas de ambos lados de este debate no les gustará partes de este documento y no estarán de acuerdo con ellas (¡aunque presumiblemente no sean las mismas partes!). Sin embargo, si para provocar un debate, solicito más investigaciones y un pensamiento crítico sobre nuestra historia, habrá sido una empresa valiosa.

I. ¿ALGUNA VEZ UNA MUJER ADVENTISTA DEL SEPTIMO DIA HA SIDO ORDENADA AL MINISTERIO DEL EVANGELIO?

Es muy poco probable que una mujer haya sido ordenada al ministerio evangélico con la aprobación de los Adventistas del Séptimo día organizados, pero es posible. Es un mundo grande y, en los campos misioneros en los primeros días, con una organización denominacional incipiente, o bajo la presión de la persecución, es posible que se hayan tomado medidas que se Indiscutiblemente se han tomado medidas de emergencia: ordenaciones de ministros y ancianos realizadas de manera ad hoc, bajo la presión de regímenes persecutorios y en violación de los protocolos denominacionales. Se conocen algunos ejemplos, aunque el tema depende de las

* Estoy muy agradecido a Benjamin Baker por su ayuda en la investigación, sin la cual este artículo no podría haberse escrito, y a Winifred Trim por sus comentarios sobre un borrador anterior. Esta es una versión revisada y ligeramente ampliada del texto presentado al Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación el 22 de julio de 2013.

tradiciones orales más que verificables en los documentos que tenemos¹ y hay pocas dudas de que ha habido otros casos en los que el tiempo las circunstancias se han oscurecido. Sin embargo, no sólo no se debe exagerar la importancia de estas medidas provisionales; además, algunos de los casos conocidos en realidad indican el deseo de los involucrados de ajustarse a los protocolos oficiales, ya que demuestran la creencia de que ciertas funciones son desempeñadas correctamente por aquellos que han sido ordenados.² En cualquier caso, las acciones en los campos misioneros de primera línea, bajo represión y / o donde solo existe una organización denominacional incompleta no pueden tomarse como normativas.

Sin embargo, hay alguna evidencia, y ciertamente se han hecho afirmaciones, de que en sus primeros años en América del Norte, algunas mujeres Adventistas fueron ordenadas oficialmente. En particular, se ha afirmado que Ellen White, Sarepta Henry y Lulu Wightman fueron todas ordenadas al ministerio evangélico.

Elena G. de White

Los hechos sobre Elena de White han sido muy bien expuestos por White Estate en su sitio web,³ pero recapitularé brevemente los puntos claves. La Sra. White tuvo credenciales de ministro desde 1871 hasta su muerte en 1915, un hecho que es ampliamente conocido. Ella siempre figura en la lista con credenciales de ministro ordenado, en lugar de una licencia.⁴ Sin embargo,

The White Estate posee seis credenciales en papel que fueron emitidas a Ellen White. La primera credencial está fechada el 1 de octubre de 1883, de la Conferencia de Michigan. La segunda está fechada el 6 de diciembre de 1885, de la Asociación General. En esa única credencial, la palabra "ordenada" está borrada. La tercera lleva la fecha de diciembre 27, 1887. La cuarta está fechada el 7 de marzo de 1899, de la Asociación General. La quinta está fechada el 14 de junio de 1909, y es de la Asociación General. La sexta credencial está fechada el 12 de junio de 1913, de la Asociación General.

¹ Por ejemplo, hay una historia de que los misioneros adventistas, que evacuaron China en 1949, ordenaron a una mujer local para asegurarse de que al menos un líder eclesiástico experimentado permaneciera en esa parte del un ex misionero en los Estados Unidos; Cress concluyó que significaba que al menos una mujer china era una "ministra debidamente ordenada" (Cress a Jones y Kent, 24 de septiembre de 2006, Archivos de la Asociación General [de aquí en adelante Ar AG.], Record Group [de aquí en adelante RG] 58, Correspondencia Miscelánea.) Sin embargo, no hay documentación de ningún servicio para ser "débidamente ordenada"; en todo caso la decisión debería haber sido primero aprobada por los comités apropiados. Incluso, si es cierto, entonces, este episodio es uno de varios ejemplos de ordenaciones no aprobadas de mujeres en el territorio desorganizado de la Unión China (aunque la mayoría de éstas son recientes).

² Un ejemplo es la ordenación de ancianos masculinos por mujeres no ordenadas en la Unión Soviética, una medida tomada para permitir que los ancianos bauticen a los nuevos conversos, lo que en realidad revela el deseo de los miembros de la iglesia de cumplir con los reglamentos.

³ Ellen G. White Estate, "Records pertaining to Ellen G. White's Ministerial/Ordination Credentials," (octubre de 2012): http://www.whiteestate.org/issues/egw_credentials/egw_credentials.htm

⁴ Sus primeras credenciales fueron emitidas por la Conferencia de Michigan en 1871: "Michigan Conference of S. D. Adventists", *Adventist Review & Sabbath Herald* [de aquí en adelante R&H], 37 (14 de febrero de 1871): 69. A partir de 1884, sus credenciales se registran en el Anuario [en adelante YB], para 1884–1894 y para 1904–1915, y en el Boletín de la Asociación General [en adelante GCB] para 1895–1903; fueron emitidos de diversas formas por las Conferencias de Michigan y California y la Asociación General. Para obtener más información, consulte White Estate, "Records pertaining to Ellen G. White's Ministerial/Ordination Credentials".

Algunos escritores han enfatizado que, mientras que la credencial de 1885 tiene la palabra "ordenado" tachada, la credencial de 1887 no se lee así, lo que podría ser una evidencia implícita de la ordenación en el ínterin, o un ejemplo de un error que se está corrigiendo.⁵ De hecho, la credencial de 1883 tampoco tacha la palabra "ordenado"; por tanto, no existe una trayectoria cronológica, lo que dificulta la interpretación. Por supuesto, el hecho de que "ordenado" esté tachado en una sola credencial podría verse como un error. Sin embargo, igualmente, la credencial de 1885 podría representar un esfuerzo por corregir un error anterior: dejar claro que, aunque tenía las credenciales de ministro, no había sido ordenada. El tachado hace que la credencial indique que ella es una "ministra en buena y regular posición en la Conferencia General de los Adventistas del Séptimo día", en lugar de ser ministro ordenado. En otros años, esto puede haber sido tan bien sabido que no había necesidad de quitar la palabra "ordenado". En resumen, la evidencia de las credenciales en papel es ambigua, en lugar de demostrar que la Sra. White fue ordenada.

En 1935, Dores E. Robinson, yerno del hijo mayor de Elena de White, W. C. White, escribió a L. E. Froom que su suegro le acababa de decir: "La hermana White nunca fue ordenada, que nunca bautizó a nadie, ni ella nunca dio el cargo de ordenación a otros". Las credenciales, continuó Robinson, le habían sido "otorgadas debido a su evidente llamado del Señor."⁶ Esta declaración es de segunda mano y se hizo 20 años después de la muerte de la Señora White, pero dado que se atribuye a su hijo, con quien trabajó estrechamente, no puede simplemente descartarse. Sugiere fuertemente que se le otorgaron credenciales como cortesía y reconocimiento de la importancia de su papel profético, más que porque hubiera sido ordenada al ministerio. Esto es confirmado por la "información biográfica" del trabajador denominacional estándar completada en nombre de Elena de White por su secretaria Mary Steward y presentada a la Asociación General en marzo de 1909. La información en este formulario es muy precisa. La línea al lado de la pregunta "Si es ordenado, indique cuándo, dónde y por quién" simplemente tiene una "x".⁷

Por último, reforzando esta evidencia, es sorprendente que la *Review and Herald* imprimió la decisión de la Asociación de Michigan de renovarles sus credenciales cada año a partir de 1872, hasta 1887. Sin embargo, no contiene ningún registro de su ordenación, a pesar de que la *Review* publicaba regularmente informes de las ceremonias de ordenación ministerial. Dada la prominencia de Elena de White, es inconcebible que, si hubiera sido ordenada, no se hubiera informado.

La ordenación no consiste en un certificado, sino en ser apartado mediante la oración y la imposición de manos. No hay absolutamente ninguna evidencia de que Elena de White haya sido alguna vez apartada para el ministerio; nunca se ha sugerido una fecha ni un lugar para un servicio de ordenación. Tomando todas las pruebas juntas, no hay razón para dudar de que, aunque Elena de White tenía las credenciales de un ministro ordenado, nunca fue ordenada; o

⁵ Por ejemplo, Josephine Benton, *Called by God: Stories of Seventh-day Adventist women ministers*, rev. ed. (Lincoln, NE: AdventSource, 2002), 154.

⁶ Robinson a Froom, 17 de noviembre de 1935, copia digital disponible en http://www.whiteestate.org/issues/egw_credentials/egw_credentials.htm.

⁷ Completado el 5 de marzo y recibido el 10 de marzo de 1909: GC Ar., "Personal information forms and biographical material pre-1950", RG 21, Box 7303, record no. 114952.

más bien, no fue ordenada por seres humanos. Se le otorgaron credenciales como un gesto de respeto y porque, como profeta, era *sui generis* y no se aplicaban las reglas normales.

Sarepta M. Henry

Hasta donde yo sepa, nadie ha afirmado explícitamente por escrito que Sarepta Myrenda Henry (de soltera Sarepta Irlandesa) fue ordenada,⁸ pero es algo que he escuchado en seminarios y reuniones públicas en varias ocasiones. Henry se convirtió en Adventista del Séptimo Día en 1896, a la edad de 57 años, después de haberse labrado una carrera distinguida como poeta, reformadora de la templanza y predicadora avivadora; y murió en 1900. Recibió una licencia ministerial adventista en 1898 y 1899 (y probablemente habría sido licenciada nuevamente de no haber sido por su muerte a principios de 1900).⁹ La cronología hace que sea virtualmente imposible que ella pudiera haber sido una ministra ordenada. Pero, en cualquier caso, la ordenación era en realidad algo que ella no buscaba; de hecho, algo a lo que probablemente se opuso, ya que parece haber sentido que las mujeres no debían ser ordenadas.

Esto no se debió a que pensara que "las mujeres deberían permanecer en silencio" en la iglesia. La joven irlandesa Sarepta había estudiado en Rock River Seminary, un seminario metodista en Illinois, y esperaba convertirse en misionera.¹⁰ Más tarde, como ya se señaló, se convirtió en una predicadora exitosa. Sin embargo, identificó límites definidos para el papel de la mujer en el ministerio. Sus memorias, editadas por su hija Mary y complementadas con los propios recuerdos de ésta, dejan claro que la Sra. Henry siempre buscó trabajar con ministros locales (de varias denominaciones protestantes) cuando emprendía campañas de templanza o reavivamiento. Después de haber trabajado durante un año para construir una iglesia en Rockford, Illinois, instó a su congregación a "organizarse como iglesia" y los instó a encontrar un pastor. Cuando inicialmente expresaron la esperanza de que ella continuara en ese papel, recordó que les dijo "que necesitaban el compañerismo de la iglesia y las ceremonias, que no podíamos administrar".¹¹ Las ceremonias eran para que un pastor ordenado las celebrara. Aún más reveladora es la historia que Mary, la hija de Henry, cuenta que su madre la llevó a visitar la Universidad Northwestern, alrededor de 1876 o 1877. Allí conoció a una académica que, recordó Mary, "me habló con entusiasmo sobre las maravillosas oportunidades para las niñas de mi día, y sondeó mi mente en cuanto a cualquier ambición latente que podría tener de estudiar teología y ayudar a obligar a los ministros a dejar a las mujeres en sus filas ordenadas".¹² Lo que es notable, sin embargo, es cómo termina la historia: "Pero yo compartí los puntos de vista de mi madre en cuanto a la esfera de la mujer, y todo mi ser infantil se apartó de la idea".¹³ Está claro que Sarepta Henry nunca fue ordenada.

⁸ Se hace implícitamente, sin embargo, véase más adelante, págs. 10-11.

⁹ Benton, *Called by God*, 107–108.

¹⁰ Mary Henry Rossiter, *My mother's life* (Chicago, Nueva York y Toronto: Fleming H. Revell, 1900), 44, 47.

¹¹ *Ibid.*, 205–206.

¹² *Ibid.*, 207–208.

¹³ *Ibid.*, p. 208.

Lulu Wightman

No hay duda de que Lulu Wightman fue una poderosa predicadora.¹⁴ Se sabe que, en 1904, su esposo, John (él mismo un ministro autorizado), apeló a la Conferencia de Nueva York para ordenar a su esposa, pero sin éxito.¹⁵ Sin embargo, la evidencia de que fue ordenada unos años después parece a primera vista definitiva: el Anuario de 1908 la incluye en la Conferencia de California, y no entre los licenciados, sino entre los pastores.¹⁶

Sin embargo, hay pruebas contrarias: en el Boletín de la Asociación General de 1901 y 1902, y en los Anuarios de 1904, 1905, 1906 y 1907, y de 1909 y 1910, figura como titular de una licencia.¹⁷ En otras palabras, sólo en 1908 aparece como pastora, mientras que, tanto antes como después, aparece como licenciada. Ahora, 1908 fue el año en que ella y su esposo, que también era pastor, se trasladaron a la Conferencia de California después de varios años en la Conferencia de Nueva York. Josephine Benton sugiere que es “posible que la Conferencia de California haya invitado a los Wightman, con el entendimiento de que ambos serían ministros ordenados, y podrían haber entregado sus nombres al Anuario, después de haber sido desanimados por el liderazgo de la iglesia de continuar con la Sra. Wightman en ese estado.”¹⁸ Sin embargo, no hay evidencia que apoye esta hipótesis. De hecho, Benton admite que “no parece haber registros oficiales de una discusión o acción” para ordenar a Lulu Wightman.¹⁹ El único indicio de que pudo haber sido ordenada es esa entrada en el Anuario de 1908. Sin embargo, la explicación más simple y probable es que la entrada es, simplemente, un error: ya sea un error de imprenta o un desliz en la oficina de una conferencia en la que la Sra. Wightman era, después de todo, una nueva empleada, pero un error que se corrigió inmediatamente al año siguiente.

Además de esta evidencia, no hay ningún informe de que ella haya sido ordenada en la *Review* ni en ninguno de los 16 documentos de las uniones. Entonces, hay pocas razones para pensar que Lulu Wightman alguna vez fue ordenada.

Conclusión

En resumen, no hay evidencia convincente de que alguna mujer haya sido apartada para el ministerio del evangelio con la sanción de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, ni siquiera en el siglo XIX o a comienzos del siglo XX. No era la práctica de nuestros pioneros ordenar mujeres al ministerio.

¹⁴ Benton, *Called by God*, 49-58; Bert Haloviak, "The Adventist heritage calls for ordination of women," *Spectrum* 3 (1985): 54-55; idem., "A place at the table: Women and the early years", en Patricia A. Habada y Rebecca Frost Brillhart, eds., *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women* (Langley Park, MD: TEAM Press, 1995), 28, 31-32.

¹⁵ Benton, *Called by God*, 56.

¹⁶ YB 1908, 68.

¹⁷ GCB, 4 (1901-1902): 526, 608; YB 1904, 20; YB 1905, 24; YB 1906, 22; YB 1907, 20; YB 1909, 29; YB 1910, 31.

¹⁸ Benton, *Called by God*, 155 n. 2.

¹⁹ Ibid, 56.

II. ADVENTISTAS DEL SÉPTIMO DÍA Y LAS MUJERES EN EL MINISTERIO HASTA 1922

Esta conclusión, de que ninguna mujer ha sido ordenada oficialmente por la denominación organizada, incluso en nuestras primeras décadas, va en contra de la tendencia de gran parte de la historiografía reciente sobre la ordenación de mujeres en la historia adventista, que está escrita por los defensores de la ordenación de mujeres al ministerio evangélico. El gran volumen de libros, capítulos, artículos y documentos que argumentan que, en los primeros años del adventismo, no se discriminaba en la ordenación para el ministerio, puede parecer impresionante. Sin embargo, este conjunto de estudios no prueba realmente que las mujeres fueron ordenadas, debido a un malentendido crítico de lo que los primeros adventistas apoyaron en lo que respecta a la participación de las mujeres en la obra de la iglesia.

Se combinan tres temas diferentes: los de las mujeres en el ministerio, el tema relacionado del derecho de las mujeres a predicar y la ordenación de diaconisas. El resultado ha sido crear una impresión falaz de que los pioneros adventistas, incluida Elena de White, aprobaron la ordenación de mujeres al ministerio evangélico. Los defensores han afirmado correctamente, en primer lugar, que los primeros adventistas del séptimo día aprobaron la concesión de licencias ministeriales para mujeres; en segundo lugar, que apoyaban el derecho de las mujeres a predicar el evangelio; y tercero, que Elena de White apoyó la separación, por ordenación, de mujeres para cierto tipo de ministerio. Sin embargo, a partir de estas tres declaraciones demostrablemente falsas, extraen la conclusión de que Elena de White y los primeros adventistas abogaban por la ordenación de mujeres al ministerio evangélico. Y esto es evidentemente incorrecto. El error surge de un malentendido de los primeros conceptos adventistas del ministerio.

Mujeres Adventistas en formas de ministerio, 1872-1922

Primero, es importante tener claro que nuestros pioneros aceptaron indudablemente el derecho de las mujeres a servir como lo que ellos llamaron "licenciadas", lo que se conoció como ministros con licencia (aunque nuestros pioneros tendían simplemente a usar el término "ministro" para los ministros ordenados).²⁰ Muchos de los hechos pertinentes ahora se conocen gracias a la investigación de Josephine Benton, Bert Haloviak y Kitt Watts.²¹ Sin embargo, creo que será útil resumir brevemente los datos.

²⁰ David Trim, "Ordination in Seventh-day Adventist history", trabajo no publicado, presentado a la Comisión de Estudio de la Teología de la Ordenación (Laurel, MD, enero 15-17, 2013), 3; Benton, *Called by God*, 155, n. 2.

²¹ Ver Benton, *Called by God*, caps. 1-3, 5-6, 8; Bert Haloviak, "Route to the ordination of women in the Seventh-day Adventist Church: Two paths", trabajo de investigación de la AG no publicado, 18 de marzo, 1985) [disponible para descargar en http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=37]; idem, "Adventist heritage calls for ordination of women", 52-60; idem, "Longing for the pastorate: Ministry in 19th century Adventism", trabajo no publicado (1988), [disponible para descargar en http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=51]; idem, "Ellen White and the ordination of women", idem, sermón predicado en la iglesia Adventista de Sligo (Oct. 15, 1988), [disponible para descargar en http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=49]; idem, "Women and the SDA Church," trabajo no

El primer caso conocido de una mujer que recibió una licencia fue Sarah Lindsey en 1872.²² Otras recibieron licencias más tarde en la década de 1870. Para 1881, al menos seis conferencias—Nueva York, Pensilvania, Michigan, Kentucky, Tennessee, Kansas, Minnesota e Illinois—habían dado licencias a alrededor de una docena de mujeres.²³ En 1884, el primer año para el que tenemos un directorio ministerial completo, seis de los 130 licenciados eran mujeres. Desde 1884 hasta el histórico Congreso de la Asociación General de 1922, hubo entre dos y diez mujeres licenciadas cada año, y un promedio de cinco y un cuarto por año cada año, durante estas cuatro décadas.²⁴ A pesar de que Watts, en un influyente ensayo, afirma que, desde 1915 en adelante, “el número [de las mujeres licenciadas] disminuyó de manera constante”,²⁵ el mayor número en un solo año fue en realidad el 10 reportado en el Anuario de 1917.²⁶ Su importancia estadística no debe ser exagerada, ya que en esos cuarenta años las mujeres eran como máximo el 4.62 por ciento del número total de licenciados y, en promedio, solo el 1.62 por ciento. Esto es muy similar a la proporción de predicadoras licenciadas Cristianas y Bautistas de Libre Albedrío a mediados del siglo XIX, que un estudio reciente estima en “entre el 1 y el 5 por ciento”.²⁷ Sin embargo, además, en los cuarenta años, hasta 1922, entre el 2.68 y el 13.82 por ciento de todos los oficiales de unión, asociación y misión fueron mujeres; el promedio anual fue de 8,42 por ciento.²⁸

Estos verdaderos pioneros fueron olvidados en gran parte, tanto por los líderes de la iglesia como por los miembros de la iglesia durante gran parte del siglo XX, hasta que sus

publicado, presentado en un seminario en la iglesia Adventista de Sligo (Oct. 15, 1988), [disponible para descargar en http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=55]; idem, “A place at the table”, 27–44; idem, “Documentary analysis of the role of women in the SDA Church”, trabajo de Investigación de la AG (s. f.), [disponible para descargar en http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=58]; Kit Watts, “The rise and fall of Adventist women in leadership”, *Ministry*, 68, 4 (April, 1995): 8; “Moving away from the table: A survey of historical factors affecting women leaders”, in Habada and Brillhart, *The welcome table*, 45–59; idem, “An outline of the history of Seventh-day Adventists and the ordination of women”, en Habada and Brillhart, app. 5, 334–358.

Nota: Autores subsiguientes han dependido seriamente de estas obras, que se citan en orden cronológico, pero corresponde notar que mientras que el trabajo de Haloviak es anterior al libro de Benton, publicado en 1990, ese autor le atribuye primacía a su investigación: Haloviak, “The pit dug for Adventist women ministers”, *Spectrum*, 40, 4 (otoño 2012): 37.

²² La proeza evangelística de Lindsey la describe brevemente R. W. Schwarz, en su libro *Light bearers to the remnant* (Mountain View, CA: Pacific Press Publ. Assoc., 1979), 135. Esto probablemente dió lugar al estudio de Brian E. Strayer, “Sarah A. H. Lindsey: Advent preacher on the southern tier”, *Adventist Heritage*, 11, 2 (otoño 1986): 16–25, que es la base de las descripciones de su trabajo o referencias a ella en: Benton, *Called by God*, 105, 109-10; Haloviak, “Longing for the pastorate”, 9; idem, “Documentary analysis”, 2; y Watts, “Rise and fall”, 8 9 (“Moving away from the table”, 53.

²³ Haloviak, “Longing for the pastorate”, 4, 8-9.

²⁴ Análisis de YBand GCB por Melissa Bedford y Benjamin Baker de la oficina de archivos, estadísticas e Investigación. Ver apéndice 1, p. 24.

²⁵ Watts, “Rise and fall”, 8 (“Moving away from the table”, 52).

²⁶ Para este año, Benton no pone en la lista ninguna mujer licenciada; en verdad, no hay ninguna para los años entre 1915 y 1920. Ver *Called by God*, 60.

²⁷ Louis Billington, “Female laborers in the Church’: Women preachers in the northeastern United States, 1790–1840”, *Journal of American Studies*, 19 (Dic. 1985): 381.

²⁸ Ver la información en el Apéndice 1. Para el análisis, ver Bert Haloviak, “The decline of leadership positions for SDA women”, trabajo de Investigación, 20 de marzo de 1990, no publicado, [puede descargarse en http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=47]; Watts, “Moving away from the table”, 50–52

historias fueron recuperadas por la labor de Josephine Benton, Bert Haloviak y otros, en las décadas del setenta y ochenta. Las carreras de algunas de estas mujeres ahora se han esbozado y se han contado sus historias.²⁹ Si bien nunca hubo muchas, no hay duda de que las mujeres podían tener licencias y que fueron licenciadas por los Adventistas del Séptimo día. Además, esta era una práctica apoyada por Elena de White.³⁰

Además, no hay duda de que los primeros adventistas afirmaron el derecho de las mujeres a hablar en público, a proclamar el evangelio y a evangelizar, "reivindicando triunfalmente el derecho de las hermanas" a predicar, tomando prestado el lenguaje de un artículo de uno de los primeros periódicos Adventistas. Aquí le debemos mucho al trabajo investigador de Beverly Beem y Ginger Hanks Harwood.³¹ Sin duda se debió a que una gran cantidad de artículos en las publicaciones periódicas adventistas mantenían el derecho de las mujeres a predicar que los adventistas aceptaban a mujeres licenciadas. A la luz del hecho de que algunas declaraciones recientes de quienes se oponen a la ordenación de mujeres al ministerio evangélico parecen implicar que cualquier tipo de ministerio público de mujeres está prohibido por la Biblia, se debe enfatizar que esto está muy lejos del entendimiento de nuestros pioneros. y de su práctica.

Por último, es también indiscutible que Elena de White apoyó la ordenación de mujeres. Hay una variedad de declaraciones que podrían (o no) interpretarse como una muestra de aprobación de la ordenación de mujeres. Sin embargo, hay uno inconfundible. En 1895, abordó directamente el tema de la ordenación de mujeres en un artículo titulado "El deber del ministro y del pueblo". Ella declaró:

Las mujeres que estén dispuestas a consagrar parte de su tiempo al servicio del Señor deben ser designadas para visitar a los enfermos, cuidar de los jóvenes y atender las necesidades de los pobres. Deben ser apartadas para esta obra mediante la oración y la imposición de manos. En algunos casos, necesitarán consultar con los oficiales de la iglesia o el ministro; pero si son mujeres devotas, que mantienen una conexión vital con Dios, serán un poder para el bien en la iglesia. Este es otro medio de fortalecer y edificar la iglesia.³²

²⁹ Ver las obras citadas en la nota 21; ver también Kit Watts, "An outline of the history of Seventh-day Adventists and the ordination of women", app. 5, in Habada and Brillhart, *The welcome table*, 334–358; Michael Bernoi, "Nineteenth-century women in Adventist ministry against the background of their times", en Nancy Vyhmeister (ed.), *Women in ministry: Biblical and historical perspectives* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998), 211-233, esp. 225-229; Ardis Stenbakken, "Historic Adventist women", *Ministry*, 74 (Aug. 2001): 5–7; Ginger Hanks Harwood y Beverly Beem, "A work for all to do: Nineteenth-century Adventism and women in ministry" (trabajo no publicado, presentado en la reunion de Adventist Society for Religious Studies, en Chicago, IL, 16 Noviembre 2012).

³⁰ Ver Haloviak, "Documentary analysis", [3-4]; Jerry Moon, "'A power that exceeds that of men': Ellen G. White on women in ministry", in Vyhmeister, *Women in ministry*, 189, 192–193, 195, 197, 199–200.

³¹ Ver Beverly Beem y Ginger Hanks Harwood, "'Your daughters shall prophesy': James White, Uriah Smith, and the 'triumphant vindication of the right of the sisters' to preach", *Andrews University Seminary Studies*, 43 (2005): 41–58; "'It was Mary that first preached a risen Jesus': Early Seventh-day Adventist answers to objections to women as public spiritual leaders", *Andrews University Seminary Studies*, 45 (2007): 221–245; "What about Paul? Early Adventists and the preaching of 'the Marys'", *Spectrum*, 38, 2 (Spring 2010): 25–30. Cf. Haloviak, "Route to the ordination of women", 2–3; idem, "Longing for the pastorate", 5–6; Bernoi, "Nineteenth-century women in Adventist ministry", 221–224.

³² E. G. White, "The duty of the minister and the people," *Review and Herald*, 72 (Julio 9, 1895): 434.

La pregunta: "¿A qué eran ordenadas estas mujeres?" es clave (y se analiza a continuación). Pero ciertamente está claro que hay apoyo en el Espíritu de Profecía para la ordenación de mujeres. Sin embargo, a partir de estos tres hechos demostrables, se extrae la conclusión de que, en los años de formación de la denominación, los adventistas apoyaron la ordenación de mujeres para el ministerio evangélico. Y, sin duda, algunas personas parecen haberlo hecho.³³ Sin embargo, tomando a la iglesia como un cuerpo organizado, esta afirmación es demostrablemente falsa.

Sacar conclusiones de los datos

El error es combinar los ministros ordenados y los ministros licenciados como todos comprometidos con el mismo tipo de ministerio, y todas las ordenaciones como equivalentes. Sin embargo, como mostré en un análisis funcional (en mi artículo anterior para este comité), en el adventismo inicial, los ministros ordenados, licenciados, ancianos y diáconos tenían roles que eran distintos y se entendía que era así.³⁴ Entonces, ¿cómo debería afectar esto a nuestra comprensión de los hechos cubiertos hasta ahora?

El artículo de Ellen White de 1895

Para tomar el último punto primero: lo que Elena de White describe en su artículo de 1895 no está muy claro el papel, ya sea de un ministro, o incluso un licenciado, a pesar de que se ha utilizado como apoyo para la ordenación al ministerio del evangelio por algunos comentaristas, ya que, después de todo, aboga por la ordenación de mujeres. Pero, ¿para qué papel?

En ninguna parte se menciona la predicación, mucho menos el bautismo, la administración de la santa cena o la creación de nuevas iglesias.³⁵ La función de estas mujeres, que merecen la ordenación, es en cambio "visitar a los enfermos, cuidar de los jóvenes y atender las necesidades de los pobres". Del mismo modo, no se trata de un trabajo de tiempo completo; todo lo contrario, porque deben "consagrar [sólo] parte de su tiempo al servicio del Señor". Finalmente, deben "consultar con los oficiales de la iglesia o el ministro", lo que muestra que la Sra. White los distingue de los "oficiales de la iglesia o el ministro". El rol funcional descrito es, en suma, ni la de los pastores (ya sea ordenados o con licencia) ni la de ancianos ("oficiales de la iglesia"). Elena de White aquí está pidiendo la ordenación de diaconisas.

Sin duda, ella no usó los términos "ordenación" ni "diaconisa"; sin embargo, su lenguaje es claramente el de la ordenación ("apartada para esta obra mediante la oración y la imposición de manos").³⁶ Y no puede haber duda de que ella está describiendo la función de una diaconisa adventista de la época. El *Manual de la Iglesia*, provisional de 1882 (que, aunque redactado y nunca adoptado, fue preparado a la instancia de un Congreso de la Asociación General y, por lo

³³ Ver más abajo, 12–13.

³⁴ "Trim, "Ordination in Seventh-day Adventist history", 10–20.

³⁵ Ver *ibid.*, especialmente tablas 1 y 2, págs. 10, 19.

³⁶ .Cf. Moon, "Ellen White on women in ministry", 201.37W.

tanto, es un buen indicador de la práctica adventista contemporánea, aunque no de los reglamentos) definió los deberes de la diaconisa de la siguiente manera:

Deben visitar a los enfermos y a los pobres e interesarse en general por las obras de caridad. En resumen, deben actuar como madres en Israel, ayudando a todos los que necesitan su ayuda y esforzándose por todos los medios para promover la paz y la prosperidad de la iglesia.³⁷

Además, es sorprendente que esto se escribió mientras Elena de White vivía en Australia y que, en cinco años, entre agosto de 1895 y enero de 1900, hubo servicios de ordenación en dos iglesias locales en Australia en los que se ordenaron ancianos, diáconos y diaconisas. El primero fue realizado por J. O. Corliss, un distinguido líder de la iglesia; el segundo por W. C. White, no sólo un líder importante sino también, por supuesto, el hijo y confidente de Elena de White.³⁸

A la luz de toda esta evidencia, no puede haber duda de que Elena de White apoyó la ordenación de diaconisas. Tampoco puede haber duda de que ordenarlas fue una práctica denominacional, al menos durante un período.

Predicadores, no “pastores”

Cuando llegamos a los dos primeros puntos, están integralmente interconectados. No es una coincidencia que todas las estadísticas citadas anteriormente fueran para mujeres licenciadas, lo que refuerza mi punto anterior de que hay poca o ninguna evidencia de la existencia de pastoras. Entonces, ¿qué significaba una licencia, en oposición a una credencial ministerial, en la política eclesiástica adventista. Esta es una pregunta clave,³⁹ que abordé con cierto detalle en mi artículo anterior.⁴⁰

El significado esencial de una licencia en la política y la práctica adventista fue captado por el veterano administrador denominacional Oliver Montgomery, en su innovador estudio de 1942 sobre la organización y administración de la iglesia.

El pastor licenciado no tiene autoridad para presidir en ninguna de las ceremonias de la iglesia. No puede administrar el bautismo o la Cena del Señor, ni realizar la ceremonia de matrimonio. No puede presidir sobre sesiones o reuniones de la iglesia en las que los miembros son recibidos como miembros o despedidos de la membresía de la iglesia. Su licencia ministerial no le confiere tal autoridad. Está autorizado para predicar, para ayudar

³⁷ H. Littlejohn, “The duties of local church officers”, R&H, 60 (July 3, 1883): 427 (Le debo a Clinton Wahlen el haber encontrado esta referencia). En cuanto a la historia de ese propuesto *Manual de Iglesia*, see P. Gerard Damsteegt, “Have Adventists abandoned the Biblical model of leadership for the local church?”, in Samuel Koranteng-Pipim (ed.), *Here we stand: Evaluating new trends in the church* (Berrien Springs, MI: Adventists Affirm, 2005), 654–661.

³⁸ Arthur N. Patrick, “The ordination of deaconesses”, *Adventist Review*, 163 (Le agradezco a Jerry Moon por señalarme este artículo.) Una tercera ordenación tal puede haberse realizado en California en 1916, aunque la evidencia no es clara, ver, “Ellen White on women in ministry”, 202, 209 n. 87.

³⁹ Haloviak, “The pit dug for Adventist women ministers”, 37.

⁴⁰ Trim, “Ordination in Seventh-day Adventist history”, 18–20.

de manera espiritual en cualquier actividad de la iglesia, para liderar la obra misionera y especialmente para participar en esfuerzos evangelísticos.⁴¹

En otras palabras, el licenciado era predicador y evangelista. No es de extrañar que, habiendo reivindicado el derecho de las hermanas a predicar en teoría, los adventistas también estuvieran dispuestos a autorizar a algunas de ellas para que predicaran en la práctica.

Sin embargo, ninguno de los casos demuestra compromiso alguno con la ordenación de mujeres. Y esto es lo que se ha perdido de vista en muchos escritos recientes sobre las mujeres en el ministerio en la historia adventista temprana. Todo el trabajo de Benton, Haloviak, Watts, Beem, Hanks, Harwood y otros—todas las excelentes citas que han extraído de las publicaciones periódicas adventistas—no demuestran más que los primeros adventistas afirmaron el derecho de las mujeres a predicar y a evangelizar. En toda esta historiografía, *no hay nada que muestre a los primeros adventistas defendiendo el derecho de las mujeres a bautizar, a presidir en la santa cena, a organizar iglesias locales; no hay evidencia de ningún compromiso con la ordenación.*

El problema es que los proponentes de la ordenación de la mujer en el presente han proyectado sus puntos de vista hacia el pasado, usando terminología moderna de una manera que no se usaba con el mismo sentido en la política eclesiástica adventista de finales del siglo XIX y principios del XX. Las primeras mujeres adventistas que tenían licencia se describen típicamente, simplemente como ministras o pastoras, o como "en el ministerio", pero esto combina un grupo pequeño, cuyos miembros rara vez se llamaban "pastores" en ese momento, con el pastorado oficial mucho más grande, por cuya ordenación, como mostré en mi artículo de enero, fue muy importante y una calificación clave.⁴² Mi punto aquí no es evaluar si las mujeres licenciadas estaban (o no) comprometidas en el ministerio de la misma manera que los hombres, lo cual es una cuestión teológica. Más bien es que, en el adventismo de esa época, los roles de los ministros y licenciados eran distintos y se veían como tales; y que escritores influyentes sobre el papel de la mujer en la historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día no hacen justicia a estos hechos; de hecho, hacen todo lo contrario.

Benton, sin duda, señala que sus sujetos tenían licencia; Por otra parte, algunas licenciadas estaban casadas con ministros y ella varias veces se refiere explícitamente a la ordenación de los maridos, destacando así los diferentes estados nominales que disfrutaban. Ella hace resaltar el hecho de que algunos hombres tenían una credencial ministerial (otorgada al ordenado), mientras que otros, hombres y mujeres, tenían una licencia. Pero también insinúa fuertemente que en la práctica no hubo distinción. Por ejemplo, describe a todas las mujeres cuyas historias se leen como si estuvieran en "ministerio", un término que nunca definió. En repetidas ocasiones escribe sobre mujeres "llamadas al ministerio" y que están en "ministerio formal" o "ministerio oficial"⁴³ Estos son términos que normalmente se aplicarían, tanto en el

⁴¹ Oliver Montgomery, *Principles of church organization and administration* (Washington, D.C.: Review & Herald Publ. Assoc., 1942), 134.

⁴² Trim, "Ordination in Seventh-day Adventist history", 8–9.

⁴³ Benton, *Called by God*, pp. 6–7, 12, 21, 23, 30, 46, 58, 109, 110, 115, 116.

momento, como desde entonces, al ministerio ordenado. Además , describe el trabajo de Helen Williams en términos que muestran que Williams estaba cumpliendo la función de una licenciada (ella “predicó [y] dio estudios bíblicos” y más tarde estaba “impartiendo estudios bíblicos fielmente dos o tres días a la semana [y] conduciendo regularmente reuniones de oración”); sin embargo, su trabajo se caracteriza simplemente como "ministerio".⁴⁴ Estos usos son significativos, ya que los ministros ordenados (todos hombres) también se describen sólo como estando "en el ministerio".⁴⁵

Todo esto le permitió a Benton tomar una carta de la Sra. White a la Sra. Henry, animándola a predicar, y luego citarla como un ejemplo de cómo “Elena de White también alentó repetidamente a otras mujeres a usar sus dones en el ministerio”,⁴⁶ aunque, como hemos visto, Sarepta Henry no sólo era una ministra autorizada, no ordenada, sino que también hay buena evidencia de que rechazó la ordenación de las mujeres al ministerio evangélico. Benton en otra parte sugiere que se consideraba que las mujeres licenciadas estaban en pie de igualdad con la “mayoría de los ministros varones”.⁴⁷

No hay duda de que los adventistas del siglo diecinueve utilizaron, en ocasiones, la palabra “ministerio” para el trabajo de ministros ordenados y licenciados.⁴⁸ Sin embargo, Benton usa la terminología de manera constante y cuidadosa para borrar las distinciones que se establecieron entre "ministros" y licenciados y que se consideraron importantes. El efecto neto fue incitar a los lectores a concluir que los primeros adventistas reconocieron sólo un tipo de "ministerio" y, también, reconocieron a las licenciadas como mujeres comprometidas en ese ministerio de manera idéntica a los ministros ordenados.

Haloviak también pasa por alto las distinciones significativas entre los roles de los ministros ordenados y los licenciados en el adventismo primitivo. En un ensayo afirma que “las mujeres estaban claramente definidas dentro de la . . . definición adventista de ministerio” del siglo XIX:

Perteneían a asociaciones ministeriales, tenían la licencia ministerial Adventista del Séptimo Día o la "licencia para predicar", llevaban a cabo campañas de evangelización, visitaban iglesias que realizaban labor pastoral y se les pagaba con los fondos del diezmo que Elena de White consideraba reservados para el ministerio oficial de la iglesia. Por tanto, Lulu Wightman [que ha sido objeto de un estudio de caso] fue ministra Adventista del Séptimo día en el sentido más amplio definido por la iglesia”.⁴⁹

No se presentan pruebas de su pertenencia a asociaciones ministeriales; y la “licencia para predicar” se combina implícitamente con la ordenación ministerial. Similar es su afirmación, en otra parte, de que: "En el sentido más completo del significado del ministerio en el siglo XIX, la Sra. E. S. Lane era una ministra ASD"⁵⁰ esto a pesar del hecho de que Haloviak ya había admitido

⁴⁴ Ibid., 12, 14.

⁴⁵ Ibid., 14, 107, 109.

⁴⁶ Trim, “Ordination in Seventh-day Adventist history”, 8–9.

⁴⁷ Ibid., 32.

⁴⁸ Cf. Moon, “Ellen White on women in ministry”, pp. 188–90.

⁴⁹ Haloviak, “A place at the table”, p. 30.

⁵⁰ Haloviak, “Longing for the pastorate”, p. [12].

que "su falta de ordenación le impidió organizar iglesias, bautizar o dirigir los servicios de ordenanzas".⁵¹ Como mostré en mi artículo anterior, éstas no fueron cosas tomadas a la ligera por los primeros ASD, ¡no son omisiones menores o excepciones sin importancia!⁵² Al contrario, quieren decir, *ipso facto*, que ni Lulu Wightman ni la Sra. Lane eran ministras "en el sentido más amplio". Más bien, ejercieron un ministerio más limitado, que es otra forma de decir que eran licenciadas, no ministras. La conclusión "que las mujeres tenían licencia y eran consideradas ministras en el siglo XIX"⁵³ es un oxímoron.

Además, Haloviak confunde la ordenación al diaconado con la ordenación al ministerio evangélico. Por ejemplo, analiza la declaración de Elena de White de julio de 1895 sobre la ordenación de mujeres y reconoce que su aplicación es para ordenar mujeres al diaconado y no al ministerio evangélico.⁵⁴ Sin embargo, más tarde, en su conclusión, simplemente declara: "Elena de White consideraba a las mujeres como ministras durante su tiempo y . . . favoreció el acto de ordenar mujeres".⁵⁵ Ambas declaraciones son precisas, pero, a la vez, engañosas.

En resumen, hay tantas ilusiones como hechos históricos en muchas de las conclusiones extraídas sobre las pastoras en el siglo XIX. A las mujeres adventistas se les concedió fácilmente un papel como predicadoras y evangelistas, y en la visitación y lo que podría llamarse ministerio social. Pero no fueron ordenadas, nunca se les dio el derecho de administrar la santa cena, bautizar, organizar nuevas iglesias u ordenar a otros. Estas diferencias no son accidentales ni insignificantes; más bien reflejan distinciones que los adventistas del siglo XIX y principios del siglo XX consideraban importantes. Todo esto no constituye un argumento en contra de la ordenación de mujeres al ministerio evangélico en el siglo XXI. Pero es un intento de ser realista y auténtico en cuanto a lo que realmente muestran las fuentes.

III. EL CONGRESO DE LA ASOCIACION GENERAL 1881

A fines del siglo XIX hubo un intento notable de aprobar la ordenación de mujeres para el ministerio, pero luego el tema aparentemente quedó inactivo durante casi ochenta años, salvo por algunos incidentes aparentemente aislados. Sospecho que esto refleja la influencia del surgimiento del fundamentalismo, cuyo impacto más amplio en las actitudes hacia el género entre los protestantes estadounidenses es abordado por Nicholas Miller en su artículo.⁵⁶ Sin embargo, primero debemos considerar la celebrada Sesión de la Asociación General de 1881.

Aunque ninguna mujer adventista fue ordenada como pastora en el siglo XIX, hubo Adventistas que apoyaron un movimiento en esa dirección. Esto no es sorprendente. Durante la primera mitad del siglo XIX, muchas (aunque no todas) las denominaciones protestantes

⁵¹ Ibid., p. [11].

⁵² Trim, "Ordination in Seventh-day Adventist history", 8–9, 12, 14, 17–19, 21.

⁵³ Haloviak, "A place at the table", 34.

⁵⁴ Ibid., 33–35.

⁵⁵ Ibid., 40

⁵⁶ Nicholas Miller, "The ordination of women in the American Church", trabajo no publicado, presentado a la Comisión de Estudio sobre la Teología de la Ordenación (Linthicum Heights, MD, Julio 22–24, 2013).

estadounidenses fueron testigos de una creciente disposición a permitir que las mujeres predicaran. Entre los Cuáqueros, Congregacionalistas, Cristianos, Universalistas y algunos tipos de Metodistas y Bautistas (incluidos los Milleritas), las mujeres tenían licencia como "predicadoras auxiliares", "exhortadoras" y "trabajadoras en Cristo".⁵⁷ La mayoría de los protestantes estadounidenses, sin embargo, trazó una línea entre la concesión de licencias y la ordenación de mujeres. También fue una distinción hecha por muchas pastoras y predicadoras. La mayoría "no buscó la ordenación, y algunos aceptaron que sólo los hombres debían celebrar las ordenanzas del bautismo y la Cena del Señor".⁵⁸ Pero si Sarepta Henry es ejemplo indicativo de una posición entre las mujeres religiosas, la experiencia de su hija en la segunda mitad de la década de 1870 destaca que se hablaba cada vez más en círculos cristianos más amplios de que las mujeres deberían presionar para obligar a "los ministros a dejar entrar a las mujeres en sus rangos ordenados".⁵⁹ Los Bautistas, Unitarios y Congregacionalistas de Libre Albedrío estaban cada vez más dispuestos, no solo a permitir que las mujeres predicaran, sino también a ordenarlas como ministras.⁶⁰ Este es el contexto más amplio para la resolución propuesta en el Congreso de la Asociación General de 1881: "Que las mujeres que posean las calificaciones necesarias para ocupar ese puesto, puedan, con perfecta propiedad, ser apartadas por ordenación para la obra del ministerio cristiano."

Los acontecimientos de 1881 han sido ampliamente malinterpretados. Se afirma como hecho en los círculos adventistas, que la decisión de ordenar mujeres se tomó en el Congreso de la Asociación General de 1881, que la célebre resolución propuesta en ese Congreso fue "aprobada" o "votada".⁶¹ De hecho, no es así, pero han proliferado los malentendidos sobre la votación. La confusión existe por varias razones, que se tratan a continuación.

Confusión entre lo que se informó en Review and Herald y Signs of the Times

La iglesia tenía dos publicaciones periódicas en 1881, *Review and Herald (R&H)*, el periódico original, y *Signs of the Times (ST)*, que era para la creciente comunidad de adventistas de la costa oeste. Las actas de la sesión de la Asociación General (AG) se publicaron en su totalidad en *R&H*; pero la *ST* naturalmente incluyó informes sobre las sesiones de GC, aunque eran selectivos. Las actas impresas en *R&H* señalan que la moción para ordenar "mujeres" fue remitida al Comité de la AG.⁶² Sin embargo, el informe en *ST* enumera esta resolución entre

⁵⁷ Billington, "Female laborers", 369–394 (las citas están en la p. 381); Catherine A. Brekus, *Female preaching in America: Strangers and pilgrims, 1740–1845* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1998); caps. 3–8. Jennifer M. Lloyd, "Women preachers in the Bible Christian Connexion", *Albion*, 36 (Autumn 2004): 451–481; Miller, "Ordination of women", 2–6.

⁵⁸ Billington, "Female laborers", 380, 381, 391; ver Lloyd, "Women preachers", 461, 463; Miller, "Ordination of women", 5.

⁵⁹ Rossiter, *My mother's life*, 207–208.

⁶⁰ Billington, "Female laborers", 380, 391; Miller, "Ordination of women", 1–2.

⁶¹ E.g., "GC session actions affecting women", *Adventist Review*, GC Session Bulletin, July 5, 1985, p. 6; Watts, "Rise and fall", p. 10 n.36; Bernoi, "Nineteenth-century women in Adventist ministry", p. 224; cf. Randal Wisbey, "SDA in ministry 1970–1998", en Vyhmeister, *Women in ministry*, 235.

⁶² *Review and Herald*, vol. 58, no. 25 (Dic. 20, 1881), 392.

varias “resoluciones adoptadas.”⁶³ Existe la idea errónea de que ambos periódicos simplemente imprimieron actas y que sus informes, por lo tanto, tienen el mismo peso, de modo que uno es libre de considerar el informe *Signs of the Times* como exacto y el de *Review and Herald* como inexacto si se desea.⁶⁴ Este no es el caso.

El informe de *R&H* fue, de hecho, el registro oficial. Por lo tanto, en los libros de actas de las sesiones de la AG en las décadas de 1870 y 1880, las actas consistían en copias recortadas y pegadas de la *Review*; hay algunas correcciones y adiciones escritas a mano, pero el abrumador cuerpo del texto es simplemente de *Review and Herald*. Cabe señalar que no hay anotaciones escritas a mano o correcciones en el libro original de actas de la 7ª reunión de la Sesión de la ACG de 1881, en la que se propuso la resolución sobre la ordenación de mujeres.⁶⁵

En cualquier caso, el hecho de que el informe de *Signs of the Times* no sea fidedigno debería resultar obvio al examinarlo. En *Review and Herald* aparece un informe completo, distribuido en dos páginas completas.⁶⁶ Por el contrario, el informe en *Signs of the Times* tiene menos de una columna completa y comienza con un prefacio ligeramente apologético: “Solo podemos dar un relato parcial de los procedimientos. . . . Damos extractos de interés más general, en la medida que los hemos recibido. Las siguientes fueron algunas de las resoluciones adoptadas”. Luego enumera varias. Es muy claro que la resolución sobre la ordenación de mujeres se ha colocado aquí por un simple error.

Confusión por la presencia de la palabra "Resuelto" en el registro

Durante el siglo XIX, las propuestas en las sesiones de la AG incluían con frecuencia, aunque no siempre, la palabra "Resuelto". Para los oídos modernos, el hecho de que la palabra "resuelto" esté presente en las actas de una reunión puede hacer que parezca que la propuesta en cuestión fue aprobada. Esta es sin duda una de las razones por las que muchos han tomado el registro de *ST* como preciso, porque coincide con lo que parece estar frente a sus ojos. Sin embargo, las cosas fueron diferentes en el siglo XIX. Era un procedimiento parlamentario común en los países de habla inglesa a mediados del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, que se presentara como propuesta una cuestión de fondo, que luego sería debatida y adoptada, rechazada o remitida a un comité para su posterior deliberación. Este procedimiento se siguió en las Sesiones de la Asociación General Adventista del Séptimo Día. De hecho, los proyectos de resolución eran, por diseño, una parte muy importante. El capaz historiador Richard Schwarz ha declarado que la resolución sobre la ordenación de las mujeres fue propuesta por “[un]delegado entusiasta para la sesión de 1881.”⁶⁷ Pero eso estaba lejos de ser

⁶³ *Signs of the Times*, vol.8, no. 1 (Enero 5, 1882), 8.

⁶⁴ E.g. Monte Sahlin, “What did happen in 1881?”, Adventist TodayOnline: <http://www.atoday.org/article/1326/blogs/sahlin-monte/what-did-happen-in-1881>; Haloviak, “Longing for the pastorate”, 15, aunque es notable que Haloviak, en otro trabajo del mismo año, concluyó que la resolución de la GC de 1881 “obviamente no pasó”: idem, “Ellen White and the ordination of women”, 4.

⁶⁵ GC Ar., Box 6873, “Records of the General Conference”, vol. 2, 1879-1886, p. 61; también en “Transcription of minutes of GC Sessions from 1863 to 1888” [en adelante MGCS] (GC Ar., puede descargarse en http://docs.adventistarchives.org/doc_info.asp?DocID=17), p.197.

⁶⁶ Vol. 58, no. 25, 392-393.

⁶⁷ *Light bearers to the remnant*, 135.

cierto. En cambio, provino de un comité especial. La Sesión de 1865 había votado “que este congreso nombre un comité de tres para redactar resoluciones sobre los temas que consideren importantes para ser presentados a la reunión.”⁶⁸ Se formó debidamente la comisión y regresó con doce proyectos de resolución, sobre temas que iban desde la organización, la teología y la misión hasta una expresión de angustia por el asesinato del presidente Lincoln, todos “los cuales fueron adoptados por unanimidad”.⁶⁹ Desde 1865 hasta 1895, excepto en 1867⁷⁰ uno de los comités permanentes que eligió una sesión de enseñanza fue el “Comité de Resoluciones”. En 1897 este comité se convirtió en el Comité de Planes y Resoluciones⁷¹ que fue un comité permanente en cada período de sesiones hasta el período de sesiones de la AG de 1905 (aunque a veces todavía se lo conoce simplemente como el Comité de Resoluciones).⁷² A partir de la sesión de 1909, este comité se convirtió en el Comité de Planes, aunque durante al menos dos sesiones más continuó presentando propuestas de resolución a las sesiones.⁷³ Ahora, muchas acciones propuestas durante las sesiones fueron, por supuesto, simplemente aceptadas, sin embargo, las propuestas sustantivas llevadas a la sesión por el Comité de Resoluciones se presentaron precedidas de la palabra “Resuelto”. El proceso está bien descrito en las actas de la Sesión de 1866: “El Comité de Resoluciones informó hasta el momento que habían preparado resoluciones. Informe aceptado. Luego, la Conferencia procedió a actuar sobre las resoluciones”.⁷⁴ Por lo tanto, la presencia de la palabra “resuelto” en los proyectos de resolución no significa que haya sido resuelto por la sesión, sino que fue la resolución que la Sesión decidió adoptar o rechazar. Si uno fuera a preguntar cuál era el punto del Comité permanente de Resoluciones/Planes y Resoluciones, la propia descripción del comité en la Sesión de 1888 era que fue “designado para considerar qué temas deberían presentarse ante [cada] Comisión en forma de resoluciones.”⁷⁵ En ocasiones, la Sesión le pidió que preparara una resolución sobre un tema específico.⁷⁶ Pero quizás el mejor resumen proviene de 1903, cuando el ex presidente de la AG, G. A. Irwin, describió al Comité de Planes y Resoluciones como “un comité que considerará a fondo todas . . . las propuestas y traerá algunas recomendaciones definitivas antes de la Conferencia.”⁷⁷ Las resoluciones no eran acciones simples para aceptar informes, nombrar comités y subcomités, trasladar personal o fondos apropiados, aunque a veces se utilizaban resoluciones para trasladar personal y gastar dinero). Las resoluciones incluían frecuentemente secciones preliminares tituladas “Considerando”, que establecen la base para decisiones y/o posiciones ideológicas. Parece que las resoluciones se han utilizado especialmente para hacer declaraciones sobre cuestiones de fondo o para establecer

⁶⁸ Tercera sesión, May 17, 1865, reunión matinal (MGCS, p. 11).

⁶⁹ Igual que lo anterior, pero reunión de la tarde (MGCS, pp. 12-15).

⁷⁰ Se nombró una comisión para tratar lo no resuelto.

⁷¹ Sesión 32, 6ta reunión, Feb. 26, 1897, registro en la General Conference Daily Bulletin, 1 [sic, for 7], no. 12 (March 1, 1897): 191.

⁷² Sesión 35, octava reunión, 15 de mayo, 1905, 2.30 p.m. and reunión 14, 18 de mayo, 1905, 2.30 p.m., actas en *Review and Herald*, 82: 21 (mayo 25, 1905): 12, 23.

⁷³ Ver sesión 36, reunión 22, 26 de mayo, 1909, 10.30 a.m., actas in GCB, 6 (may 27, 1909): 172; Thirty-Eighth Session, 17th meeting, mayo 25, 1909, 10 a.m., GCB, 7 (mayo 23, 1913): 139.

⁷⁴ Cuarta Sesión, reunión de la tarde, mayo 16, 1866 (MGCS, p. 16).

⁷⁵ Como se describe en el primer informe a la Sesión 26, 5ta reunión, 16 de nov., 1887 (MGCS, p. 345).

⁷⁶ Por ejemplo sexta sesión, 2da reunión, May 13, 1868, 2 p.m. (MGCS, p. 34).

⁷⁷ Sesión 35, 4ta reunión, 31 de marzo de 10.30 a.m., actas en GCB, 5 (Abril 1, 1903): 36.

posiciones para un consumo más amplio fuera de la denominación. Por todas estas razones, la redacción real de una resolución era de gran importancia y, por lo tanto, en lugar de adoptar una forma de palabras apresuradamente, se creó un comité cuya tarea era redactar y elaborar declaraciones.⁷⁸

Confusión sobre el resultado

Es importante reconocer todo esto porque ayuda a explicar por qué, en la práctica, las resoluciones propuestas por el Comité de Resoluciones casi nunca fueron simplemente rechazadas; y el significado de este punto se aclarará en un momento. He revisado las actas de los primeros 27 años de las Sesiones de la AG, mirando cada resolución propuesta por el Comité de Resoluciones permanente.⁷⁹ En la práctica, hubo cinco resultados posibles:

- 1) Adopción unánime: lo que pasó con la gran mayoría.
- 2) Adopción por voto dividido: lo que sucedió en ocasiones.
- 3) Intentos de enmendarlo: a veces exitosos a veces no.
- 4) Remisión al Comité de Resoluciones, o a un comité especial *ad hoc* para su estudio.
- 5) Remisión al Comité de AG.

Siempre que se hizo referencia a una resolución como se describe en el no. 4, el proyecto de resolución siempre regresaba a la Sesión, habiendo sido enmendado o matizado de alguna manera. Parece claro que, cuando hubo apoyo para una resolución, pero dudas sobre su redacción, se devolvió o, en casos de particular importancia, se envió a un comité especial para considerar las implicaciones. Pero dado que las resoluciones siempre fueron traídas de esos comités a la misma sesión, y luego fueron aprobadas, está claro que deben haber tenido un apoyo significativo, de ahí mi sugerencia de que lo que motivó la remisión fue la duda sobre la redacción o aspectos particulares.

En cambio, la remisión al Comité de la AG solo sucedió en raras ocasiones; en los primeros veinticinco años de la Iglesia, he encontrado solo tres proyectos de resolución propuestos por el Comité de Resoluciones que fueron remitidos al Comité de la AG.⁸⁰ Ahora bien, no sabemos qué sucedió cuando el Comité discutió la propuesta, simplemente porque no hay actas oficiales del Comité del GC antes de 1889. Esto hace que sea aún más importante saber qué es lo que realmente quiso decir “remisión al Comité de la AG”.

A diferencia de las propuestas de acuerdos remitidos de nuevo a la Comisión de Resoluciones, o de un comité especial, ninguno de los referidos al Comité de la AG jamás regresa a una sesión y tampoco se vota fuera de un Congreso de la CG. Por lo tanto, aunque algunos estudiantes de 1881 han sugerido que la remisión al Comité de la CG fue que la Sesión envió una propuesta aprobada al Comité de la CG para la acción, creo que es interpretar

⁷⁸ Por ejemplo, ver el voto de la sesión: “Que la comisión de resoluciones sea autorizada y se le pida preparar una presentación que manifieste nuestra posición en cuanto a ciertos males existentes.” Sexta sesión, tercera reunión, noche, 12 de mayo, 1868 (MGCS, p. 34).

⁷⁹ Ver Apéndice II, más abajo.

⁸⁰ Además de 1881, hubo dos otros casos; uno en 1883 y otro en 1886: Sesión 22, reunión octava, a las 15 horas, 13 de nov., 1883 (MGCS, p. 236); sesión 25, reunión 14, diciembre 6, 1886 (MGCS, pp. 329–330).

nuestro enfoque actual del comité en el siglo XIX. No se basa en un estudio detallado de cómo funcionaron las sesiones de GC en ese período.

Debemos tener en cuenta el hecho de que, en las primeras 25 sesiones anuales ordinarias, ninguna resolución propuesta por el Comité de Resoluciones fue simplemente rechazada.⁸¹ Las resoluciones propuestas de otros sectores (de otros comités o de la sala) no se perdían con frecuencia, pero no las propuestas en los informes del Comité de Resoluciones. Tomando todas estas pruebas juntas, creo que surge una imagen: basada, sin duda, en pruebas circunstanciales, pero una imagen clara, aun así. Remitir las resoluciones del Comité de Resoluciones al Comité de la AG fue una forma discreta de rechazarlas. El trabajo del Comité de Resoluciones era proponer Resoluciones; se le había encomendado la difícil tarea de tomar ideas de los delegados y probablemente de aquellos que no pudieron asistir a las sesiones y formularlas en propuestas convincentes, en un corto espacio de tiempo. Sería natural si hubiera alguna duda sobre simplemente rechazarlos.

Describí esto en una conversación con un erudito adventista que sugirió que los delegados no habrían estado al tanto de distinciones tan sutiles como si una resolución provenía del Comité de Resoluciones o de algún otro organismo. Pero si uno lee las actas de las primeras sesiones, queda claro que nuestros pioneros, como muchos estadounidenses de la época, estaban inmersos en la práctica parlamentaria y las reglas del debate. En la primera llamada "conferencia general" en 1860, después de las observaciones preliminares, gran parte de la primera página de las actas de la *Review and Herald* se ocupa de puntos detallados relacionados con el procedimiento parlamentario adecuado.⁸² Creo que es totalmente creíble que los delegados a las Sesiones de la Conferencia General fueran conscientes de estas sutiles distinciones.

Quiero hacer hincapié en que es muy significativo que el Comité de Resoluciones de la Sesión de la AG en 1881 presentó un informe que incluía un proyecto de resolución que prevé la ordenación de las mujeres ". . . a la obra del ministerio cristiano ". De hecho, debido a la tendencia a exagerar la aprobación de las mujeres en el ministerio, que expuse anteriormente, creo que perdemos de vista lo extraordinaria que es la propuesta. Además, no provino de un delegado entusiasta en la sala, o podría descartarse fácilmente. Fue presentado por uno de los comités permanentes más confiables. ¡Aquí había una bifurcación en el camino histórico adventista! Claramente, hubo algunos de nuestros pioneros que no vieron objeciones a la ordenación de mujeres para el ministerio del evangelio. Al final, sin embargo, aún más significativo es el hecho de que la resolución no fue aprobada. Simplemente no había suficientes líderes adventistas que quisieran ir más allá de otorgar licencias a las mujeres para ordenarlas.

⁸¹ La primera vez que esto ocurrió fue en 1887: en la sesión 26, reunión 10 y 11, a las 16 horas, 22 de noviembre de 1887 y en las reuniones 10 y 11, a las 16 horas, del 22 y 24 noviembre, 1887 (MGCS, pp. 353–355).

⁸² "Business Proceedings", *Review and Herald*, 16 (Oct. 9, 1860): 161.

IV.COMITES DE LA ASOCIACION GENERAL CONSIDERAN LA ORDENACION DE MUJERES, 1936-1972

La historia de los procesos de estudio oficial, comenzando con el “Comité del Papel de la Mujer en la Iglesia,” designado en 1973, junto con la historia de su resultado en los procedimientos oficiales hasta 1995, es bastante conocida y, por lo tanto, no se presenta ahora.⁸³ Dicho esto, todavía hay suficientes conceptos erróneos, aunque en su mayoría menores, que espero, en otro artículo, explorar los comités de estudio que consideraron la ordenación y el papel de las mujeres en las décadas de 1970 y 1980, su cronología y sus interacciones con las Sesiones de la AG y las reuniones del Comité Ejecutivo de la AG. Por ahora, sin embargo, simplemente resumiré algunos desarrollos claves durante las cuatro décadas anteriores al establecimiento del primer Comité del Papel de la Mujer en la Iglesia y su reunión en Camp Mohaven en 1973, desarrollos que son poco conocidos o cuya importancia no se comprende bien. Eso nos llevará, por así decirlo, hasta el día de hoy, al menos dentro de las vidas de la mayoría de los miembros del actual comité de estudio.

Lectura equivocada de la Sra. White: 1936 y 1950-1951

Ya consideramos la defensa de la Sra. White, tanto del importante trabajo que deben realizar las diaconisas como de su ordenación. Aislada en Australia, como estaba en 1895, sin embargo, el consejo de la Sra. White parece haber sido pasado por alto; ciertamente, ella no pudo defender sus puntos de vista como lo hubiera hecho si hubiera estado en los Estados Unidos. No obstante, sus opiniones estaban ahí, impresas; si bien no se notaron mucho en ese momento, atrajeron atención continua durante las décadas siguientes.

Primeras preocupaciones: 1936

Uno de los hechos extraordinarios del proyecto de resolución de 1881 es que, de hecho, fue el fin del asunto. Durante dos generaciones, la ordenación de mujeres fue un tema muerto, ya sea para el ministerio evangélico o para cualquier posición en la iglesia.

No fue sino 55 años después, que los líderes de la iglesia volvieron a discutir el tema de la ordenación de mujeres, aunque en esta ocasión, la ordenación al ministerio. En 1936, el Departamento de Misioneros en el Hogar quería reimprimir el artículo original de Ellen White de 1895 “como un folleto”, pero antes de hacerlo, J. A. Stevens, el jefe del departamento, acudió a los oficiales de la Conferencia General en busca de consejo. El acta registra que buscó “consejo sobre un párrafo del artículo que parece recomendar la ordenación de mujeres”. La respuesta de los oficiales fue enigmática. Evidentemente hubo una discusión, pero el acta dice simplemente: “Por cuanto este asunto nunca se ha tratado en los últimos años . . . no parece

⁸³ Una cronología de estas comisiones de estudio puede conseguirse en la página web de la Comisión de Estudio de la Teología de la Ordenación en el sitio Web GC Ar: <http://www.adventistarchives.org/gc-appointed-committees>.

deseable plantear la cuestión ahora ". En consecuencia, se votó: "Recomendar que se elimine todo el párrafo del folleto".⁸⁴

Esto probablemente reflejó tanto un sentimiento genuino de que los misioneros locales, a pesar de todos sus méritos, simplemente no merecían un servicio de ordenación por separado, ya fuera para hombres o mujeres, y para no provocar debates y confusión innecesarios. Pero incluso si el motivo es comprensible, la acción parece un poco falsa. Además, la redacción es sorprendente, en el sentido de que el problema se describe como el "párrafo del artículo que parece recomendar la ordenación de mujeres". El énfasis está en la cuestión del género, no en la cuestión del rol o función (misionero local versus ministro, anciano o diácono). Los oficiales parecen no haber identificado que Elena de White estaba escribiendo sobre la función de la diaconisa, aunque puede que no haya importado, porque en este período ellos alentaron, de cierto modo, una degradación de la posición de la diaconisa. Así, por ejemplo, en 1939 los Oficiales lamentaron que, en la práctica, "entre nuestras iglesias no es raro que las diaconisas se deshagan de las sobras" después de la Comunión, que evidentemente vieron como una tarea demasiado sagrada para las diaconisas, y estuvieron de acuerdo que la próxima edición del *Manual de la Iglesia* debería abordar este tema.⁸⁵ En cualquier caso, habiendo discutido "la ordenación de mujeres", los líderes de la iglesia deben haber sentido que habían puesto fin al asunto en silencio .

El caso de "ciertas hermanas": 1950-1951

El siguiente episodio significativo que involucró la declaración de la Sra. White no se produjo hasta 1950, aunque es uno cuya cronología ha sido ligeramente tergiversada por los escritores sobre el tema. Kit Watts, en una línea de tiempo de la ordenación de las mujeres en la historia Adventista declara que en mayo de 1950, los Oficiales de la Asociación General, "De acuerdo, Recomendar al Comité de la Asociación General . . . que se nombre un pequeño comité para estudiar e informar", si el Espíritu de Profecía lo disponía, "la ordenación de ciertas hermanas en el servicio de la iglesia".⁸⁶ De hecho, Watts se equivoca en las fechas. En mayo de 1950, los oficiales recibieron una información bastante más desconcertante, a saber: "En California, algunas mujeres han sido ordenadas para el trabajo de la Sociedad Dorcas". Se acordó tener un consejo más amplio sobre este tema con la reunión de los "Funcionarios nacionales y extranjeros", programada para justo antes de la Sesión de la AG de 1950.⁸⁷ Cuando esta reunión tuvo lugar a finales de junio, uno de los vicepresidentes generales de la Asociación General, "A. V. Olson explicó cómo el artículo había llegado a incluirse en la lista. Algunos han entendido que una declaración de la pluma de la hermana White, como se encuentra en la

⁸⁴ Reunión de Oficiales de la Asociación General (en adelante GCO), Feb. 2, 1936, actas, p. 2.

⁸⁵ GCO, actas de Dic. 13, 1939, p. 3.

⁸⁶ Watts, "Outline", 338–39.

⁸⁷ GCO, 3 de mayo, 1950, Actas, 50–117. Nota: el sucesor final de "Oficiales locales y de ultramar" es lo que se conoce hoy como "Oficiales de la Asociación General y las Divisiones," (GCDO, General Conference and Division Officers).

Review and Herald del 9 de julio de 1895, prevé la ordenación de ciertas hermanas en el servicio de la iglesia".⁸⁸

Tal vez no sea sorprendente, dados los sentimientos que expresa la cita, que pareciera haber sido tomado como garantía para ordenar miembros de Sociedades Dorcas, no diaconisas. Fue en este punto cuando se tomó la acción citada por Watts: "Recomendar al Comité de la Asociación General, después de la sesión, que se nombre un pequeño comité para estudiar e informar sobre esta cuestión".⁸⁹

Es significativo, sin embargo, que cuando el Comité Ejecutivo de la AG, se reunió debidamente, después de la sesión, y consideró el asunto se votó: "Que un pequeño comité nombrado para el estudio, y el informe sobre la cuestión de la ordenación de mujeres para el trabajo de Dorcas y como obreras bíblicas".⁹⁰ No está claro por qué se agregaron obreras bíblicas. Esta, de hecho, parece ser la primera vez que los líderes de la iglesia consideraron ordenar mujeres para algún tipo de ministerio espiritual, en lugar de social. Se trata, pues, de un precedente notable, aunque olvidado.⁹¹ Sin embargo, cuando el informe del "pequeño comité" fue presentado a los Oficiales de la AG, en la primavera de 1951, aparentemente no se mencionó a las obreras bíblicas. El informe en sí no sobrevive, pero la decisión de los oficiales sí:

Acordado: Pedir a W. B. Ochs y H. T. Elliott que consulten con los presidentes de las uniones sobre la cuestión de la ordenación de mujeres líderes de Dorcas, creyendo que este procedimiento se ocupará de cualquier agitación que pueda estar en el campo en este momento con respecto al asunto.⁹²

Lo que Ochs, un vicepresidente general, y Elliott, un secretario adjunto, iban a decir a los presidentes de las uniones de la División Norteamericana no se especificó, al igual exactamente qué grado de "agitación". . . puede haber existido en el campo en este momento". Sin embargo, se puede especular que las palabras de Elena de White estaban impulsando a las mujeres a proponer que deberían ser ordenadas, aunque no queda claro cuál es exactamente el papel; la referencia es a las "mujeres líderes de Dorcas" y sugiere que el debate puede haberse centrado en "apartar" a las mujeres. a puestos de liderazgo. De hecho, es posible que ahora se esté discutiendo la ordenación de diaconisas (tal vez incluso la ordenación de mujeres como ancianas), dada la referencia a las mujeres líderes y a la luz de la inclusión de obreras bíblicas en la acción del Comité Ejecutivo de 1950.

⁸⁸ GCO, 29 de junio, 1950, actas, 50–158.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ General Conference Executive Committee (GCC), 23 de julio, 1950, GCC, actas de julio de 1950, p. 24.

⁹¹ Aunque no lo hayan citado, hasta donde yo lo haya visto, autores previos. Watts no hace referencia en su resumen de fechas, ni a la acción de la GCC, ni a la respuesta eventual de los oficiales de la GC al informe que eventualmente presentaron los oficiales de la GC (ver más abajo).

⁹² GCO, 14 de marzo de 1951, Actas, 51–69.

En cualquier caso, el episodio, aunque sigue siendo un poco desconcertante, puede ser significativo, no sólo como un precedente para la agitación posterior, sino también para cuando ocurrió. Varios académicos que se oponen a la ordenación de mujeres para el ministerio evangélico identifican la campaña en favor de la ordenación de mujeres como un subproducto de los radicales años sesenta y especialmente del movimiento "Liberación de las mujeres".⁹³ Si bien es difícil imaginar que el Movimiento de Derechos Civiles y el Feminismo no hayan influido de alguna manera en los defensores de la ordenación de mujeres, es sin embargo sorprendente que, según el testimonio de los Oficiales de la Conferencia General, hubo "agitación. . . en el campo" en 1951 sobre "la cuestión de la ordenación de mujeres". Es casi seguro que no se trataba de la ordenación al ministerio evangélico. Sin embargo, los esfuerzos por "apartar" a las mujeres líderes mediante la imposición de manos no pueden descartarse simplemente como una consecuencia de movimientos radicalmente laicos asociados con los años sesenta y setenta; se remontan a principios de la década de 1950, socialmente conservadores.

Pasos hacia Camp Mohaven

En 1968, los Oficiales de la Asociación General recibieron una solicitud de la División de Europa del Norte de conseguir "consejo sobre la ordenación de mujeres", como se describe en las actas, que continúan: "La pregunta ha surgido en Finlandia. Históricamente, los Adventistas del Séptimo día no han ordenado mujeres. Sin embargo, se cree que el tema debería incluirse en la agenda del Concilio de Otoño de 1968". Los oficiales votaron: "Incluir en la agenda del Concilio de Otoño de 1968 el tema de la ordenación de mujeres".⁹⁴

Pero en la práctica, esto parece haber significado discutirlo con los distintos funcionarios antes del Concilio Anual. Porque en su reunión justo antes del Concilio Anual de 1968, los "Oficiales, tanto de Norte América como de las otras divisiones, discutieron brevemente la conveniencia de un estudio sobre la teología de la ordenación de mujeres". Esta reunión de líderes de la iglesia de alto nivel de todo el mundo no puso el tema en la agenda de la reunión del Comité Ejecutivo en el Concilio Anual, pero en su lugar: acordaron "solicitar al presidente que nombre un comité de tres teólogos para estudiar la teología de la ordenación de mujeres". Los tres hombres nombrados por el comité eran dos administradores académicos veteranos. H. W. Lowe y M. K. Eckenroth, y un teólogo joven pero ya distinguido, Raoul Dederen.⁹⁵ El comité dio un informe que notó la declaración de Elena de White de julio de 1895, pero concluyó, bastante razonablemente, que esa declaración se aplicaba a las diaconisas, y no a los

⁹³ Por ejemplo, C. Raymond Holmes, *The tip of an iceberg: Biblical authority, Biblical interpretation, and the ordination of women in Ministry* (Wakefield, MI: Pointer Publications, 1994), cap. 6; Laurel Damsteegt, "Feminism vs. Adventism: Why the conflict?", *Adventists Affirm*, 3:2 (Otoño 1989): 33–40; idem, "Spiritualism and women: Then and now", en Mercedes H. Dyer (ed.), *Prove all things: A response to Women in Ministry* (Berrien Springs, MI: Adventists Affirm, 2000), 251–271 passim; Jay Gallimore, "The larger issues", en *ibid.*, 340–341.

⁹⁴ GCO 8 de abril, 1968, Actas, 68–183. Ver Watts, "Moving away from the table", 56 y "Outline history", 339.

⁹⁵ Oficiales locales y de ultramar, 30 de set., 1968, en Actas de GCO, 68–419. Cf. Watts, "Outline history", 339.

pastores.⁹⁶ Esto sugiere que, independientemente de los otros motivos que se hayan dado para la solicitud de Finlandia (que casi con certeza incluyó los logros extraordinarios de mujeres evangelistas no ordenadas en el país durante los 26 años anteriores),⁹⁷ la Unión Finlandesa o la División de Europa del Norte también citó el artículo de 1895 de Elena de White.

Dos años después, el Congreso de la Asociación General en Viena solicitó a los oficiales de la Asociación General que prepararan "una declaración sobre el papel de la mujer en la organización de la iglesia". Se pidió a los oficiales "nombrar un comité adecuado para considerar este gran tema, y dar estudio especial a la teología involucrada y la importancia del hogar y la familia en la vida de la iglesia, y presentar un informe para su consideración en el otoño de Concilio Otoñal de 1970".⁹⁸ Sin embargo, mirando las actas de la discusión en Viena, no hay ninguna referencia a la ordenación, y si lo está insinuando, lo está haciendo de manera inusualmente opaca. Esta es probablemente una respuesta al desafío percibido de la "liberación de la mujer", más que a la ordenación en sí.⁹⁹

Sin embargo, dicho esto, no hay más informes en las actas de la reunión de oficiales de la AG. No se presentó ningún informe durante el Concilio Anual de 1970; no hay ninguna referencia a algo como esto en sus 30 actas; sólo una nota en las actas de la reunión de Oficiales y Presidentes de Unión antes del Concilio Anual, "Para referir ... a las próximas reuniones del personal disponible de la Asociación General y Presidentes de Unión de América del Norte" una serie de puntos de la agenda, incluido el vagamente titulado "Mujeres en la Iglesia".¹⁰⁰ Pero mientras que "Mujeres en la Iglesia" era el ítem no. 18 en el orden del día de la reunión de los presidentes y funcionarios de las uniones de la División Norteamericana en enero y febrero de 1971, fue uno de los pocos puntos que en realidad nunca se trató. Sin embargo, finalmente, en abril de 1971, los oficiales de la AG votaron: "Solicitar al Comité de Investigación Bíblica que organice estudios en las siguientes áreas: 1. Ecología, 2. El lugar de la mujer en la Iglesia, 3. La teología de la misión de la Iglesia, 4. El sacerdocio del quinto miembro".¹⁰¹ No hay ningún informe de que el tema se haya tratado.

Uno sospecha que uno de los temas incluidos bajo ese tema general, "Mujeres en la Iglesia", fue el tema de la ordenación. Pero en 1970 y 1971 parece que un número de comités de la Asociación General y la División Norteamericana estaban jugando a pasar el paquete con

⁹⁶ Cf. Haloviak, "The pit dug for Adventist women ministers", p. 35. A la luz de su trato de la historia (que se presenta más arriba), es irónico decir que Haloviak critica el informe de Lowe, diciendo que fue escrito "sin estudiar el contexto del ministerio de siglo XIX".

⁹⁷ Ver R. M. Whitsett, "Finnish evangelists visit Minnesota", *Northern Union Outlook*, 22, 6 (junio 17, 1958): 6–7 (Le debo esta referencia a Lisa Beardsley-Hardy); Watts, "Moving away from the table", 55–56, 59 n. 38; and Esa Rouhe, "Elsa Luukkanen and the role of Adventist women in Finland", en Hugh Dunton et al. (eds.), *Heirs of the Reformation: The story of Seventh-day Adventists in Europe* (Grantham, England: Stanborough Press, 1997), 96–97.

⁹⁸ GCO, 5 de junio de 1970, Actas 70-299; copia de afirmaciones no enumeradas, entre las págs. 299 y 300.

⁹⁹ Pace Watts, "Outline history", 340.

¹⁰⁰ Oficiales y presidentes de uniones, 7 de oct., 1970, en actas de GCO, 70–490. Así se hizo el reclamo que una comisión de estudio se había formado por la GC para estudiar la ordenación de mujeres en 1970 (Robert Jacobson, "General Conference Issues Unusual Appeal Regarding Women's Ordination", *Spectrum*, 29 de junio, 2012: <http://spectrummagazine.org/blog/2012/06/29/general-conference-issues-unusual-appeal-regarding-womens-ordination#gctextcite3>) no es correcta según la afirmación de Laurel Damsteegt ("Pushing the brethren", *Adventists Affirm*, 12:3 (Otoño 1998): 24) que "varias comisiones se habían constituido entre 1968 y 1973 pero que no se habían constituido ninguna comisión para estudiar la ordenación de la mujer en esos años.

¹⁰¹ GCO, 7 de abril, 1971, Actas, 71–133.

el tema. Sin embargo, las cosas finalmente llegaron a un punto crítico en 1972, cuando los Oficiales de la AG recibieron una solicitud de un sector inusual.

Porque fue una solicitud de la División del Lejano Oriente (en lugar de una división europea) la que parece haber sido una chispa para Mohaven en 1973. En junio de 1972, la Reunión de Oficiales discutió lo siguiente:

La División del Lejano Oriente ha solicitado asesoramiento sobre la ordenación de mujeres. Al Comité de Investigación Bíblica se le ha asignado la tarea de estudiar "el lugar de la mujer en la Iglesia". Se cree que la solicitud de la División del Lejano Oriente debe remitirse al Comité de Investigación Bíblica para su estudio y asesoramiento en relación con su estudio del tema.

Acordado, remitir la solicitud de la División del Lejano Oriente sobre la ordenación de mujeres al Comité de Investigación Bíblica. (J. R. Spangler proporcionará material sobre el tema para que A. H. Roth lo transmita al presidente y al secretario del Comité de Investigación Bíblica).¹⁰²

Cómo y por qué vino esta solicitud de la División del Lejano Oriente es un tema de investigación en curso. Pero con él, se había doblado la esquina. De manera significativa, más tarde ese verano, los oficiales: "acordaron nombrar un comité de estudio para considerar el tema: El uso de mujeres Adventistas del Séptimo Día capaces en la Iglesia." Este comité *ad hoc* estaba compuesto por tres miembros: el presidente de la Asociación General, el secretario y el tesorero.¹⁰³ La ortiga, finalmente, estaba siendo agarrada bien y verdaderamente. Pero de alguna manera, todavía lo estamos estudiando.

VI. CONCLUSIÓN

Hemos llevado la historia hasta 1972. Un análisis detallado de los acontecimientos desde entonces debe esperar para otra ocasión. Sin embargo, para concluir, quiero hacer resaltar dos debilidades particulares en el proceso de estudio oficial de las décadas de los años setenta y ochenta, y dos lecciones que se pueden aprender a medida que avanzamos en este proceso actual. La primera es que muchos de los procedimientos se mantuvieron en secreto durante demasiado tiempo. Los miembros de la iglesia me han preguntado enojados: "¿Por qué no publicaron los papeles de Mohaven?" Me complace poder responder que ahora todos están disponibles gratuitamente en línea para descargar;¹⁰⁴ pero tomó casi cuarenta años! Y no es una pregunta nueva. En junio de 1975, el consejo asesor ejecutivo del presidente (o 5PREXAD) consideró si publicar o no los documentos producidos por miembros del Instituto de Investigación Bíblica (BRI) para la reunión en Camp Mohaven, que posteriormente habían sido revisados. El acta señala que: "Se han recibido solicitudes del campo para la publicación de los documentos". Cabe destacar que PREXAD aprobó un plan propuesto por el BRI para la

¹⁰² GCO, 21 de junio, 1972, Actas, 72–204.

¹⁰³ GCO, 30 de agosto, 1972, Actas, 72–300.

¹⁰⁴ Ver <http://www.adventistarchives.org/1973-5-mohaven>

publicación de esta selección de los artículos de Mohaven.¹⁰⁵ Sin embargo, no se publicaron esos artículos hasta nueve años más tarde.¹⁰⁶

Existe una indudable necesidad de discreción en discusiones tan delicadas como las que actualmente le preocupan al Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación; pero la discreción no debe confundirse con el secretismo. Cuando las discusiones y los documentos se mantienen en la oscuridad, florecen las fantasías salvajes y las teorías de la conspiración. Nuestros procedimientos deben ser tan transparentes como sea razonablemente posible, ya que esa es la mejor manera de evitar sospechas y especulaciones destructivas, que tienden a debilitarse y desvanecerse con la luz. Me doy cuenta de que hay una línea difícil de seguir, pero no está de más mirarnos críticamente a nosotros mismos y a nuestros procesos.

La segunda debilidad de los procesos de estudio pasados es que todos esos comités no hicieron justicia a la cuestión teológica que estaba en juego y no reflejaban la naturaleza global de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Este Comité es la primera vez que la Iglesia mundial ha explorado la teología de la ordenación. El comité de tres hombres en 1968 consideró la "Teología de la ordenación de mujeres".¹⁰⁷ A partir de 1973, en un período de dieciséis años, desde principios de la década de 1970 hasta finales de la de 1980, cinco comisiones especiales consideraron el "papel de la mujer en la Iglesia"¹⁰⁸ mandato que en la práctica significaba en gran medida, aunque no totalmente, si las mujeres debían ser ordenadas o no. A ninguno de ellos se le encomendó la tarea de establecer la cuestión fundamental de lo que significa la ordenación, como es el caso de esta comisión.

Además, ninguna de las comisiones de estudio anteriores funcionó como parte de un proceso global; la AG parece haber solicitado, en 1972 o 1973, en el período previo a la reunión de Mohaven, que las divisiones presenten documentos que expongan perspectivas teológicas o bíblicas sobre el papel de la mujer. Sin embargo, solo sobreviven dos de esos documentos, ambos presentados por la División de Australasia.¹⁰⁹ Es difícil saber si presentó otros artículos, o si varias o siquiera alguna otra división presentó un artículo. Además, todos los miembros del comité que se reunieron en Mohaven tenían su base en América del Norte. Algunos miembros, como Gordon Hyde y Gerhard Hasel, habían nacido en Europa pero habían pasado prácticamente toda su carrera pastoral y académica profesional en los Estados Unidos.¹¹⁰ Los líderes de la Iglesia tomaron medidas para garantizar que el comité tuviera representación afroamericana, pero no hubo representación del resto del mundo.¹¹¹ No es sorprendente que sus recomendaciones no logran ganar el apoyo de líderes de fuera de América del Norte en los siguientes concilios anuales. En cuanto a las dos "Comisiones sobre el papel de la mujer" de

¹⁰⁵ PREXAD, 28 de junio, 1977, Actas, 77–55.

¹⁰⁶ Biblical Research Institute Committee, Simposio sobre el papel de las mujeres en la iglesia (Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1984).

¹⁰⁷ GCO, 8 de abril, 1968, Actas 68–183.

¹⁰⁸ Se reunieron en 1973, 1975, 1985, 1988, and 1989: ver <http://www.adventistarchives.org/committees-on-the-role-of-women>.

¹⁰⁹ Trabajos de A. S. Jorgenson y D. Ford, GC Ar., RG AU 1, MSS 4323 and 4324; Reunión de la Comisión de la División Australasiana, de 29 de nov., 1973, actas en GC Ar., RG AU 1, Box 6578, fld. "Minutes November-December, 1973", p1096.

¹¹⁰ Gordon Hyde, registro biográfico, GC Ar., RG 63, box 6929. C. Mervyn Maxwell, "Life sketch: Gerhard F. Hasel, 1935–1994", *Andrews University Seminary Studies*, 34 (1996): 165–168.

¹¹¹ Ver PREXAD, 17 de julio, 1973, Actas, 73–74; GCC, 19 de julio, 1973, Actas, 73–1593.

1988 y 1989, tuvieron una representación mundial más amplia, y cada división nombró representantes para la Comisión de 1989, como es el caso del comité actual.¹¹² Sin embargo, las deliberaciones de 1988-1989 no fueron parte de un proceso de estudio global que involucraba el estudio dentro de cada una de las divisiones, así como "en la parte superior".

Así, aunque uno de los comentarios que se escuchan con más frecuencia sobre el trabajo de este comité es "¿Por qué necesitamos otro comité? ¿Por qué el tema necesita más estudio?" En realidad, lo que estamos haciendo es único. Nos enfrentamos a un desafío extraordinario. Pero también tenemos una oportunidad inusual. Oro para que estemos abiertos a cooperar con el Espíritu Santo, para aprovecharlo al máximo.

¹¹² Copias digitales de las listas de participantes pueden conseguirse en línea:[http://www.adventistarchives.org/participants-and-discussion-questions.pdf\(1988\)](http://www.adventistarchives.org/participants-and-discussion-questions.pdf(1988)) and [http://www.adventistarchives.org/participants-in-the-commission-on-the-role-of-women.pdf\(1989\)](http://www.adventistarchives.org/participants-in-the-commission-on-the-role-of-women.pdf(1989)).

APPENDIX

Women licentiates and union, conference and mission officers, 1883-1922

Year	Total Licentiates	Total Women	Percentage Women	Total Conference Officers	Total Women	Percentage Women
1883	82	6	7.32%
1884	130	6	4.62%	76	4	5.26%
1885	130	4	3.08%	76	5	6.58%
1886	160	5	3.13%	80	3	3.75%
1887	265	5	1.89%	84	4	4.76%
1888	190	7	3.68%	84	8	9.52%
1889	179	4	2.23%	95	7	7.37%
1890	166	2	1.20%	97	8	8.25%
1891	182	2	1.10%	101	5	4.95%
1892	181	2	1.10%	100	9	9.00%
1893	162	3	1.85%	99	7	7.07%
1894	210	3	1.43%	112	10	8.93%
1895	274	4	1.46%	131	9	6.87%
1896	264	3	1.14%	148	14	9.46%
1897	274	3	1.09%	143	14	9.79%
1898	297	4	1.35%	152	21	13.82%
1899	365	6	1.64%	162	22	13.58%
1900	343	5	1.46%	163	21	12.88%
1901	333	5	1.50%	206	18	8.74%
1902	306	6	1.96%	265	31	11.70%
1903	NO DIRECTORY	NO DIRECTORY		NO DIRECTORY	NO DIRECTORY	
1904	338	8	2.37%	291	27	9.28%
1905	307	8	2.61%	290	32	11.03%
1906	351	8	2.28%	311	36	11.58%
1907	405	4	0.99%	327	35	10.70%
1908	407	4	0.98%	350	40	11.43%
1909	441	6	1.36%	368	38	10.33%
1910	445	7	1.57%	381	43	11.29%
1911	459	6	1.31%	429	49	11.42%
1912	482	4	0.83%	458	42	9.17%
1913	502	9	1.79%	524	44	8.40%
1914	483	4	0.83%	539	41	7.61%
1915	469	4	0.85%	563	41	7.28%
1916	484	4	0.83%	578	40	6.92%
1917	529	10	1.89%	582	39	6.70%
1918	647	8	1.24%	560	36	6.43%
1919	887	5	0.56%	560	40	7.14%
1920	930	7	0.75%	523	14	2.68%
1921	931	7	0.75%	580	18	3.10%
1922	916	7	0.76%	623	40	6.42%
	AVERAGE	5.2368	1.62%	AVERAGE	24	8.42%
	MIN	2	0.56%	MIN	3	2.68%
	MAX	10	4.62%	MAX	49	13.82%
	MEDIAN	5	1.39%	MEDIAN	21	8.40%

La Ordenación de Mujeres en la Iglesia Estadounidense

Por Nicholas Miller, Ph.D., JD
Profesor Asociado de Historia de la Iglesia
Seminario Adventista del Séptimo día
Universidad Andrews

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

Introducción

En 1853, Antoinette Brown se convirtió en la primera mujer ordenada como pastora en una pequeña iglesia Congregacionista en South Butler, Nueva York. Incluso antes de esto, ya había logrado algunas primicias importantes. Fue una de las primeras mujeres en obtener un título de un colegio mixto, el progresivo Oberlin College, dirigido por los Presbiterianos de la Nueva Escuela Arminiana, que había comenzado a admitir mujeres alrededor de 1840. Creyendo que estaba llamada al trabajo ministerial, Brown fue no contenta con el curso literario prescrito para las mujeres. Ella solicitó a la facultad que le permitiera tomar el curso teológico avanzado, que estaba limitado a hombres. Finalmente, la facultad cedió y le permitió tomar el trabajo del curso. Ella fue la primera mujer en hacerlo, pero la facultad se negó a otorgarle el título real.¹

Sin desanimarse, Brown entró en el campo y buscó una oportunidad ministerial, dando conferencias mientras tanto sobre la temperancia, la esclavitud y temas literarios. Su aceptación y eventual ordenación por parte de la iglesia Congregacional en Nueva York fue un momento satisfactorio y simbólico, celebrado con un ardiente sermón de un predicador Metodista Wesleyano. Brown no solo logró su objetivo de ordenación, sino que fue dentro

¹ Barbara Brown Zikmund, "Women's Ministries Within the United Church of Christ," in Catherine Wessinger, ed., *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles Inside the Mainstream* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1996), 67-68.

de una iglesia que de muchas maneras representaba la herencia religiosa más distinguida del país la Iglesia Congregacional es la heredera eclesiástica más directa de los venerables Puritanos de la tierra de Nueva Inglaterra.

Esta primera ordenación, sin embargo, no representó realmente el comienzo decisivo de una nueva era de liderazgo de mujeres en el Cristianismo Estadounidense. La iglesia Congregacional, debido a su estructura de liderazgo localizada, tenía la capacidad de tomar decisiones únicas sin tener que luchar con preguntas difíciles a nivel denominacional. El hecho de que una iglesia pequeña y socialmente progresista en Nueva York decidiera tener una pastora dijo poco sobre la denominación en su conjunto. (Aunque la conferencia local necesitaba aprobar tales nombramientos, dice algo sobre al menos una determinada región de Nueva York en ese momento).

Pero más de treinta y cinco años después, en 1889, el anuario nacional de la Congregación enumeraba sólo cuatro ministras ordenadas. Al igual que Brown, sirvieron, literalmente, como las excepciones que demostraron la regla general del liderazgo ministerial masculino. Como lo expresó una conferencia local, "si bien no aprobamos la ordenación de mujeres como ancianas de la iglesia, como regla general, la hermana Melissa Timmons ha sido asignada a ese puesto a pedido de su iglesia . . . le enviamos cartas credenciales de un ministro ordenado".²

Para entonces, sin embargo, la propia Brown ya no estaba en el ministerio Congregacional. De hecho, a los pocos años de su ordenación, se encontró con problemas de salud y dudas doctrinales, y renunció al pastorado. Pasó varios años dando conferencias y hablando, hasta que en 1878 se unió a la iglesia Unitaria. Allí, fue reconocida como ministra Unitaria ordenada.

Las desafiantes experiencias de Brown como pastora no son sorprendentes, dado el tenor y el clima de su cultura y época, y su papel como pionera. Pero su camino, desde los Presbiterianos conservadores de género, hasta un grupo más flexible de Congregacionistas, que permitió a la predicadora Metodista en su ordenación, y su posterior paso a los Unitarios de "mente amplia", ilustra en una sola vida la complejidad de los puntos de vista que existían a mediados del siglo XIX en Estados Unidos sobre el ministerio de la mujer. Es

² *Ibíd.*, 68.

este trasfondo religioso variable el que es la base desde la cual se deben entender los desarrollos del siglo XX en el ministerio y la ordenación de mujeres, como lo hicieron las primeras iglesias protestantes en ordenar a mujeres en los Estados Unidos.³

Se podría escribir un libro para la experiencia de cada denominación de lidiar con la pregunta de ordenación. Afortunadamente, se ha escrito un libro basado en un estudio detallado de la reacción de las 100 denominaciones Estadounidenses más grandes al tema de la ordenación de mujeres. Bajo el título de *Ordenación de Mujeres: Cultura y Conflicto en Organizaciones Religiosas*, el autor, el sociólogo Mark Chaves, analiza tanto los factores internos de la iglesia, incluida la teología y la organización, como las presiones sociales externas, como los movimientos por los derechos de las mujeres y las presiones políticas, para comprender cómo las iglesias Estadounidenses se ocuparon de la cuestión de la ordenación.⁴

El libro de Chaves es un recurso valioso, pero sus preguntas como sociólogo difieren un poco de mis preocupaciones como historiador y teólogo. Tiendo a dar más peso y atención a las cuestiones teológicas. Su trabajo proporciona un marco y algunos datos para este artículo. Lo más notable es su desglose de las 44 denominaciones que han elegido ordenar mujeres, incluidas las fechas en las que tomaron la decisión y el motivo de la decisión.⁵ He agregado a la lista de Chaves, al intentar actualizarla, así como agregar información sobre la población y el crecimiento de la iglesia, así como la actitud de estas denominaciones hacia la homosexualidad.

Ambos lados de la discusión sobre la ordenación en la iglesia Adventista han hecho varias afirmaciones sobre el impacto de la ordenación de mujeres tanto en el crecimiento de la iglesia como en la probabilidad de que la ordenación de mujeres conduzca al liberalismo bíblico, incluida la aceptación del comportamiento homosexual dentro de la

³ Se sugiere que algunos de los primeros anabautistas europeos ordenaron mujeres, pero la evidencia de esto es escasa y no parece estar respaldada por las primeras fuentes primarias. Véase Dennis Bollinger, *First-Generation Anabaptist Ecclesiology, 1525-1561* (Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2008), 169, nota al pie. 533. si tales grupos hicieron instituya en algún momento temprano, en el momento de la 17^a 18 yth siglos no hay registro de que continuaran haciéndolo. Por lo tanto, la historia de la iglesia en Estados Unidos es fundamental para comprender la dinámica de cómo la ordenación de mujeres entró en el protestantismo moderno y se convirtió en un problema para la iglesia adventista.

⁴ (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.)

⁵ *Ibíd.*, 16-17

iglesia. Quería probar estas afirmaciones observando la experiencia de otras denominaciones. He incluido mi versión ampliada de su lista en el Apéndice de este documento.

Debido a limitaciones de espacio y manejabilidad, para los propósitos de mi análisis, he optado por agrupar la lista de iglesias de Chaves en cinco categorías basadas en afiliaciones históricas y conexiones teológicas. Estos grupos son los siguientes: 1. Bíblicamente no Ortodoxos (Cuáqueros, Universalistas, Unitarios, Ciencia Cristiana, Mormones); 2. Sacramental (Católico, Ortodoxo Oriental, Alto Luterano); 3. Calvinista / Reformado (Presbiteriano, Congregacional, Bautistas Particulares); 4. Metodista / Wesleyano / Pentecostal; 5. Restauracionistas (Cristianos, Adventistas, Bautistas, Menonitas).

Las agrupaciones en sí mismas no indican si la ordenación de mujeres será aceptada o rechazada. Pero las agrupaciones indican un patrón de experiencias y preguntas similares que están involucradas en el trato con el género y la ordenación. Las experiencias de muchos de estos grupos serán útiles a medida que los Adventistas consideren sus opciones en relación con el tema de la ordenación.

Antes de considerar las experiencias de estos grupos, se proporcionará un breve esbozo histórico de los momentos en la historia de Estados Unidos en los que el ministerio y la ordenación de la mujer se convirtieron en temas de importancia. Esta historia se contará, con alguna excepción, sin referencia a los grupos particulares, ya que todos los grupos esencialmente experimentaron y estuvieron sujetos a las mismas fuerzas sociales e históricas producidas por estos grandes eventos históricos. Después del bosquejo histórico, se considerará cada uno de los cinco grupos por turno, con un enfoque en las experiencias que podrían ser relevantes para nuestra propia iglesia. El artículo concluirá con algunas observaciones sobre cómo esta historia puede ayudarnos a trazar nuestro futuro.

I. Panorama histórico

Las cuestiones de género y ministerio no son una preocupación constante de las iglesias, sino que surgen de vez en cuando en relación tanto con los desarrollos internos de la iglesia como con los eventos de la sociedad. Los cinco momentos en que el tema de la mujer y el ministerio pasó a primer plano en la religión Estadounidense son los siguientes:

1. Los Grandes Despertares de mediados del siglo XVIII y principios del siglo XIX;

2. El primer movimiento por los derechos de las mujeres de mediados a finales del siglo XIX; 3. La propagación del fundamentalismo y el liberalismo en el principio del siglo XX; 4. Los segundos movimientos por los derechos de las mujeres de los años sesenta y setenta, y; 5. El ascenso de total igualdad como la central doctrina jurídica y social de Estados Unidos al final del siglo XX. Esta descripción general proporcionará el contexto en el que se pueden entender las experiencias de los diversos grupos denominacionales.

A. Los Grandes Despertares: Mujeres Profetizadoras y Exhortadoras

Si bien Antoinette Brown pudo haber sido la primera mujer Estadounidense ordenada al ministerio evangélico, ciertamente no fue la primera mujer predicadora. Catherine Brekus ha documentado y registrado magistralmente la extensa historia de la “profesión pública” femenina, como se llamaba a menudo a la predicación, en el siglo y más antes del nombramiento de Brown.⁶ La participación de las mujeres en la predicación pública y la exhortación se agrupó en torno a los dos grandes eventos de avivamiento en la historia de Estados Unidos, el Primer y Segundo Gran Despertar. Ambos eventos desafiaron las convenciones sociales y culturales de maneras que abrieron las puertas para que las minorías, incluidos los negros y las mujeres, desempeñaran roles de liderazgo público que antes les habían sido negados.

El Primer Gran Despertar comenzó en la década de 1740 con la predicación de Jonathan Edwards, George Whitfield y los hermanos Wesley. El énfasis en la conversión individual y pública, la importancia tanto de la mente como de las emociones y la igualdad de los creyentes ante Dios, llevó a un desafío a las costumbres sociales. “Las esposas reprendieron a los esposos por su falta de piedad; los niños evangelizaron a sus padres; el clero se socavó unos a otros; los laicos se convirtieron en exhortadores; e incluso las mujeres se negaron a guardar silencio en la iglesia. . . .”⁷ Muchos líderes de la “nueva luz”, como se llamaba a los predicadores avivadores, permitían que las mujeres compartieran sus testimonios de conversión en reuniones públicas.

⁶ Catherine Brekus, *Female Preaching in America: Strangers and Pilgrims, 1740-1845* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1998).

⁷ *Ibíd.*, 34.

Muchas de las primeras reuniones Bautistas y Metodistas fueron al aire libre, y esta predicación femenina fue menos ofensiva para las sensibilidades tradicionales que si hubiera tenido lugar en las iglesias. Las mujeres actuaron como líderes de oración, exhortadoras y finalmente predicadoras, pero como “la mayoría de las reuniones se llevaban a cabo al aire libre. . . se suavizaron las objeciones de aquellos que podrían haberse ofendido si una mujer estuviera detrás del púlpito”.⁸ Dentro de la iglesia, a las mujeres todavía no se les permitía predicar formalmente desde el púlpito, pero los Bautistas, los Metodistas y la "nueva luz", los Congregacionalistas separados permitían que las mujeres funcionasen como exhortadoras en reuniones, compartiendo testimonios e información sobre mensajes bíblicos. desde los bancos. Nuevamente, esta apertura a “profetizar y exhortar” no debe confundirse con la ordenación de mujeres como ancianas o pastoras.⁹

El papel de las mujeres al hablar y exhortar en público en general disminuyó a medida que disminuyeron los avivamientos. Los períodos de carisma dinámico y crecimiento se convierten en tiempos de consolidación y desarrollo institucional, donde los roles tradicionales se reafirman. Irónicamente, el período de la guerra revolucionaria fue una época de roles de género convencionales incluso en las iglesias de la “nueva luz”. No fue sino hasta los comienzos del Segundo Gran Despertar en la década de 1790 y principios de 1800 que las mujeres comenzaron una vez más a aparecer como exhortadoras y predicadoras.¹⁰

El Segundo Gran Despertar vio una participación femenina aún mayor tanto en la exhortación como en la predicación que el Primero. Breckus documenta sobre un centenar de mujeres evangélicas que predicaban en los avivamientos de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Estados Unidos, entre una amplia gama de grupos religiosos. Christian Connection, los Bautistas del Libre Albedrío, los Metodistas, los Metodistas Africanos y los Milleritas permitieron que las mujeres exhortantes y predicadoras se dirigieran a multitudes mixtas de hombres y mujeres. A veces, estos se realizaban al aire

⁸ Wolff, Joseph, “Women, ordination of,” in *Encyclopedia of Protestantism* (Gordon Melton, 2005), que se encuentra en protestantism.enacademic.com/642/women, ordenación de (consultado el 28 de mayo de 2013).

⁹ Breckus, 48-51.

¹⁰ Stanley J. Grenz, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (Downers Gove, IL: InterVarsity Press, 1995), 44-47.

libre y en reuniones de oración, pero también incluía la predicación de sermones desde los púlpitos.¹¹

Estos grupos religiosos existían al margen de los márgenes sociales, y parte de su disensión contra el establecimiento radicaba en su voluntad de permitir que se escuchara una gama más amplia de voces religiosas, incluidas las mujeres. Sin embargo, ciertas predicadoras vinieron y predicaron a audiencias más "respetables". Harriet Livermore era una evangelista y oradora talentosa, y provenía de una familia acomodada, hija y nieta de Congresistas Estadounidenses. Fue invitada a predicar para desbordar multitudes en la Cámara de Representantes de Estados Unidos en cuatro ocasiones distintas entre 1827 y 1843.¹²

Breckus reconoce, sin embargo, que estas predicadoras evangélicas de los despertares eran feministas "bíblicas" en lugar de "seculares". Sus argumentos a favor de la predicación de las mujeres se basaban en la Biblia, más que en los derechos naturales, y creían en lo que podría llamarse una división complementaria del trabajo y la autoridad. Ellas "nunca pidieron permiso para bautizar" o "dar la Cena del Señor". Tampoco "abordaron el tema prohibido de la ordenación femenina". Como la propia Livermore describió su punto de vista de la enseñanza de la Biblia sobre la ordenación, "llego a la conclusión de que pertenece solo al sexo masculino". Aunque vivió otras dos décadas después de la convención de los derechos de la mujer de Seneca Falls de 1848, nunca exigió la igualdad de liderazgo total con los hombres.¹³

B. Primer Movimiento por los Derechos de las Mujeres: mediados a finales del Siglo XIX

A medida que disminuían los avivamientos del Segundo Gran Despertar, un movimiento por la igualdad política y social de las mujeres comenzó a fermentar en círculos que habían trabajado por la abolición de la esclavitud y la reforma de la templanza. Los académicos señalan la convención de Seneca Falls de 1848 como el comienzo del feminismo moderno en los Estados Unidos. Ciertamente, hubo precursores de este evento en Inglaterra y Europa, y dos influencias distintas ayudaron a instigar el movimiento, una religiosa, la otra arraigada en el escepticismo igualitario de la revolución francesa.

¹¹ Breckus , 7-11.

¹² Breckus , 1, 12, 18.

¹³ Breckus, 7.

Las académicas feministas han reconocido la importante influencia de la práctica de los evangelistas Charles Finney de permitir que hombres y mujeres oren en voz alta y exhorten en reuniones religiosas públicas.¹⁴ Esta herencia religiosa se vio en Seneca Falls en el papel activo que las religiosas Cuáqueras, como Lucretia Mott, y el lugar en sí, una capilla Wesleyana Metodista.¹⁵

Pero la otra línea de influencia escéptica también estaba bien establecida en esta época. Esta vertiente se remonta a personas como la autora británica Mary Wollstonecraft, que defendió la Revolución Francesa, vivió básicamente en un matrimonio abierto y escribió la piedra de toque feminista, *A Vindication of the Rights of Women*.¹⁶ Este enfoque secular de los derechos de la mujer estuvo bien representado en Seneca Falls por la escéptica Elizabeth Cady Stanton, quien más tarde fue responsable de la provocadora y revisionista *The Women's Bible*. Publicado en la década de 1890, este trabajo consideró el relato de la creación del Génesis como "mito y fábula", aplaudió la independencia y la "curiosidad natural" de Eva, y abogó por rezar a la trinidad de "una Madre, un Padre y un Hijo celestiales"¹⁷

Estas corrientes religiosas y seculares del movimiento de liberación de la mujer existieron en una tensión incómoda durante un tiempo, hasta que el ala secularista, liderada por Stanton y la agnóstica Susan B. Anthony se convirtieron en las influencias predominantes en las décadas de 1880 y 90. Fue la influencia de estas feministas "seculares" lo que mantuvo a las feministas "bíblicas" como Harriet Livermore y Ellen White apartadas de este movimiento, a pesar de sus preocupaciones compartidas sobre cuestiones de esclavitud y templanza.

Es importante reconocer que las iglesias de este período se enfrentaban al menos a dos versiones del feminismo. Uno tomó en serio la enseñanza de las Escrituras con respecto a los roles de hombres y mujeres, pero sintió que los roles se habían entendido de manera

¹⁴ Janet Wilson James, "Women in American Religious History: An Overview," in (University of Pennsylvania Press, 1980), 7.

¹⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Seneca_Falls_Convention#Reform_movement

¹⁶ Bonnie Anderson, *Joyous Greetings: The First International Women's Movement 1830-1860* (New York, NY: Oxford University Press, 2000), 54-55.

¹⁷ *Ibíd.*, 168-172; New York Times, 7 de marzo de 1896, Sra. W. Winslow Crannell. "Mrs. W. Winslow Crannell. Her View of the "Woman's Bible."; What a Correspondent Says of Objections: Offered to Work, (consultado el 9 de junio de 2013).

demasiado estrecha, al impedir que las mujeres hablaran y actuaran en público, ya sea en la iglesia o en la sociedad. Este grupo todavía defendía la jefatura masculina en el hogar y, a menudo, también en la iglesia, y por lo general conservaba el papel de anciano ordenado y pastor de hombres. Esta posición a menudo se describe como complementariedad.

El otro tipo de feminismo procedía de compromisos esencialmente filosóficos con nociones abstractas de igualdad, y buscaba tratar a hombres y mujeres como entidades esencialmente intercambiables con poca o ninguna diferencia de roles. Esta posición describiría a los igualitarios que rechazan la jefatura masculina incluso en el hogar, así como a las versiones más extremas identificadas como feminismo secular o liberal.

Dependiendo de sus orientaciones bíblicas y sociales, las iglesias reaccionaron de manera similar o diferente a ambas versiones. Al abrazar un feminismo "bíblico", permitiendo a las mujeres roles complementarios en la enseñanza, la predicación y la evangelización, una iglesia aún puede haber rechazado la versión "secular", que tendía a pedir igualdad en todas las áreas de liderazgo. Se ha creado una cierta confusión histórica por el descuido de estas importantes distinciones.

C. Finales del siglo XIX aumento del fundamentalismo y el liberalismo

El surgimiento del primer movimiento por los derechos de las mujeres fue un síntoma de un desafío ideológico subyacente a la autoridad social, cultural y religiosa que también provocó las respuestas religiosas que los historiadores llaman fundamentalismo y liberalismo. Estas dos respuestas religiosas opuestas, aunque filosóficamente conectadas, afectaron básicamente a todos los grupos religiosos en Estados Unidos, y de hecho en Occidente.¹⁸

El fundamentalismo se asocia típicamente con las reacciones bíblicas conservadoras y socialmente insulares contra la evolución y la alta crítica bíblica de los principios del siglo XX. Tales reacciones se ven en el Credo de la Conferencia Bíblica de Niágara de 1878, el Scopes Monkey Trial, donde se puso a prueba la evolución, y el conjunto de doce volúmenes

¹⁸ Para una discusión de cómo el liberalismo y el fundamentalismo en realidad se basan en el mismo fundacionalismo filosófico no bíblico, ver Miller, Nicholas, "Divided by Visions of the Truth: The Bible, Epistemology, and the Adventist Community", *Andrews Univ. Seminary Studies*, vol. 47, N° 2, 241-262 (2009).

de *The Fundamentals*, una defensa de la Biblia contra la alta crítica publicada entre 1910 y 1915.¹⁹

Los historiadores del fundamentalismo han colocado el núcleo del fundamentalismo, sin embargo, un poco antes de estos acontecimientos, cuando la doctrina de la infalibilidad bíblica verbal se formuló en las inmediaciones sofisticadas de la Universidad de Princeton a mediados del siglo XIX.²⁰ Esto ocurrió bajo la dirección del profesor Charles Hodge en las décadas de 1840 y 50, y luego con su hijo Archibald Hodge, y el colega de su hijo Benjamín Warfield, en la década de 1870 hasta el cambio de siglo.²¹ Los Hodges y Warfield insistieron en el tipo de inspiración verbal, dictada, que no formaba parte del Protestantismo histórico. Más bien, fue una innovación para cumplir con los nuevos estándares "científicos" de objetividad requeridos en la mente de muchos en la era moderna.

Este intento de objetivar completamente la Biblia superó los estándares utilizados en los campos separados de la ciencia empírica y la investigación histórica. Trató de mantener la creencia cristiana en estándares que la Biblia misma no imaginaba, y que la ciencia misma no podía cumplir. Sin embargo, esto no detuvo a los dogmáticos decididos.²² En su objetivo de adherirse a un modelo objetivo y científico, los teólogos de Princeton desarrollaron un sistema bíblico que era rígido, inflexible y socialmente conservador.

Charles Hodge escribió en defensa de la esclavitud y en oposición a cualquier papel público de la mujer en la iglesia o en la sociedad en general. Hodge no solo se opuso a la ordenación de mujeres, sino también a la predicación femenina, e incluso a la participación de las mujeres en las sociedades de reforma y benevolencia de la época.²³ Unos años más tarde, en la década de 1880, Benjamín Warfield apoyó el reavivamiento de la orden de diaconisas del Nuevo Testamento, para "aliviar las vergüenzas que hemos tenido para

¹⁹ Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenerianism, 1800-1930* (Grand Rapids, MI: 1970), 140-141, 273-277.

²⁰ Sandeen, 114-1 21; George Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925* (New York, NY: Oxford University Press, 1980), 5.

²¹ Mark Noll, ed., *The Princeton Theology: 1812-1921* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1983, 2001), 30-33, 165-166, 218-220.

²² Sandeen, 116-118.

²³ Margaret Lamberts Bendroth, *Fundamentalism and Gender: 1875 to the Present* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993), 35.

evitar que [las mujeres] predicaran en las iglesias Presbiterianas". Warfield creía que los mandatos judiciales de Paul contra las mujeres que hablaban en las iglesias eran "precisos, absolutos e inclusivos".²⁴

No todas las iglesias bíblicamente conservadoras se apegaron al modelo verbal de dictado de las escrituras, ni al punto de vista rígidamente definido de los Princetonianos sobre las limitaciones de género. Como ya hemos discutido, varias iglesias bíblicamente conservadoras permitieron que las mujeres oraran, exhortaran e incluso predicaran en público. Pero a medida que la lucha entre liberales y fundamentalistas comenzó a calentarse, más y más denominaciones bíblicamente conservadoras fueron influenciadas tanto por conceptos de inspiración verbal como por roles de género más estrechos.

Un punto importante a reconocer es que, ya que había al menos dos tipos de feminismo en el siglo XIX, por lo que había al menos dos puntos de vista diferentes de los roles de género en la mayoría de las iglesias bíblicamente conservadoras. La visión de Princeton, que se abrió camino más ampliamente en el fundamentalismo y las iglesias afectadas por él, tenía una visión muy estrecha y circunscrita de las mujeres en el ministerio. Prohibieron no solo la ordenación, sino también a las mujeres que enseñen y prediquen en la iglesia, así como que tomen otros tipos de roles públicos activos en entornos de géneros mixtos.

Esta visión rígida y limitada del papel de la mujer en la iglesia y la sociedad a menudo se denomina patriarcado (aunque este modelo fundamentalista moderno no debe identificarse con la descripción bíblica de los patriarcas). Este patriarcado fundamentalista contrasta con las prácticas de otras iglesias bíblicamente conservadoras que, aunque a menudo no aceptaban la ordenación de mujeres para presidir presidencias o pastores, permitían que las mujeres desempeñaran un papel mucho más amplio en la predicación, la evangelización, la enseñanza y otros tipos de liderazgo. Esta visión más flexible, como hemos señalado anteriormente, se ha denominado complementariedad. (Como discutimos a continuación, algunas iglesias bíblicamente conservadoras en este período parecían aceptar, al menos en teoría, un igualitarismo, que no hacía distinción de género en relación con el cargo de la iglesia). Como en el caso de feminismo "bíblico" versus "secular," la

²⁴ *Ibíd.*, 36.

incapacidad de distinguir entre posiciones patriarcales y complementarias también ha sido causa de mucha confusión histórica. Nuestros pioneros Adventistas no fueron, en general, patriarcales, pero defendieron la capacidad de las mujeres para predicar y evangelizar en la iglesia, aunque no extendieron la ordenación pastoral completa a las mujeres. Por lo tanto, mantuvieron una posición complementaria clásica.

En las décadas de 1910 y 1920, a medida que se extendía el fundamentalismo, muchas iglesias que habían sido de naturaleza complementaria, con sociedades reformistas, misioneras y de benevolencia de mujeres muy activas, se volvieron más patriarcales. Estos grupos de mujeres a menudo se colocaban bajo la supervisión de comités controlados por hombres, o se suspendían por completo. Esto a menudo se desencadenó como una reacción contra las iglesias y facciones liberales que abogaban por el tipo de igualdad total y completa, o igualdad de rol y función, en la iglesia que las feministas seculares estaban pidiendo en la sociedad civil.²⁵

Esta difusión de la teología liberal, con el movimiento de leer las historias del Antiguo Testamento como mitos y de ver el Nuevo Testamento como fuertemente influenciado por la cultura en relación con las enseñanzas de género, abrió muchas de las principales iglesias a la plena igualdad de género, incluidas todas. formas de ministerio, predicación y ordenación. Como señala Chaves, el primer movimiento de liberación de la mujer se disipó en la década de 1920. No resurgió hasta finales de los años sesenta y setenta.²⁶ Sin embargo, diez denominaciones principales implementaron la ordenación de mujeres en el período comprendido entre fines de la década de 1940 y principios de la de 1960, incluyendo Iglesias Reformadas / Presbiterianas y varios Metodistas.²⁷

Parte de este cambio se puede atribuir a los trastornos sociales causados por la Segunda Guerra Mundial. Pero la levadura de las denominaciones principales por la crítica bíblica superior también es una parte importante de la historia. La difusión de este enfoque liberal de la Biblia se vio reforzada por el surgimiento del movimiento ecuménico en las décadas de 1950 y 1960, como un enfoque en la justicia social y un alejamiento de las

²⁵ Bendroth, 55-60.

²⁶ Chaves, 160-161.

²⁷ Chaves, 16-17.

posiciones bíblicas estrictas, lo que generó una mayor posibilidad de unidad entre varias ramas del Protestantismo.

Pero nuevamente, se debe hacer una distinción entre aquellas iglesias, generalmente Protestantes de línea principal, que abrazaron una agenda feminista bíblicamente liberal, y aquellas que aceptaron argumentos igualitarios desde una perspectiva esencialmente conservadora, como las iglesias Pentecostal, Wesleyana de Santidad y Metodista Africana. Algunas iglesias que permiten la ordenación de mujeres, como la Conservadora Congregacionalistas se oponen firmemente a cualquier actividad interreligiosa. Como veremos en nuestra discusión de los diversos grupos a continuación, la ordenación de mujeres no necesariamente fue de la mano del liberalismo bíblico. Si bien existe una correlación entre las denominaciones bíblicamente liberales y la ordenación de mujeres, combinar las dos sería un error histórico. Examinaremos más de cerca estas conexiones en nuestra discusión de los diversos grupos a continuación.

D. El Segundo Movimiento por los Derechos de la Mujer, de 1960 a 1970

Como era de esperar, el surgimiento de un feminismo secular a mediados y finales de la década de 1960 y principios de la década de 1970 produjo una nueva ola de denominaciones que adoptaron la ordenación de mujeres, incluidos Presbiterianos, muchos Bautistas, Metodistas, Luteranos y Menonitas.²⁸ Esta oleada de cambios terminó en 1979, y con el ascenso de los años conservadores de Reagan, no hubo más denominaciones importantes que hicieran el cambio a lo largo de la década de 1980 o la mayor parte de la de 1990. De hecho, al menos una denominación importante, los Bautistas del Sur, cambiaron su posición sobre la ordenación de pastoras en la década de 1990.²⁹ Fue durante esta segunda ronda de defensa de los derechos de la mujer que el tema de la ordenación de la mujer se convirtió en un tema importante para la Iglesia Adventista.

Si bien se está presentando otro artículo sobre el Adventismo y la ordenación de mujeres, vale la pena señalar aquí que es bastante evidente que el Adventismo durante los primeros a mediados del siglo XX había sido influenciado por el fundamentalismo, y se

²⁸ Chaves, 17.

²⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Southern_Baptist_Convention#cite_ref-women_57-0 (consultado el 10 de junio de 2013).

trasladó desde el campo complementario, al campo patriarcal. Esto se evidenció por la ausencia casi total de liderazgo de las mujeres en muchos círculos de la iglesia a mediados del siglo XX, incluyendo la ausencia de mujeres evangelistas y predicadores que eran mucho más comunes en los días de los pioneros.³⁰ También se demostró por una escala salarial desigual, contrariamente a los consejos de Elena de White, que se le concedió a las empleadas. La Iglesia sufrió una vergonzosa derrota legal a manos de un editor de libros, Merikay Silver, durante la década de 1970, que ayudó a comenzar a sacarla de sus caminos patriarcales y volver a sus raíces complementarias.³¹

E. Los Nuevos Derechos Civiles: la Igualdad como Semejanza, desde la década de 1980 hasta la actualidad.

El segundo movimiento por los derechos de las mujeres fue un síntoma de un cambio cultural más amplio en Estados Unidos que afectó una amplia gama de problemas sociales a finales de los 60 y principios de los 70. La turbulencia de las manifestaciones contra la guerra, el surgimiento de una cultura de protesta, el estallido de la revolución sexual y el cuestionamiento de todos los roles de género; en resumen, la búsqueda para romper todas las distinciones sociales en nombre de una amplia base noción de igualdad, condujo a lo que se ha convertido en una división cultural casi permanente en nuestro país que no ha dejado intacta a ninguna institución, pública o privada. Los disturbios de Stonewall en Greenwich Village, Nueva York, en 1969 anunciaron el comienzo de otro tipo de revolución de género: los derechos de los homosexuales.

Este movimiento se transformó rápidamente de simplemente tratar de eliminar las sanciones penales y el estigma de la enfermedad mental, a uno que buscaba la aceptación, la igualdad legal y social y, en años más recientes, los derechos matrimoniales plenos para las parejas LGBT. Las iglesias que habían aceptado la ordenación de las mujeres a mediados

³⁰ Este cambio se puede ver gráficamente en la pared exterior de la oficina del Tesorero en el edificio de la Asociación General donde se cuelgan fotografías de todos los Tesoreros de la CG. Al observar que la pared, me di cuenta de que en los primeros años treinta de la oficina durante finales de los 19 ° siglo, no menos de tres mujeres sirvieron como tesoreras de la GC. Desde el comienzo del siglo 20, ninguna mujer ha servido en esa posición. La influencia del fundamentalismo en el adventismo en las décadas de 1920 y 1930, especialmente en términos de una visión rígida de la inspiración, ha sido bien documentada por George Knight en su *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs* (Hagerstown, MD: Review & Herald, 2000), 128-138.

³¹ <http://www.vfa.us/MERIKAY%20McLEOD.htm> (consultado el 10 de junio de 2013).

y finales del siglo XX comenzaron a experimentar presión para normalizar el comportamiento homosexual, e incluso para ordenar a los homosexuales practicantes. A partir de la década de 1980, varias iglesias, en su mayoría denominaciones liberales tradicionales, comenzaron a hacerlo. Esta tendencia ha continuado en la década de 2000, con la Iglesia Episcopal y la Iglesia Luterana Estadounidense votaron para ordenar a los homosexuales practicantes en 2009. Sin embargo, varias iglesias bíblicamente conservadoras que ordenan mujeres se han resistido a la aceptación de la homosexualidad.

Estos grupos incluyen las iglesias Metodistas Africanas históricamente negras, las iglesias Congregacionales conservadoras, las iglesias Pentecostales y las iglesias que surgen de la tradición de santidad Wesleyana, incluido el Ejército de Salvación. Por lo tanto, no es históricamente cierto decir que todas las iglesias que abrazan la ordenación de mujeres probablemente también abracen la práctica homosexual. Mucho depende del contexto teológico y las razones que utilizan para avanzar en la ordenación. Sin embargo, existe alguna evidencia de que al menos algunas de estas iglesias conservadoras enfrentan mayores desafíos internos sobre el tema de la homosexualidad que los que enfrentan las iglesias que no han aceptado la ordenación de mujeres. Estos temas se analizarán más de cerca a medida que examinemos los diversos grupos en la sección siguiente.

F. Cuatro Visiones Históricas

Al contar la historia anterior, surgen al menos cuatro enfoques diferentes de género y liderazgo. Comprender estos cuatro grupos nos ayudará a comprender los enfoques cambiantes y en evolución de las diversas iglesias que examinamos a continuación. Los cuatro enfoques, que se describen a grandes rasgos, son los siguientes:³²

Al discutir las diversas agrupaciones de iglesias, descubriremos que no solo hay una variedad de las opiniones anteriores dentro de una sola agrupación, sino también que las iglesias individuales se mueven entre varias de las opiniones durante períodos de tiempo.

³² Este gráfico es mi propia creación, aunque utilizo la terminología existente para las cuatro categorías. Pero al definir estas categorías, me baso en mi lectura de la historia de las diversas denominaciones y sus diferentes enfoques. Estas son tipologías históricas aproximadas, y habrá desacuerdo sobre cómo se definen los elementos de cada categoría y si existen otras categorías entre estas categorías enumeradas. Pero esta cruda descripción dará una idea general de cómo varias iglesias han cambiado con el tiempo.

Vista	Patriarcal/ Fundamentalista	Complementario/ Evangélico	Igualitario / Evangélico	Liberal / Feminista
Pre caída	Jefatura masculina; Adán tenía autoridad sobre Eva	Liderazgo y representación masculina; cada autoridad en sus propios roles, pero ninguna autoridad "sobre"	roles de genero; pero sin liderazgo general	Roles basados enteramente en capacidades individuales aparte del género
Post-caída	La jefatura masculina se intensificó y extendió a todos los elementos de la iglesia y la sociedad.	Se crea la jefatura masculina; El hombre es el líder principal de la familia y el líder espiritual en la iglesia.	La jefatura masculina resulta de la caída; pero solo en familia, no en la iglesia	Jefatura masculina puramente descriptiva resultado del pecado; roles no relacionados con el género
Casa	Hombre a cargo de los asuntos espirituales y temporales; mujeres confinadas a asuntos domésticos	El hombre supervisa, pero la mujer se encarga de muchas cosas en el hogar; el hombre primero entre socios iguales	El hombre proporciona supervisión, pero la mujer encargada de muchas cosas; aspirar a una asociación equitativa	Asociación equitativa con roles basados en habilidades y dones, no en género
Iglesia	Hombres a cargo; El papel de la mujer se limita a enseñar a los niños y a otras mujeres.	Los hombres tienen la autoridad eclesiástica primaria, pero las mujeres pueden enseñar, predicar y evangelizar a todos los públicos.	No hay roles de género en relación con los cargos o puestos de la iglesia.	Sin roles de género en relación con cualquier cargo o puesto de la iglesia
Sociedad	Las mujeres no deberían tener roles públicos	La mujer puede tener roles públicos, equilibrados con roles domésticos	El género no hace ninguna diferencia en la vida pública	El género no hace ninguna diferencia en la vida pública

Algunas iglesias han adoptado los cuatro puntos de vista, aunque generalmente en diferentes momentos. Un abrazo fuerte de grandes facciones de una sola denominación con puntos de vista diferentes al mismo tiempo generalmente ha llevado al cisma.

II. Agrupaciones de Iglesias

A. Grupo 1 - Iglesias Históricamente Bíblicamente no Ortodoxas

El nombre de este grupo no es una evaluación subjetiva de la naturaleza no bíblica de las enseñanzas del grupo. Más bien es una evaluación de la posición formal que el grupo tiene respecto a la autoridad de las Escrituras. Entonces, este grupo incluye aquellas iglesias que históricamente han rechazado la autoridad divina o máxima de las escrituras, tales como: los Unitarios/Universalistas, teósofos y espiritualistas; grupos que colocan la "luz interior" por encima de las escrituras, como los Cuáqueros o grupos que colocan su propia revelación como superior a las Escrituras, como los Científicos Cristianos o los Mormones. No incluyo a los grupos que han abrazado la crítica superior bíblica y han colocado la razón secular sobre las escrituras, ya que la mayoría de estas iglesias históricamente tenían compromisos más altos con las escrituras y, por lo tanto, serán discutidas como parte de los grupos a los que originalmente pertenecían.³³

El grupo históricamente poco ortodoxo no requerirá mucha atención, ya que se parecen menos a la Iglesia Adventista. Este grupo en su conjunto usualmente abrazó la ordenación de mujeres desde el principio, pero tiene miembros que continúan oponiéndose a ella, incluidos los mormones. La iglesia de los mormones vive en la frontera entre los puntos de vista patriarcal y complementario. La realidad es que, dado que la mayoría de las denominaciones dentro de este grupo no toman la Biblia como una autoridad suprema, cuando la sociedad o cultura secular comienza a presionar en otra dirección, la siguen con bastante facilidad. Por lo tanto, la mayor parte de este grupo abrazaron el liderazgo ordenado de las mujeres durante la primera ronda de los derechos de las mujeres a finales del siglo XIX.

³³ Para una descripción de una serie de diferentes poco ortodoxo, grupos de afuera en relación con el liderazgo femenino, ver Bednarowski, Mary Farrell, "Outside the Mainstream: Women's Religion and Women Religious Leaders in Nineteenth-Century America," *Journal of the American Academy of Religion*, XLVIII/2, 207-231.

Si bien existe este grupo bíblicamente poco ortodoxo que apoya la ordenación, no es el ímpetu, modelo o ejemplo histórico directo lo que hizo que las iglesias más bíblicamente conservadoras consideraran, y en ocasiones adoptaran, la ordenación de mujeres. De hecho, la mayoría de las iglesias evangélicas conservadoras criticaron abiertamente a todos estos grupos poco ortodoxos. El hecho de que estos grupos estuvieran entre los primeros en ordenar mujeres habría hecho que la mayoría de las iglesias evangélicas fueran menos propensas, no más, a adoptarlo por sí mismas. Por lo tanto, no es correcto que el movimiento por la igualdad de las mujeres llegara a las iglesias cristianas bíblicamente conservadoras principalmente o incluso secundariamente a través del espiritismo o el misticismo, como algunas veces argumentan. Cualquier influencia de este tipo será muy indirecta, tenue y periférica, si es que se puede demostrar que existe.

B. Grupo 2 - Iglesias Sacramentales y Altas

Otro grupo muy alejado del Adventismo en historia y teología son las iglesias que adoptan alguna forma de sacramentalismo en su teología y ritual. Este grupo, compuesto principalmente por Católicos y Ortodoxos Orientales, también incluye algunos protestantes de la alta iglesia, como los Anglo-Católicos y algunos Luteranos conservadores. Las iglesias que son fundamentales creen que las ordenanzas, como la comunión y el bautismo, son medios para transferir físicamente la gracia y la presencia de Dios al creyente participante, en lugar de ser simplemente un símbolo de una realidad espiritual subyacente.³⁴

En las iglesias sacramentales, la forma y la manera de realizar el ritual es una parte clave de la función, y la manera puede extenderse a la identidad del sacerdote u oficiante, que incluye su género. Se entiende que el sacerdote es un "ícono" de Cristo y, como su agente, debe parecerse a él en varios aspectos, incluida su masculinidad. Como señala Chaves, "según esta lógica, es literalmente imposible que una mujer sea sacerdote; el sacramento si lo realiza una mujer, no sería válido."³⁵ Las iglesias que abrazan el sacramentalismo también tienen un gran respeto por el papel autoritario de la tradición. La tradición del sacerdocio masculino y de argumentos como el argumento icónico, que tiene sus raíces en la tradición más que en el Nuevo Testamento, reciben un peso muy fuerte en

³⁴ Chaves, *Ordaining Women*, 84-85, nota al pie. 2.

³⁵ *Ibíd.*, 86.

estas denominaciones. Parecería ser esta tradición, tanto, si no más, que la lógica del sacramentalismo, lo que hace que persistan con la ordenación sólo masculina.

Debido a la fuerza de esta tradición sacramental, muy pocas iglesias históricamente sacramentales han considerado la opción de ordenar a mujeres. Los pocos que tienen son los que representan una perspectiva amplia de los sacramentos dentro de sus denominaciones. Por ejemplo, las iglesias Anglicana y Episcopal son bien conocidas por albergar una amplia gama de creencias teológicas, desde la evangélica hasta la moderada y la alta iglesia. Resulta que las dos alas opuestas, el ala evangélica bíblicamente conservadora, y la alta iglesia, ala Anglo-Católica, se oponen a la ordenación de las mujeres, aunque por diferentes razones: el grupo de la alta iglesia por razones relacionadas con el sacramento y la tradición, el ala evangélica por razones relacionadas con la enseñanza bíblica. La clase media moderada, que tenía una visión más baja tanto de las escrituras como de la tradición, favoreció abrumadoramente la ordenación de mujeres con casi el 72% de apoyo del clero.³⁶

A medida que se expandía el grupo medio moderado y bíblicamente liberal, y aumentaba la presión del segundo movimiento por la igualdad de mujeres de los años sesenta y setenta, se superó la resistencia a la ordenación, especialmente en aquellos países donde la tradición e historia de la iglesia no eran fuertes, como los países de habla inglesa fuera de Gran Bretaña. Las iglesias Anglicana / Episcopal Estadounidense y Canadiense aprobaron la ordenación en 1976, seguidas de Nueva Zelanda en 1977. En 1992, la Iglesia de Inglaterra lo hizo, seguida de muchas otras iglesias Anglicanas / Episcopales en todo el mundo.³⁷ Actualmente, la mayoría de estas iglesias están ampliando el papel de liderazgo de las mujeres para incluir obispos y superiores. Al mismo tiempo, también se está abriendo la ordenación a sacerdotes y obispos activamente homosexuales.

El Adventismo no es históricamente ni sacramental ni icónico en su comprensión de la comunión o el bautismo. La tentación subyacente de cosificar y sacralizar símbolos y signos es una tentación para todos los creyentes, incluidos los Adventistas, y debemos

³⁶ Nancy Nason-Clark, "Ordaining Women as Priests: Religious vs. Sexist Explanations for Clerical Attitudes," *Sociological Analysis* 1987, 48, 3:264-65.

³⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Ordination_of_women_in_the_Anglican_Communion#First_ordinations (consultado el 25 de junio de 2013).

tener cuidado de no dotar a ningún ritual o práctica religiosa o persona con más autoridad y poder espiritual de lo que es bíblicamente apropiado. Pero como cuestión histórica, los argumentos sacramentales y tradicionales a favor del liderazgo masculino en la iglesia no son los que históricamente han causado que la iglesia Adventista ordene solo a hombres al ministerio del evangelio. Más bien, los Adventistas tienen mucho más en común con el ala evangélica del anglicanismo, que tiene preocupaciones bíblicas centrales sobre el tema.

Tanto los conservadores como los "progresistas" deben ser cautelosos sobre el uso excesivo de las iglesias sacramentales como ejemplo o contraste de sus respectivas posiciones. Simplemente no es cierto, como proponen algunos progresistas, que los Adventistas que se oponen a la ordenación de las mujeres se basen, ya sea explícita o implícitamente, en argumentos sacramentales o tradicionalmente icónicos. De hecho, es más probable que los conservadores se vean influidos por estos argumentos precisamente porque chocan con los compromisos subyacentes con la autoridad de las Escrituras y el sacerdocio de los creyentes.

Por otro lado, los conservadores deben ser cautelosos al utilizar el movimiento de los Anglicanos de ordenar a los homosexuales como un resultado lógico de los argumentos a favor de la ordenación en el Adventismo. El abrazo de los Anglicanos a la ordenación femenina tuvo que ver con el rechazo de ciertos argumentos sacramentales basados en la tradición más que en las escrituras. El centro teológico subyacente de la Iglesia Anglicana ha estado, durante el último siglo, bastante lejos en el extremo liberal. A pesar del ala evangélica Anglicana, ennoblecida por nombres como C. S. Lewis y John Stott, las prácticas culturales conservadoras de la Iglesia fueron el resultado del peso de la inercia del establecimiento social en lugar de un compromiso escritural significativo.

Esta falta de un ancla bíblica permitió a la iglesia pasar, en unos pocos años, de un patriarcado relativamente extremo, a un liberalismo feminista, saltando por completo las opciones evangélicas de complementariedad e igualitarismo en el medio. Sin un compromiso con la enseñanza bíblica, así como las fuerzas sociales de los años 60 y 70 socavaron el establecimiento social, los compromisos de la Iglesia se vieron socavados con

él, lo que condujo a la revolución de los derechos de los homosexuales de las décadas de 1990 y 2000, con un resultado similar para la Iglesia.³⁸

Los Católicos, los Ortodoxos Orientales, algunos Luteranos Conservadores y varios grupos Anglicanos separatistas muestran que el compromiso con las tradiciones del sacramentalismo, además de una alta visión de las Escrituras, puede seguir manteniendo a raya tanto la ordenación de las mujeres como los derechos de los homosexuales. Pero estos éxitos no deberían hacernos aspirar a una teología sacramental. Sus fracasos tampoco deberían hacernos acusar inmediatamente a quienes tienen argumentos bíblicos conservadores a favor *de* la ordenación de las mujeres de seguir el inevitable deslizamiento del sacramentario bíblicamente liberal hacia la aceptación de la homosexualidad. Si bien los sacramentarios pueden brindar alguna lección para ambos lados, estamos siguiendo caminos teológicos muy diferentes a los de ellos, y debemos tener mucho cuidado al aplicar en exceso las lecciones de sus historias.

C. Grupo 3 - Iglesias Calvinistas / Reformadas

Algo más cerca de la herencia Adventista, pero a uno o dos pasos alejados, está esa parte de la reforma magisterial representada por las iglesias asociadas con la tradición Calvinista/Reformada. Con una alta visión de la soberanía y el poder de Dios, y una baja visión de la naturaleza humana y la capacidad natural, las iglesias representativas de esta tradición incluyen Presbiterianos, Congregacionalistas (la denominación de los primeros Puritanos Estadounidenses) y los Bautistas particulares. Su visión de las escrituras es particularmente interesante, ya que han tendido, como grupo, a oscilar entre los extremos, pasando a veces de un fideísmo bíblico rígido a una visión liberal extrema de las escrituras.

Después del período del Primer Gran Despertar a mediados del siglo XVIII, y respondiendo parcialmente al conservatismo bíblico impuesto por la ciudadanía congregacionalista de Nueva Inglaterra, ciertos pastores dentro de esa denominación comenzaron a retroceder y experimentar con las teorías del universalismo y el Unitarismo. Con el tiempo, desarrollaron las denominaciones Unitaria y Universalista, y también contribuyeron al movimiento teológicamente liberal, panteísta y trascendentalista de

³⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/Ordination_of_women_in_the_Anglican_Communion#First_woman_bishop_and_primate (consultado el 25 de junio de 2013).

principios del siglo XIX. Estos fueron de los primeros grupos en abrazar la ordenación de mujeres.

Las iglesias reformadas bíblicamente conservadoras tendían a adoptar una perspectiva patriarcal bastante extrema, prohibiendo no sólo la ordenación de mujeres, sino también oponiéndose a las mujeres que predicaran o enseñaran en entornos públicos mixtos. Que Antoinette Brown, la primera mujer ordenada en Estados Unidos, fuera una pastora Congregacionista, dice mucho más sobre la política de la iglesia que sobre su teología. Debido a su organización congregacional, una iglesia liberal local podía ordenar a una mujer, pero en su conjunto, los Congregacionistas se oponían bastante al ministerio de mujeres.

De hecho, como discutimos en la sección histórica, el conservatismo bíblico extremo de los teólogos Congregacionales en Princeton, donde se desarrolló la inerrancia verbal, iba de la mano con un conservatismo social que prohibía a las mujeres enseñar, predicar y ejercer otros roles públicos. Esta combinación de rigidez bíblica y conservatismo social fue legada al movimiento fundamentalista más amplio, que buscaba armas con las que hacer retroceder a la crítica bíblica liberal superior que venía de Alemania a finales del siglo XIX.

La infalibilidad verbal Princetoniana proporcionó una respuesta al asalto liberal. Pero muchas denominaciones no vieron las desventajas que conllevaba: una visión artificialmente rígida de las escrituras, una perspectiva socialmente conservadora y una visión fuertemente patriarcal del papel de la mujer. Como veremos más adelante, muchas denominaciones no reformadas que al menos se complementaban en su orientación a mediados y finales del siglo XIX, incluyendo, como se discutió anteriormente, los Adventistas del Séptimo día, pasaron a una versión del patriarcado a principios del siglo XX, debido a la influencia de la nueva perspectiva fundamentalista.

Los Presbiterianos y Congregacionistas se vieron bastante impactados por sus propias posiciones extremas. El dogmatismo y la inflexibilidad de los conservadores llevaron a un cisma, y el grupo más conservador comenzó su propio seminario e iglesia. Esta ruptura conservadora sobrevivió, pero no florece. Con solo moderados y liberales que permanecían en la principal Iglesia Presbiteriana, el equilibrio de poder se desplazó hacia

el lado liberal de la iglesia. Es esto lo que explica la eventual aceptación de la ordenación de mujeres por la mayoría de los Presbiterianos en 1956.³⁹

La mitad del siglo XX fue un tiempo inusual para un cambio de género, ya que cayó entre los movimientos por los derechos de las mujeres, la primera de las cuales disipada por la década de 1920, el segundo de los cuales no rampa hasta finales de los años 1960 y 1970. El momento se explica por la creciente influencia de la teología bíblicamente liberal, que en la década de 1950 había ganado suficiente tracción para implementar los valores liberales. Cosas similares estaban sucediendo con algunas de las otras denominaciones principales, incluida la Iglesia Reformada (1948) y los Metodistas (1956), ya que los resultados de la división fundamentalista / liberal continuaron manifestándose en las iglesias Estadounidenses. Estas mismas iglesias, en el período de igualdad desde la década de 1990, también aceptaron el movimiento por los derechos de los homosexuales.

Varias iglesias reformadas conservadoras se separaron y continuaron con una perspectiva bíblica conservadora, pero su número es bastante pequeño (50.000) en comparación con las principales iglesias Presbiterianas (1,9 millones). Vale la pena señalar que, si bien son bastante pequeñas, las Las iglesias reformadas conservadoras están creciendo, mientras que las principales iglesias Presbiterianas están disminuyendo con bastante rapidez. Las iglesias reformadas conservadoras también han aceptado en general la posibilidad de la ordenación de mujeres, aunque la dejan en manos de la iglesia local, la gran mayoría de las cuales no han optado por implementarla. Sin embargo, estas conservadoras iglesias Presbiterianas, a pesar de estar abiertas a la ordenación de mujeres, han continuado resistiendo fuertemente al movimiento por los derechos de los homosexuales. Sin embargo, dado su tamaño e historia limitados, su viabilidad continua como una denominación conservadora importante está en duda.⁴⁰

Si bien existen distintas diferencias teológicas entre los Adventistas y las iglesias reformadas, sus experiencias contienen lecciones profundamente importantes para todos

³⁹ Se puede encontrar una buena discusión del proceso desde el punto de vista "progresivo" en Mary Carson y James Price, "The Ordination of Women and the Function of the Bible," *Journal of Presbyterian History*, 59:2 (Verano, 1981), 250-256. Una visión conservadora puede encontrarse en Frank Smith, "Petticoat Presbyterianism: A Century of Debate in American Presbyterianism on the Issue of the Ordination of Women," *Westminster Theological Journal* 151: (1989), 51-76.

⁴⁰ Véanse las descripciones en el Apéndice adjunto de las iglesias presbiteriana y reformada.

los Adventistas. Tenemos en una iglesia una ilustración del peligro tanto de las posiciones patriarcales fuertemente conservadoras como de las posiciones feministas liberales. A veces puede resultar tentador para los conservadores creer que la inflexibilidad evitará que bajemos por una pendiente resbaladiza. Pero a veces, es esa misma inflexibilidad la que en realidad provoca una fuerte reacción opuesta, que conduce a las mismas consecuencias que uno esperaba evitar.

La rigidez bíblica y el conservadurismo del movimiento reformado conducen, al menos en parte, a los excesos Universalistas/Unitarios de principios del siglo XIX, como a los excesos liberales del siglo XX. Fueron los teólogos reformados y líderes del siglo XIX que defendieron con más fuerza una visión artificialmente rígida de la inspiración bíblica y una visión demasiado patriarcal de los roles de género. El resultado de sus esfuerzos fue, por una cuestión histórica, la muy liberal línea principal reformado liberalismo de la mediados y finales del siglo XX. Es cierto que los extremos pueden producir extremos fácilmente. Al igual que las iglesias sacramentales, las iglesias reformadas tendieron a pasar de un patriarcado conservador a un feminismo liberal, hasta el punto de abrazar los derechos de los homosexuales, en cuestión de unas pocas décadas, saltando en gran medida las posiciones intermedias de complementariedad o igualitarismo. Hay algunas excepciones dentro de la tradición reformada, pero estas iglesias conservadoras tienden a ser muy pocas en número y no pueden hablar por la denominación en su conjunto, o incluso en la mayor parte.

La lección para los Adventistas no requiere mucha explicación. Darse rienda suelta a un patriarcado fuerte no protegerá a la iglesia de un deslizamiento resbaladizo hacia el liberalismo, sino que podría ser el tipo de impulso que lo aceleraría en algunas partes de la iglesia. Necesitamos entender cuidadosamente nuestras raíces complementarias y afirmar el ministerio y el liderazgo de las mujeres, incluso mientras buscamos formas bíblicamente apropiadas y fieles para hacerlo. Una defensa del status quo patriarcal, como muestra la historia de las iglesias reformadas, será una respuesta inadecuada, e incluso dañina, a la actual crisis de género y liderazgo en nuestra iglesia.

D. Grupo 4 - Metodismo - Santidad / Pentecostal / Iglesias Negras

Un paso más cerca aún a Adventismo son la constelación de iglesias que crecen fuera de la tradición Metodista/Wesleyana, de la que muchos de nuestros pioneros vinieron, incluyendo a Ellen White. Estas iglesias se caracterizan por una orientación Arminiana/libre albedrío, un énfasis en la obra del Espíritu Santo en una vida cambiada del creyente y, al menos históricamente, una alta visión de la autoridad bíblica, todos elementos que caracterizan al Adventismo.

Ejemplos de este grupo incluyen las diversas iglesias Metodistas, las iglesias de santidad de Wesley y las diversas iglesias Pentecostales, que tienen sus raíces en el movimiento de santidad. Las denominaciones históricamente negras estadounidenses están casi todas conectadas históricamente con el Metodismo, como lo demuestran las etiquetas de "Metodista" y/o "Episcopal" que a menudo aparecen en sus nombres. Este es el grupo más difícil de hacer generalizaciones, ya que los diversos subgrupos manejan el género y el liderazgo de manera muy diferente. Los Metodistas dominantes tendían a ser fieles a sus raíces Anglicanas influenciadas por los sacramentos. Al principio, Wesley y otros líderes Metodistas permitieron que las mujeres predicaran y exhortaran en "circunstancias extraordinarias," pero no las ordenaron para el rol pastoral hasta la liberalización de su teología en las décadas de 1950 y 1960.⁴¹

Las iglesias de santidad Wesleyana y Pentecostal, con su énfasis en la importancia de la influencia y los dones del Espíritu Santo, tendieron a minimizar las diferencias de roles y a elevar la importancia de la unción del Espíritu Santo al elegir a quien quisiera. Las iglesias de santidad y los Pentecostales estuvieron entre las primeras denominaciones, bíblicamente conservadoras, en ordenar mujeres como predicadoras, pastoras y ancianas. El Ejército de Salvación comenzó a ordenar mujeres en 1870, la Iglesia Metodista Wesleyana en 1891 y varias iglesias Pentecostales a principios del siglo XX.

⁴¹ John Wesley apoyó con cautela al menos a algunas mujeres predicadoras como habiendo recibido un llamado "extraordinario" de Dios a un puesto generalmente reservado para los hombres. Jacqueline FieldBibb, *Women Towards Priesthood* (New York, NY: Cambridge University Press, 1991), 10-13. Sin embargo, una llamada tan extraordinaria no se extendía a la oficina real de pastor. Como dijo uno de los primeros líderes metodistas, "pero en este extraordinario llamamiento no considero a *ninguna* mujer llamada estricta y plenamente al *oficio pastoral* . . ." *Ibíd.*, 13-14.

A los "progresistas" les gusta enfatizar la posición aparentemente igualitaria de las iglesias de santidad/Pentecostales, una posición que mantuvieron junto con un enfoque generalmente conservador de las escrituras, y un rechazo de la crítica bíblica superior. Pero esta no es toda la historia. Estas iglesias tendían a ser una combinación de complementariedad e igualitaria, defendiendo a las mujeres en varios tipos de ministerio, pero también aferrándose a la doctrina de la jefatura masculina, especialmente en el hogar. Así, el Ejército de Salvación, a pesar de haber ordenado tanto a hombres como a mujeres, nunca permitió que una mujer superara a su esposo y consideró a la esposa como la asistente ministerial del esposo, sujeta a su supervisión.⁴²

De manera similar, casi todos los grupos Pentecostales hicieron una distinción entre liderazgo profético y sacerdotal. El primero tenía que ver con la predicación y la enseñanza, el segundo con la administración de la iglesia y la supervisión administrativa. Todos los grupos Pentecostales estaban unidos, al menos en sus inicios, para permitir a las mujeres el papel profético de la predicación y el evangelismo. Pero la mayoría de ellos reservó roles de supervisión administrativa dentro de la iglesia para los hombres. Estos grupos siguieron el modelo de tener dos pistas de ministerio: ministros con licencia, que podrían incluir mujeres, que podrían predicar, enseñar y evangelizar; y ministros ordenados, limitados a hombres, que pudieran bautizar, organizar iglesias y ordenar ancianos y pastores.⁴³

Los historiadores y estudiosos del debate de género moderno a menudo pasan por alto estas significativas distinciones de género en los grupos de santidad y Pentecostales.⁴⁴ Informan sobre la aceptación de mujeres predicando, enseñando y trabajando en un rol pastoral, y asumen o insinúan que la igualdad plena era la regla o norma. Cuando esto se desvía de entre estos grupos, a menudo se culpa a las influencias fundamentalistas externas que comenzaron a afectar a todas las denominaciones bíblicamente

⁴² Susie Stanley, "The Promise Fulfilled: Women's Ministries in the Wesleyan/Holiness Movement," in *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles Inside the Mainstream*, ed. Catherine Wessinger (Columbia, SC: South Carolina Press, 1996), 148.

⁴³ Charles Barfoot y Gerald Sheppard, "Prophetic vs. Priestly Religion: The Changing Role of Women Clergy in Classical Pentecostal Churches," *Review of Religious Research*, Vol. 22, No.1 (September), 10-12.

⁴⁴ Por ejemplo, si bien acepta que varias iglesias de santidad eran complementarias, Chaves simplemente afirma que el Ejército de Salvación comenzó a ordenar mujeres en 1870 y había otorgado "plena igualdad formal a las mujeres desde sus inicios". Chaves, 98, 114-115. Pero esto es pasar por alto las limitaciones de las mujeres públicas que una mujer experimenta en el Ejército de Salvación si estuviera casada. Véase, Susie Stanley, "The Promise Fulfilled, 148.

conservadoras desde principios del siglo XX en adelante. Pero este simplemente no es el caso, ya que la mayoría de las iglesias de santidad y Pentecostales tenían estas distinciones desde sus primeros días.

Como señaló un erudito, al principio, "con la excepción de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, las denominaciones Pentecostales impedían que las mujeres realizaran un conjunto mínimo negociado de funciones sacerdotales".⁴⁵ Algunos grupos avanzaron hacia la igualdad total, y luego retrocedieron con la misma rapidez, ya que enfatizaron primero los aspectos proféticos y sacerdotales del ministerio. Parece que los grupos bíblicamente conservadores, como los Pentecostales, son a lo sumo ambivalentes y están en conflicto sobre una posición puramente igualitaria, y con frecuencia retroceden hacia una visión complementaria, ya sea en teoría, en la práctica o en ambas.⁴⁶

Es cierto que a medida que el fundamentalismo comenzó a tener un impacto más amplio en el cristianismo conservador estadounidense, los grupos pentecostales y de santidad se vieron afectados por su patriarcado inherente, al igual que los Adventistas. Estos grupos no solo se alejaron de las ministras con licencia, sino que incluso dejaron de permitir a las mujeres puestos públicos de liderazgo e incluso limitaron su predicación y enseñanza.⁴⁷ Aún así, estos grupos tenían un porcentaje mucho más alto de participación femenina en el liderazgo que otros grupos. Aunque no se sabe si fue por elección o por necesidad, o por una combinación de ambos. Las iglesias Pentecostales tenían un porcentaje de membresía de mujeres aproximadamente un 10 % más alto que otras denominaciones. En las décadas de 1920 y 1930, esto significaba que las mujeres constituían casi 2/3 de las denominaciones pentecostales, mientras que en otras denominaciones, representaban un poco más de la mitad.⁴⁸

⁴⁵ Barfoot & Sheppard, "Prophetic vs. Priestly Religion", 5.

⁴⁶ Grant Wacker, *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 170-176. Como lo dijo una erudita, "los hombres fundaron el pentecostalismo y los hombres dominan los roles de liderazgo en el pentecostalismo. . . [y] en general dominan los aspectos públicos y políticos del pentecostalismo." Elaine Lawless, "Not So Different a Story After All: Pentecostal Women in the Pulpit," in *Women's Leadership in Marginal Religions*, ed. Catherine Wessinger (Chicago, IL: University of Illinois Press, 1993), 41.

⁴⁷ Chaves, 109-113; Stanley, Susie, "The Promise Fulfilled," 148-150.

⁴⁸ Wacker, *Heaven Below*, 161.

Aunque no adoptan una posición explícitamente patriarcal, en la práctica muchas iglesias, incluidos los Adventistas,⁴⁹ en las décadas de 1920 y 1930 pasó a una posición semipatriarcal. Los ministros y predicadores masculinos se volvieron fuertemente preferidos a las mujeres. Pero no se debe permitir que la influencia de este patriarcado rastrero, por siniestro que fuera, oscurezca el hecho de que muchas iglesias de santidad/ Pentecostales eran originalmente, como lo era la iglesia Adventista primitiva, mucho más complementarias en sus perspectivas y prácticas, en lugar de ser puramente igualitarios, como a veces se los retrata hoy.

Las iglesias Afroamericanas tienen su propia historia, moldeada por su ascenso desde las condiciones de la esclavitud y por la discriminación continua que se encuentra en las iglesias blancas a las que ingresaron inicialmente. La resistencia a la jerarquía abusiva que los rodeaba constantemente tendía a hacer que los afroamericanos sospecharan de cualquier jerarquía o indicio de discriminación. Desde los primeros días, dieron la bienvenida a las mujeres como exhortadoras y profetizadoras, y al menos una de las principales denominaciones, la Iglesia Sión Episcopal Metodista Africana, ordenó pastoras ya en 1898. Varias de las otras siguieron en las décadas de 1950 y 1960, incluida la Iglesia AME y la Iglesia CME.⁵⁰ Todas estas iglesias, sin embargo, se han mantenido fuertemente resistentes a las prácticas homosexuales.

Sin embargo, es importante señalar que, si bien las iglesias negras han apoyado en teoría el liderazgo femenino negro, en la práctica estas denominaciones bíblicamente conservadoras muestran una preferencia a nivel local por los pastores varones. En la mayoría de las iglesias históricamente negras, a pesar de aceptar la igualdad femenina durante medio siglo o un siglo completo, las pastoras representan típicamente alrededor del 3% del pastorado.⁵¹ Parece que hay un porcentaje más alto de mujeres ancianas ordenadas en estas iglesias. Pero también es interesante notar que mientras la mayoría de las iglesias evangélicas tienen entre un 60% y 2/3 de mujeres, las iglesias negras son

⁴⁹ Véase *Supra*, pág. 13

⁵⁰ Chaves registra que la Iglesia AME aceptaba pastoras en 1960 (Chaves, 17), pero Jualynne Dodson, en un artículo académico sobre la Iglesia AME, da la fecha como 1948. Dodson, "Women's Ministries and the African Methodist Episcopal Tradition," in *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles Inside the Mainstream*, ed., Catherine Wessinger (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1996), 124-125.

⁵¹ Véase la descripción del Apéndice de las iglesias AME.

generalmente entre un 75% de mujeres y un 25% de hombres.⁵² Si esta disparidad de género requiere una mayor concesión del liderazgo femenino, o si el liderazgo femenino es de alguna manera causante en parte de la disparidad, son preguntas interesantes que requerirían más estudios para resolverlas.

E. Grupo 5 - Iglesias Restauracionistas - Anabautista, Bautista, Adventista

En el grupo final están aquellas iglesias que son menos dependientes, al menos abiertamente, de la tradición y el credo, y más abiertas a anular prácticas que no están establecidas en la Biblia. El movimiento de restauración a principios del siglo XIX en Estados Unidos incluyó grupos que provenían de una variedad de iglesias, que se identifican simplemente como “los Cristianos,” o la “Conexión Cristiana.” Estas fueron las raíces de algunas de las Iglesias de Dios, así como de algunos segmentos de los Discípulos de Cristo. Joseph Bates y James White estaban afiliados a Christian Connection antes de convertirse en Adventistas, trayendo consigo el espíritu no creyente.

Estos grupos restauracionistas tenían una perspectiva y un enfoque muy similar a otro grupo que comenzó a principios de la Reforma Protestante, los Anabautistas evangélicos. Este grupo de protestantes “radicales” tenía una alta visión de las escrituras y un deseo de construir la iglesia desde cero, completamente al margen del estado civil. Los herederos de este primer grupo incluyen a los Menonitas, los Hermanos y los Bautistas.⁵³ Por lo tanto, he incluido estos y sus denominaciones relacionadas en el grupo Restauracionista.

A pesar de sentirse completamente libres, e incluso opuestos a la convención social, al menos donde difería de las enseñanzas bíblicas, los grupos restauracionistas eran generalmente complementarios en sus perspectivas de género. Los Bautistas, por ejemplo, al principio tenían un buen número de mujeres predicadoras y evangelistas, pero no las ordenaron como ancianas presidentes. De hecho, fueron los Bautistas quienes comenzaron la práctica en los Estados Unidos de otorgar licencias a mujeres predicadoras, en lugar de

⁵² The Pew Forum US Religious Landscape Survey, del 8 de mayo al 13 de agosto de 2007.

⁵³ Los bautistas se dividen en calvinistas/predestinarios y grupos de libre albedrío, y un número de los grupos calvinistas bautistas probablemente se considere mejor como parte del grupo calvinista / reformado discutido anteriormente.

ordenarlas, en 1815.⁵⁴ Los Bautistas típicamente tienen una política altamente congregacional, y no es raro que las congregaciones individuales avancen en ciertos asuntos sin el apoyo denominacional total. Por lo tanto, varias iglesias Bautistas aparecen en la lista de pastoras ordenadoras desde la década de 1890 hasta la de 1920.⁵⁵

Sin embargo, la realidad era que la gran mayoría de las iglesias Bautistas no estaban ordenando mujeres, sino que se oponían a la idea. Esto cambió un poco en 1964, cuando el grupo Bautista más grande, la Convención Bautista del Sur, votó por ordenar a mujeres. En los años siguientes, sin embargo, la CBS reconsideró su acción y, en los años 1980 y 1990 revocó esa decisión. Si bien persisten algunas congregaciones locales, la CBS ha hecho de la jefatura familiar y masculina una creencia fundamental, y algunas iglesias son disciplinadas si optan por ordenar pastoras.⁵⁶

Otra iglesia restauracionista importante es la de los Discípulos de Cristo, que remontan su origen a los movimientos guiados por Barton Stone y el padre y el hijo. Campbell. En sus primeros días, estos grupos eran complementarios, pero a fines de la década de 1880, los Discípulos de Cristo relativamente grandes y exitosos decidieron ordenar mujeres. El movimiento continuó floreciendo en las décadas de 1920 y 1930, pero siguió el camino de las principales denominaciones protestantes, siendo leudada por una mayor crítica bíblica y haciéndose activo en el movimiento ecuménico. Después de la década de 1950, experimenta un declive bastante precipitado, pasando de más de 2 millones de miembros a alrededor de 600.000 en la actualidad. La iglesia también se ha abierto a las prácticas homosexuales, con varias regiones y localidades de la iglesia abriéndose a la membresía para los gay y las lesbianas practicantes abiertamente.⁵⁷

Un grupo muy cercano a la Iglesia Adventista del Séptimo Día son las iglesias Cristianas Adventistas. Estos salieron de la Gran Decepción y no adoptaron el Sábado ni el Santuario, sino que continuaron predicando el Adviento. Este grupo adoptó la ordenación de mujeres en 1860, una de las primeras iglesias en hacerlo sobre una base

⁵⁴ Carolyn DeArmond Blevins, "Women and the Baptist Experience," *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles Inside the Mainstream*, ed. Catherine Wessinger (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1966), 172-173

⁵⁵ Ver Apéndice.

⁵⁶ Ver Apéndice.

⁵⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_Church_%28Disciples_of_Christ%29#Membership_trends; <http://www.gladalliance.org/open-affirming/directory> (consultado el 3 de julio de 2013).

denominacional. Este grupo en general ha decidido ser bíblicamente conservador, no puedo encontrar evidencias de conexiones significativas con los problemas de los derechos de los homosexuales. Pero si hay algo que caracteriza a la iglesia en su conjunto, es el estancamiento total.

Los Cristianos Adventistas eran unos 25.000 en 1850, cuando los Adventistas del Séptimo día ascendían a unos 5.000. En 1925, los Cristianos Adventistas todavía eran unos 25.000, mientras que los ASD habían aumentado a más de 110.000.⁵⁸ Hoy en día, cuando los ASD son alrededor de 1 millón en Estados Unidos y 17 millones en todo el mundo, los Cristianos Adventistas todavía suman alrededor de 25.000 en América del Norte, con sólo 100,000 reclamados en el extranjero.⁵⁹

Históricamente, no sería correcto culpar el estancamiento de los Cristianos Adventistas a su enfoque de las cuestiones de género y liderazgo. Pero es justo señalar que los grupos con raíces similares al Adventismo no han encontrado que un enfoque puramente igualitario de las cuestiones de género y liderazgo sea un potenciador del crecimiento de la iglesia. De hecho, el patrón constante dentro del grupo restauracionista es que las iglesias de más rápido crecimiento, los Bautistas del Sur y los Adventistas del Séptimo día, han seguido un modelo complementario y, en ocasiones, casi patriarcal. Por otro lado, las iglesias que fueron las primeras y las primeras en abrazar el igualitarismo generalmente no han experimentado ningún crecimiento durante el último siglo, como las iglesias Adventistas o Bautistas Americanas, o han tenido un declive precipitado, como lo vieron los Discípulos de Cristo.

Una de las pocas excepciones al declive o estancamiento de las denominaciones de género “progresistas” parece ser la Iglesia Menonita de EE. UU., Aunque no se puede llamar con justicia a los primeros en adoptar. No fue hasta 1973 que permitieron la ordenación de mujeres, pero desde entonces han seguido creciendo a un ritmo moderado. Sin embargo, la Iglesia Menonita de EE. UU. Tiene un tamaño relativamente pequeño, alrededor de 105.000 en 2009, por lo que puede ser difícil generalizar su experiencia. También parece que, aunque se opone formalmente a la práctica homosexual, ha habido una agitación interna

⁵⁸ http://www.thearda.com/Denoms/D_1108.asp ;
http://www.thearda.com/Denoms/D_1101.asp (mié el 7/3/2013.)

⁵⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Advent_Christian_Church#Statistics (visto el 7/3 / 2013.)

significativa en la Iglesia Menonita de EE. UU. para cambiar su postura sobre las prácticas sexuales. (Ver el apéndice).

Conclusión

Las historias anteriores desafían aspectos de la narración de la historia tanto liberal como conservadora en relación con el género, el liderazgo y la Iglesia. Simplemente no es cierto que sólo las iglesias bíblicamente liberales hayan aceptado la ordenación de mujeres, o que ordenar mujeres necesariamente lleve a puntos de vista bíblicos más liberales, como la aceptación de la mayor crítica o la homosexualidad. Pero es cierto que las iglesias que liberalizan su teología abrazan casi inevitablemente la ordenación de las mujeres, y luego muchas continúan abrazando la homosexualidad. Y también parece ser cierto que las iglesias bíblicamente conservadoras que ordenan mujeres enfrentan una mayor agitación interna sobre la cuestión de la práctica homosexual.

Pero, como podemos ver especialmente de la historia de los Presbiterianos-los creadores de puntos de vistas de inspiración verbal e infalibilidad y los promotores de posiciones defensivas extremas que adoptan el patriarcado en relación con el género y el liderazgo en realidad puede tener el efecto opuesto, y resultar en empujar a grandes porciones de la iglesia hacia el extremo opuesto de la igualdad liberal, feminista, a menudo pro-gay. Por otro lado, ordenar a las mujeres para que se mantengan al día y sean culturalmente relevantes también parece tener el efecto contrario. Existe una mayor correlación entre la adopción de la igualdad de género en el liderazgo y el estancamiento o incluso la disminución de la membresía.

En última instancia, el enfoque apropiado de género y liderazgo dentro de la iglesia debe decidirse por referencia a la enseñanza bíblica, y no por las lecciones de la cultura o la historia. Pero la comprensión de la historia y la cultura puede ayudarnos a comprender la variedad de posibles enfoques bíblicos. También puede abrir nuestras mentes a la verdad de que ciertas lecturas de la Biblia están impulsadas más por la influencia de la tradición (en el caso del campo patriarcal) o de la cultura (en el caso del campo feminista liberal). Puede revelar que incluso los grupos complementarios e igualitarios más moderados están obsesionados y de alguna manera moldeados por esos dos extremos. Cualquiera que sea la distensión o la concordia que se alcance dentro de la Iglesia Adventista entre los dos

campos moderados, todos deben ser sensibles y protegerse contra las trampas que se encuentran en cualquiera de los extremos, y estar abiertos a la importancia de lograr un equilibrio bíblicamente fiel entre los roles de género y el principio de equidad de género, los cuales se enseñan en las Escrituras.

Apéndice

Iglesias estadounidenses que ordenan mujeres, su postura hacia la homosexualidad y sus patrones de crecimiento

Iglesia⁶⁰	Ordenar mujeres	Aceptar ¿Práctica homosexual?	Crecimiento - América del Norte⁶¹
Iglesia Unida de Cristo (línea principal Congregacionalistas)	Sí - 1853 (aunque no generalizado hasta la década de 1920)	Desde 1985, en general, sí. ⁶²	Aproximadamente 1 millón y disminuyendo: 2 millones en el momento de la fusión en 1957 ⁶³
Conservador Conf. Cristiana Congregacional.	Algunos - Dejados a la iglesia local.	No	Aproximadamente 50,000 y creciendo- Se separó del grupo principal en 1945
Iglesia Cristiana de Adviento	Sí - 1860	No	Aproximadamente 25.000 y estático desde 1925
Iglesia Universalista de América	Sí - 1863	sí	Alrededor de 160.000
Iglesia Cristiana (General Convención)	Sí - 1867	Sí, desde 1985 como se fusionó con UCC en 1957	Parte de UCC
Ejército de Salvación	Sí, 1870 (aunque las mujeres sirven en puestos sujetos al marido)	No	400.000 en EE. UU. 1,4 millones en todo el mundo - crecimiento regular
Asociación Unitaria Americana	Sí - 1871	Sí - 1984	Aproximadamente 215,000 disminuyen de aproximadamente 500.000 en la década de 1970
Iglesia de Dios (Anderson)	Sí - 1885	No ⁶⁴	Alrededor de 250.000, crecimiento constante excepto los últimos 10 años

⁶⁰ Las iglesias enumeradas se basan en la lista que se encuentra en Chaves, *Ordaining Women*, 16-17.

⁶¹ Salvo donde se indique lo contrario, las estadísticas del tamaño de la iglesia tomadas de la Asociación de Archivos de fecha religiosa en http://www.thearda.com/Denoms/D_1425.asp

⁶² <http://www.ucc.org/lgbt/>; http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christian_denominational_positions_on_homosexuality#United_Church_of_Christ

⁶³ http://en.wikipedia.org/wiki/United_Church_of_Christ#Membership (consultado el 6/2013)

⁶⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christian_denominational_positions_on_homosexuality#Summary_of_denominational_positions_in_North_America_and_Europe

Discípulos de Cristo	Sí - 1888	Algunos - Decididos a nivel regional y local ⁶⁵	Aproximadamente 660.000; disminuyendo desde un máximo de casi 2 millones en la década de 1950
Iglesia de los Hermanos Unidos en Cristo	Sí - 1889	No en toda la iglesia, pero varias congregaciones respaldan ⁶⁶	23.000: ningún crecimiento significativo durante el último siglo.
Iglesia Metodista Wesleyana	Sí - 1891	Formalmente, no, pero la práctica parece variar según la localidad. ⁶⁷	Algún crecimiento; fusión en 1968 con la Iglesia Wesleyana
Iglesia protestante metodista	Sí - 1892	Formalmente, no, pero la práctica parece variar según la localidad. ⁶⁸	Se fusiono en la Iglesia Metodista Unida - disminuyó casi un 50% en el último 50 años
Convencion Nacional Bautista, EE. UU. (históricamente de negros)	Sí - 1895	Generalmente no ⁶⁹	5 millones - crecimiento mayormente constante hasta el siglo XX
Iglesia de Santidad Pentecostal	Sí - 1895, predicación y enseñanza, pero las mujeres no deben ocupar todos los puestos de liderazgo	No.	330.000 en EE. UU. 3,4 millones en todo el mundo: crecimiento constante
Iglesia de la Santidad Peregrina	1897 - predicando y enseñando, pero que las mujeres no ocupen todos los puestos de liderazgo	No.	Cerca de 32.000 cuando se fusiona con la Iglesia Wesleyana en 1968

⁶⁵ <http://www.accsd.org/site/page/christian-church-disciples-of-christ>

⁶⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_christian_denominational_positions_on_homosexuality#Mennonite_Church

⁶⁷ <http://www.unitedmethodistreporter.com/2012/08/conferences-react-to-umcstance-on-gay-issues/>

⁶⁸ <http://www.unitedmethodistreporter.com/2012/08/conferences-react-to-umcstance-on-gay-issues/>

⁶⁹ <http://www.nbc12.com/story/19809729/baptist-church-ordains-gay-man-asked-to-leave-baptist-group>

Iglesia AME Zion	1898 - formalmente, sí, pero en la práctica, muy limitado, menos del 3% de mujeres clérigos en iglesias históricamente negras	No.	1,4 millones - dramático crecimiento a través de 20 ° siglo, pero declive durante la última década
Amigos Unidos	1902	Generalmente opuestos ⁷⁰	Alrededor de 35.000, disminución del 50% desde principios del siglo XX.
Convención Bautista del Norte también conocida como Iglesias Bautistas Americanas en EE. UU.	1907 ⁷¹ - Mixto, se decide localmente	No ⁷²	1.3 millones - rechazado por 200.000 en los últimos cincuenta años.
Iglesia del Nazareno (Pentecostal)	1908	No	640.000 en EE. UU. crecimiento constante
Conferencia General Bautista	1918 - mixto, decidido localmente	No	195.000; crecimiento constante
Iglesia Presbiteriana dev Cumberland	1921	Generalmente en oposición ⁷³	Aproximadamente 65.000; Disminución del 40% en los últimos 40 años.
Asociación General de Iglesias de Dios,	1923	?	32.000; estancamiento durante el siglo pasado
Consejo Internacional De Iglesias, Comunitarias	1923	sí ⁷⁴	69.000; disminución de 60% en los últimos 30 años.
Asociación General De Bautistas	1925 - Mixto, decidido localmente - Aproximadamente el 8% en 2002 ⁷⁵	Generalmente no ⁷⁶	45.000; disminución de 40% en los últimos 20 años

⁷⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Homosexuality_and_Quakerism#North_America

⁷¹ <http://www.abc-usa.org/wp-content/uploads/2012/06/ordain.pdf>

⁷² <http://www.abc-usa.org/wp-content/uploads/2012/06/homosexuality.pdf>

⁷³ <http://johnvest.com/2010/07/26/what-the-pcusa-could-learn-from-cumberland-presbyterians/>

⁷⁴ <http://www.holierthanthou.info/denominations/community.html>

⁷⁵ <http://www.christianethicstoday.com/cetart/index.cfm?Fuseaction=Articles.main&ArtID=777>

⁷⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christian_denominational_positions_on_homosexuality#Baptists

Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular	1927	No ⁷⁷	350.000 en EE. UU. 8 millones en todo el mundo; crecimiento dramático
Asambleas de Dios	1935 ⁷⁸	No ⁷⁹	Aproximadamente 3 millones en Estados Unidos; 65 millones en todo el mundo; crecimiento dramático
Iglesias estandar De la Biblia Abierta (Pentecostal)	1935	No	45.000 - crecimiento constante
Iglesia Evangélica y Reformada también conocida como Iglesia Unida de Cristo	1948	Sí	Aproximadamente 1 millón y en descenso -2 millones en el momento de la fusión en 1957 ⁸⁰
Iglesia Presbiteriana en los EE. UU. (Norte)	1956	Si.	Parte de la Iglesia Presbiteriana, USA 2,7 millones y disminuyendo dramáticamente
Iglesia Metodista	1956	Oficialmente no, pero hay una división significativa en el Metodismo Estadounidense ⁸¹	7.7 millones – Iglesia Metodista Unida - caída dramática del 50% en 40 años
Iglesia de los Hermanos	1958: formalmente, pero en la práctica limitado. 15% mujeres en 2000	No formalmente, pero con algunas excepciones. ⁸²	Alrededor de 125.000 - 70% de disminución en 40 años

⁷⁷ <http://www.hrc.org/resources/entry/stances-of-faiths-on-lgbt-issues-pentecostals>

⁷⁸ http://ag.org/top/Beliefs/Position_Papers/pp_downloads/PP_The_Role_of_Women_in_Ministry.pdf

⁷⁹ <http://www.hrc.org/resources/entry/stances-of-faiths-on-lgbt-issues-pentecostals>

⁸⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/United_Church_of_Christ#Membership

⁸¹ <http://www.nytimes.com/2013/05/06/nyregion/caught-in-methodisms-splitover-same-sex-marriage.html?pagewanted=all&r=0>

⁸² <http://www.brethren.org/news/2011/committee-announces-decisions-for-2012-annual-conference.html>; <http://www.peacecob.org/aboutourchurchpastor.html>

Iglesia Presbiteriana Unida de Norte America	1958	Si.	Parte de la Iglesia Presbiteriana, EE. UU- 1.9 millones y un descenso espectacular
AME Episcopal	1960 formalmente, sí, pero en la práctica, muy limitado, menos del 3% de mujeres clero en iglesias negras	No ⁸³	2,5 millones - disminución de 1/3 en los últimos 20 años
Congregación Cristiana	1961	No	Aproximadamente 1 millón y disminuyendo - 2 millones en el momento de fusión en 1957 con la Iglesia Unida de Cristo ⁸⁴
Iglesia Presbiteriana, EE. UU. (Sur)	1964	sí	Parte de la Iglesia Presbiteriana , EE. UU, 1.9 millones y disminuyendo
Convención Bautista del Sur	1964, pero se revirtió en la década de 1990	No	16 millones; crecimiento dramático en el Siglo XX, el estancamiento durante los últimos 10 años
Iglesia Episcopal Metodista Cristiana	1966 - formalmente, sí, pero en la práctica, muy limitado, menos del 3% de mujeres clero en iglesias negras	No ⁸⁵	850.000 ; fuerte crecimiento, aunque estancado en la última década
Iglesia Evangélica de los Hermanos Unidos	1968	Oficialmente no, pero hay una división significativa en el metodismo ⁸⁶	Combinado con Metodistas Unidos en 1968

⁸³ <http://www.hrc.org/resources/entry/stances-of-faiths-on-lgbt-issues-african-methodist-episcopal-church>

⁸⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/United_Church_of_Christ#Membership

⁸⁵ <http://www.christianpost.com/news/african-methodist-episcopal-church-rejects-gay-147-marriage-148-blessing-rights-2783/>

⁸⁶ <http://www.nytimes.com/2013/05/06/nyregion/caught-in-methodisms-split-over-same-sex-marriage.html?Pagewanted=all&r=0>

Iglesia Luterana Americana también conocida como Iglesia Evangélica Luterana desde 1987	1970	Sí, se adoptó formalmente la ordenación del clero abiertamente homosexual en 2009 ⁸⁷	En 1987 se convirtió en Iglesia Luterana en America con alrededor de 5.2 millones de miembros - pérdida rápida con alrededor de 4 millones recientemente
Iglesia Luterana en América alias Iglesia Evangélica Luterana desde 1987	1970	Sí, se adoptó formalmente la ordenación del clero abiertamente homosexual en 2009 ⁸⁸	En 1987 se convirtió en Iglesia Evangelica Luterana en América - 4 millones de miembros - pero rápida pérdida con una disminución de 500,000 desde 2009
Iglesia Menonita	1973	Generalmente se oponen, pero se permiten algunas variaciones en congregaciones y asociaciones. ⁸⁹	Aproximadamente 105.000 - estancados durante los últimos 30 años
Iglesia Metodista Libre, América del Norte	1974	No ⁹⁰	75.000 - estancado durante los últimos 30 años
Iglesia del Pacto Evangélico (Luterano Sueco)	1976	No.	Aproximadamente 114.000 - crecimiento general desde la década de 1920
Iglesia Episcopal	1976-puede ordenar: 1994-puede oponerse 1997 - no puede oponerse, la ordenación de mujeres es obligatorio	Sí en 2000, ordenación en 2009	Aproximadamente 2 millones, por debajo de un máximo de 3.5 millones en 1960

⁸⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Evangelical_Lutheran_Church_in_America#Ordination_of_lesbian.2C_gay.2C_bisexual.2C_and_transgendered_clergy

⁸⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/Evangelical_Lutheran_Church_in_America#Ordination_of_lesbian.2C_gay.2C_bisexual.2C_and_transgendered_clergy

⁸⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Mennonite#Sexuality.2C_marriage.2C_and_family_mores;http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christian_denominational_positions_on_homosexuality#Mennonite_Churches

⁹⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Homosexuality_and_Methodism#Free_Methodist_Church

Iglesia Reformada en América	1979 1980 - cláusula de conciencia para quienes no quieren participar 2012 - cláusula de conciencia quitada	No, pero reconocimiento oficial de división dentro de la iglesia ⁹¹	240.000 y en declive, por debajo de un máximo de 380,00- en la década de 1960, pero todavía en alrededor de 350,000 en 1979
Iglesia de Dios Mundial, <i>también conocida como</i> Comunión Internacional de Gracia	Sí - 2006, después de renunciar al sábado en 1995 ⁹²	No	38.000 en todo el mundo - disminuyendo drásticamente en los últimos años

⁹¹ <https://www.rca.org/sslpage.aspx?pid=492>

⁹² <https://www.gci.org/church/ministry/women11>.

Trayectorias de la ordenación de la mujer a través de la historia

John Reeve

Traducido por Sara I. Silva

Introducción

El teólogo del siglo XII, Peter Lombard, es mejor conocido por su colección de declaraciones, la cual estaba formada de citas de autoridades en el tópico de sus argumentos sistemáticos.

Como compilador y exégeta, reforzó sus argumentos con evidencias y ejemplos tanto de los textos canónicos como de los padres de la iglesia.¹ Su trabajo dio como resultado cuatro libros llamados *The Sentences* (Las declaraciones),² los cuales se convirtieron en el fundamento y currículo de los estudios teológicos en las universidades emergentes europeas en los siglos que siguieron.³ *The Sentences* de Pedro Lombard, fueron el fundamento y modelo para Tomas de Aquino en su *Summa Theologica*. También, fueron el currículo principal en Oxford, donde Juan Wyclif escribió su primer trabajo cristológico, como un comentario sobre el tercer libro de *The Sentences*.⁴ Incluso, Martín Lutero realizó estudios avanzados sobre *The Sentences* como parte importante de su educación en Erfurt.⁵ *The Sentences* de Lombard se hicieron fundamento curricular, no porque él siempre fuesen considerado correcto al tomar una posición en los argumentos dentro de la teología escolástica, sino también por su coherencia y presentación sistemática de los temas, así como en la amplitud de sus citas respecto a los primeros padres.⁶ Lombard era considerado, a veces, más útil que correcto. Por esa razón es que Juan Calvino, quien usualmente se refería a Lombard como ejemplo negativo, lo citó muchas veces en

*El presente estudio es una adaptación del artículo que se publicó por primera vez en John Reeve, "Trajectories of Women's Ordination in History", *Journal of Asia Adventist Seminary* 15/2 (2012): 197-220. Usado con permiso.

¹ Marcia L. Colish, "Peter Lombard", *The Medieval Theologians*, ed. G. R. Evans (Oxford: Blackwell, 2001), 169.

² Lombard, *Sentences*.

³ Marcia L. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual tradition: 400-1400* (New Haven, CT: Yale University Press, 1997), 282.

⁴ Gillian Evans, *John Wyclif: Myth and Reality* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005), 211.

⁵ Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521*; trans. James L. Schaaf (Philadelphia: Fortress, 1985), 93.

⁶ Colish, "Peter Lombard", 182; Colish, *Medieval Foundations*, 286.

Institutes of the Christian Religion (Las instituciones de la religión cristiana).⁷ Aun así, Lombard fue tratado, por muchas generaciones de académicos que le siguieron, como depositario de la tradición teológica de la iglesia cristiana, incluyendo su descripción de la teología sacramental. Los primeros tres libros de *The Sentences* abarcan la Trinidad, la creación y la encarnación. El cuarto libro, acerca de los sacramentos y la ordenación, será el centro de nuestro estudio.

Los principios fundamentales de la teología sacramental de Pedro Lombard, son detallados en su cuarto libro *The Sentences*, que se compone de 50 distinciones o asuntos, que necesitan explicación. Aquí, después de la primera distinción, hace una diferencia entre el símbolo y sacramento. Lombard organiza los siete sacramentos del sistema sacramental de la salvación, desarrollados en la tradición cristiana; de los cuales, cinco pertenecen a todos los cristianos y dos que conciernen a algunos cristianos. El presenta y argumenta sobre los primeros cinco sacramentos, que pertenecen a todos los cristianos, siguiendo la secuencia en la que los cristianos de sus días los recibían: El bautismo (distinciones 2 al 6), la confirmación (distinción 7), la eucaristía (distinción 8 al 13), la penitencia (distinción 14 al 22) y la extrema unción (distinción 23). Los últimos dos sacramentos, orden eclesiástico (distinción 24 al 25) y el matrimonio (distinción 26 hasta el 42), son puestos al último, porque no incluyen a todos los cristianos. Las distinciones restantes (43 al 50) tratan de asuntos escatológicos, o cosas que tienen que ver con las realidades del último juicio y el post juicio.

En la primera distinción, al igual que como se tratan varios de los sacramentos, Lombard presenta su definición de la naturaleza y función de un sacramento. Él percibe que cada sacramento mueve a los cristianos a lo largo de su viaje del ámbito de pecado (latín: *regio dissimilitudinis*, la región de disparidad con Dios y el yo)⁸ de regreso a la semejanza de Dios. Este progreso en la gracia es posible, para Lombard, porque la gracia está contenida y transmitida en los sacramentos.⁹ Pero, Lombard inicia con la comprensión de la señal (latín: *sacramentum tantum*, solo el sacramento) y el sacramento (latín: *res sacramentum*, la esencia del sacramento); o precisamente, con el medio (accidente) y la esencia (latín: *res*) del sacramento. En otras palabras, él indica que el medio, lo cual es la manipulación física y el hablar con la boca, son meramente las mociones del sacramento. Lo real, el cambio espiritual que no puede ser visto físicamente, es el aspecto espiritual del rito: lo que él llama el *res* (termino en latín) o la esencia del sacramento.

La distinción 24 de Lombard, vuelve su atención a las órdenes clericales y la ordenación sagrada. Siete órdenes son reconocidas (cap. 3). Ellas son descritas en una jerarquía creciente o “rangos clericales”: portero, lector, exorcista, acólito, subdiácono, diácono y sacerdote (caps. 5-11). Las dos órdenes más altas, los diáconos y sacerdotes, están en una categoría diferente que las inferiores, porque se encargan de las cosas relacionadas con el altar. El sacerdote consagra y realiza los sacramentos, mientras que el diácono dispensa y asiste. Así, el capítulo 12 resume que “solo dos son llamados sagrados”, y sugiere esto porque la Iglesia primitiva tuvo solo dos órdenes, y que los apóstoles solo ordenaron estos dos. El capítulo 13 empuja a definir el carácter sagrado de las órdenes más elevadas como teniendo “alguna marca, que es, lo sagrado, por el cual el poder espiritual y el oficio son

⁷ Calvino citó a los escritores de la Iglesia primitiva a través de Lombard, al menos 45 veces; y al menos 43 veces, citó las palabras del propio Lombard. Anthony N. S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (Grand Rapids, MI: Baker, 1999), 59, 65.

⁸ Véase, Agustín, *Confessions*, 7.10.

⁹ Colish, “Peter Lombard”, 178.

concedidos al que es ordenado. Y así, el carácter espiritual, cuando una promoción de poder es hecha, se le denomina un grado o una orden”. Luego, aclara que “se llaman sacramentos, porque algo sagrado (latín: *res*) es conferido cuando se reciben, es decir, gracia, lo que significan las acciones y palabras que se usaron en la ordenación”. Así que las mociones reales en la ordenación de un diácono o sacerdote/anciano, se la entiende que significan lo sagrado; pero, el *res* (latín), el esencia sagrada, es conferida porque la ordenación es un sacramento, el cual cambia el carácter del que es ordenado a un ser de elevado poder espiritual.

El obispo es considerado dentro del orden de los sacerdotes, específicamente en la parte más alta del orden como sumo sacerdote (cap. 11). Además, los obispos están divididos en cuatro categorías (cap. 17), con el pontífice estando al nivel más alto de la jerarquía (caps. 16, 17) como el “sumo sacerdote”. Es interesante denotar que estos niveles más altos del obispado no siguen el modelo del sacerdocio y santuario del Antiguo Testamento (AT), en la forma en que los diáconos, sacerdotes y obispos no siguen el modelo de los levitas, sacerdote y sumo sacerdote. Más bien, siguen el modelo de los sacerdotes romanos de Júpiter, llamados *flamens*. Lombard cita a Isidoro (cap. 17.3), quien declara que la distinción entre los obispos más altos “parece haber sido introducida por los paganos, quienes llamaban a algunos de los sacerdotes simplemente flámenes; a otros “arzo-flamen”, y aun a otros “proto-flamen”. El sacerdocio jerárquico cristiano siguió el modelo de estas jerarquías paganas.

La distinción 25 aborda el tema del sacramento conferido por un hereje. Cipriano, Jerónimo, León I, Gregorio I e Inocencio I, son citados, como sugiriendo que tal sacramento sería invalidado, debido al carácter moral de aquel que realiza la ordenación (caps. 1-6). Sin embargo, es el argumento de Agustín, que tiene influencia, dice que el sacramento, a pesar de ser conferido por un hereje, debe ser válido por el *ordo* (latín), el cual otorga sobre el que es ordenado un imborrable carácter espiritual el cual no puede ser estropeado por su carácter moral (caps. 7-10). La ordenación (latín: *ordo*) contiene la esencia espiritual (latín: *res*).

Durante los siglos XII y XIII, el sistema sacramental fue completado en el Catolicismo Romano. Peter Lombard fue un colaborador importante en este proceso. Fue en 1215, en el Cuarto Concilio de Letrán en Roma, donde el término “transustanciación” fue el primero en ser votado dentro de la ley canónica como parte del credo en un concilio ecuménico.¹⁰ La transustanciación describe el cambio ontológico de los elementos del pan y del vino que se ven y se sienten físicamente incambiables. Es un cambio espiritual que no puede ser percibido por percepciones físicas. Con la transustanciación, se completa la conceptualización ontológica sacramental del falso sistema de salvación, y el entendimiento del cambio ontológico de los sacerdotes en el sacramento de la ordenación fue completado, a ser una clase espiritual distinta y espiritualmente superior al laicado. La ordenación es concebida como un sacramento, como parte de los siete sacramentos del sistema sacramental católico romano y como

¹⁰ Cuarto Concilio de Letrán, Canon 1: Hay una Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual definitivamente no hay ninguna salvación. En la que no es lo mismo sacerdote y sacrificio, Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre verdaderamente están dentro del sacramento del altar bajo las formas del pan y vino; el pan se transforma (transustanciación) por el poder divino en el cuerpo; y dentro del vino esta la sangre, por lo que para realizar el misterio de la unidad podemos recibir de Él lo que Él ha recibido de nosotros. Y este sacramento no se puede efectuar a excepción del sacerdote que ha sido debidamente ordenado de acuerdo con las llaves de la Iglesia, que el mismo Jesucristo dio a los apóstoles y sus sucesores. Citado en “The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215”, en Medieval Sourcebook: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215, Fordham University website, <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp> (consultado: julio de 2013).

parte de la jerarquía católica romana, se convirtió en una parte sólida de la tradición católica-cristiana desde ese tiempo.

¿Qué fue lo que hizo este sistema sacramental de salvación, regida por un cambio mistagógico sacerdotal, tan alejado del entendimiento bíblico de la salvación o el concepto de liderazgo de la iglesia cristiana del NT, para llegar hasta dónde está? Existe una vasta y distante diferencia entre las enseñanzas de la Biblia y este sistema sacramental jerárquico. Es contra este falso sistema de salvación, por lo que esencialmente luchó la Reforma Protestante. ¿Qué dio comienzo a estas trayectorias que terminaron hasta este punto? ¿Cómo estas trayectorias difieren de las trayectorias de la Biblia concernientes a las mujeres y al liderazgo cristiano?

Este trabajo busca resaltar las trayectorias bíblicas relacionadas a las mujeres y el liderazgo cristiano, el cual contrasta con el antiguo entendimiento cultural de las mujeres y el liderazgo cristiano, comparándolas con las trayectorias de la temprana tradición cristiana. Después intenta dar una respuesta a la pregunta compleja de las causas que formaron las trayectorias en la tradición cristiana.¹¹

Trayectoria bíblica hacia las mujeres en el liderazgo

El estatus de la mujer en el Antiguo Testamento es superior al de las culturas circundantes

Aunque se describen muchos elementos patriarcales, el AT contiene correctivos a la actitud descarada contra la mujer en las culturas circundantes. Una rápida comparación de algunas frases de Moisés con las resoluciones que están en el código de Hammurabi, ilustra la distancia entre las dos comprensiones del estatus de la mujer en ambas sociedades. Por ejemplo, en la ley mosaica, a la mujer se le permitía poseer o heredar una propiedad y (salvo los casos en que fuera esclava) no podían ser vendidas.¹² Incluso, la particularidad de que en el AT los sacerdotes del santuario fueran hombres posiblemente de forma intencional, como una polémica contra el culto sexual de las sacerdotisas en las culturas circundantes.¹³

Más indicativos de las trayectorias hacia una relación igualitaria entre hombres y mujeres, específicamente en lo que se refiere a liderazgo, es la práctica ocasional en el AT de mostrar a las mujeres en un liderazgo activo. Desde el rol profético y liderazgo en la adoración de María entre las mujeres (Éxodo 15:20-21), hasta el liderazgo de Débora como jueza y comandante militar (Jueces 4- 5, especialmente 4:4, 5, 14 y 5:7), el AT tiene numerosos ejemplos de mujeres tomando roles de liderazgo.¹⁴ La mujer ideal de Proverbios 31 no solo se ocupa por el bienestar de su hogar, sino que también muestra su función con confianza en la esfera pública al participar en la venta de terrenos y bienes (Proverbios 31:16, 18, 24).

¹¹ El estudio está dirigido para ayudar a una conclusión de la pregunta sobre la ordenación de mujeres en la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Footnote added by the author during translation, not in the original.

¹² Ver, por ejemplo, las leyes 177 y 178 del código Hammurabi. W. W. Da-vies, *The Codes of Hammurabi and Moses* (New York: Eaton and Mains, 1905), 80, 81.

¹³ John H. Otwell, *And Sarah Laughed* (Philadelphia: Westminster, 1977), 155.

¹⁴ Jo Ann Davidson, "Women in Scripture: A Survey and Evaluation", en *Women in Ministry*, ed. Nancy Vyhmeister (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998), 157-186.

En el Nuevo Testamento el estatus de las mujeres es también más alta que en la cultura greco - romana

Aunque Jesús no incluyó ninguna mujer entre los doce discípulos, las mujeres eran parte integral en su ministerio, de hecho, eran el respaldo financiero de su ministerio (Lucas 8:1-3). María, Juana y Susana son específicamente llamadas por nombre, juntamente con los doce que estaban con Jesús cuando viajó en Galilea. Ellas se quedaron con él durante su ministerio y estuvieron, incluso con él en su muerte; se compilan dos menciones por Lucas en contraste con la ausencia de los doce en la crucifixión y sepultura (Lucas 24:49, 55, 56). Fue también a estas mujeres a las que Jesús se les apareció después de la resurrección (Mateo 28:9, 10; Marcos 16:9-11). Fue a través de estas mujeres que Jesús envió la verdad de su resurrección a los once incrédulos (Lucas 24:9-11; Juan 20:18). Estas mujeres aparecen enlistadas en el libro de Hechos, entre los 120 que estaban unidos en constante oración (Hechos 1:14) y que fueron llenos del Espíritu Santo (Hechos 2:4), en cumplimiento de la profecía de Joel (Joel 2:28-32; Hechos 2:17-21).

También, Pablo se refiere a las mujeres líderes y obreras para la iglesia. Nueve mujeres son nombradas en Romanos 16,¹⁵ incluyendo a Febe,¹⁶ Priscila y Junia,¹⁷ desempeñando —siendo ellas tres las que particularmente parecen tener roles de liderazgo. En Filipenses, a Evodia y Sintique se les implora estar de acuerdo; al mismo tiempo, son llamadas “compañeras de trabajo”, quienes han contenido junto a Pablo— en la causa del evangelio (Filipenses 4:2, 3).

Otro lugar del NT, donde la participación de las mujeres como líderes en la iglesia cristiana es evidente, es en las epístolas de Juan. La “señora escogida”, nombrada en la segunda carta de Juan (2 Juan 1:13), bien podría ser la líder de la iglesia de casa en la provincia de Asia (actualmente, en el este de Turquía). Como en el AT, hay muchos autores diferentes representando a mujeres en diversos roles de liderazgo en el NT.

Liderazgo en la Iglesia del NT

En el NT, el liderazgo de la iglesia es reconocido por el cuerpo de la iglesia en la forma de dones otorgados por el Espíritu Santo, para cumplir funciones necesarias en la iglesia. Los dones son dados a todo el cuerpo de Cristo, sin clasificación o distinción de género (1 Corintios 12:7). Por mandato de Jesús, aquellos que acepten funciones de autoridad entre los cristianos, no están para “enseñorearse” sobre los demás, sino para servir (Mateo 20:25-26). Pablo concuerda con esto, refiriéndose a sí mismo y a otros líderes cristianos, de ambos géneros, usando la terminología del servicio y compañerismo (1

¹⁵ “La impresión general que se obtiene de Romanos 16 es que no solo eran una gran variedad de mujeres que participaron en la obra 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, prestando ayuda o refugio para apóstoles viajeros... aquí vemos la imagen de una Iglesia vibrante, de múltiples facetas usando los dones y disposición de los hombres y las mujeres para difundir el evangelio” (Ben Witherington, *Women in the Earliest Churches*, Society for the New Testament Studies Monograph Series 59. [New York: Cambridge University Press, 1988], 116).

¹⁶ Darius Jankiewicz, “Febe: ¿Fue ella una líder en la iglesia primitiva?”, en este volumen.

¹⁷ Nancy Vhymeister, “Junia, la apóstol”, en este volumen.

Corintios 3:5; Filipenses 1:1; 4:3; Romanos 16). En esta conceptualización de liderazgo, el NT presenta una trayectoria muy diferente en el desarrollo del liderazgo, en comparación con la circundante cultura greco-romana. El don de liderazgo dado por Espíritu Santo no es según la clase social o género, ni una cualidad para dominar o estar en autoridad “sobre” los demás. En el mundo greco-romano, el liderazgo de gobierno poseía ambas cualidades. Solo los hombres de la clase senatorial podían gobernar provincias o estar en el senado romano, y la cualidad de la autoridad era jerárquica “sobre/por encima” de los otros ciudadanos y personas de las provincias.

En el liderazgo cristiano visualizado en el NT, Cristo es la única cabeza de la iglesia. El único sumo-sacerdote y sacerdote particular. Todos los demás roles sacerdotales son compartidos por todos los creyentes. No existen indicios en el NT de que el ministerio cristiano y el liderazgo de la iglesia cristiana, siguiese el modelo particular del sacerdocio del AT. En lugar de eso, fue disuelto decisivamente por Dios en la muerte de Cristo, cuando la cortina del templo se rasgó de arriba hacia abajo (Mateo 27:51).

Las mujeres en la era temprana de la iglesia

En el NT, las mujeres son claramente registradas en posición de liderazgo dentro de la iglesia. Sin embargo, para fines del siglo IV, el liderazgo de la mujer era escaso y relegado a posiciones más bajas en la estructura jerárquica sacerdotal emergente. Esto trae a colación la pregunta de qué causó este cambio en las mujeres en el liderazgo.

Hubieron por lo menos dos grandes presiones sociales en los siglos II y III, que influenciaron a los cristianos a alejar a las mujeres del liderazgo de la iglesia: (1) la cosmovisión: presión directa contra las mujeres que tomaban roles de liderazgo en la sociedad; (2) el sacerdotalismo y sacerdocio: la conceptualización del ministerio cristiano como una jerarquía sacerdotal, continuando el sacerdocio particular del AT.

Presión cultural directa contra las mujeres en el liderazgo

De iglesias locales a estructuras públicas: las mujeres y la apologética

La presión cultural directa contra las mujeres en el liderazgo de la iglesia empezó a sentirse a finales del siglo I y a principios del siglo II, cuando la cristiandad superó sus estructuras de iglesias en casas, y comenzó a desarrollarse en instituciones públicas con edificios públicos.¹⁸ También, porque la cristiandad era una religión que crecía a pasos agigantados a través del tiempo, llegó a estar bajo mayor escrutinio público. Como tal, el mayor motivador de este cambio fue apologético por naturaleza. Los cristianos no querían atraer vergüenza pública a la Iglesia. En los siglos II y III, los cristianos apologistas escribieron un género de defensa literaria dirigida a presentar la cristiandad con una luz positiva a sus vecinos, y público el cual era el objeto de su empuje evangélico.

¹⁸ Carolyn Osiek y Margaret Y. MacDonald, *A Woman's Place: House Church-es in Earliest Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2006).

Muchos cambios importantes se hicieron a la cristiandad en respuesta a las acusaciones públicas, cambios que se convirtieron en una parte integral de la tradición cristiana. Concerniente a estos cambios tempranos, que se desviaron de la enseñanza y prácticas bíblicas, Mervyn Maxwell comenta, “la velocidad con la que la Iglesia Primitiva se deslizó a la apostasía te puede dejar sin aliento”.¹⁹ Tres de estos cambios en particular, causaron rápidamente una desviación fundamental de las enseñanzas de la Biblia.

Tres desviaciones en las prácticas y enseñanzas del NT

El primer ejemplo de desviación del NT, que llegó a ser parte de la tradición cristiana, concierne al sábado. No hay ninguna sugerencia en el NT, por parte de Jesús o de Pablo, que diga que el sábado debería ser reemplazado por el domingo. Sin embargo, alrededor del 150, tenemos por lo menos dos escritores, en dos iglesias metropolitanas que ilustran tal cambio. La epístola de Barnabás, en el capítulo 15, argumenta contra el sábado semanal a favor de guardar el 8vo día, el día después del sábado en honor de la resurrección de Jesús. Justino Mártir, en su primera apología, en el capítulo 67, describe para el emperador romano, lo que él representa como un típico servicio de adoración cristiana en el primer día de la semana. Justino, también, argumenta contra el guardar el sábado semanal en su diálogo con Trifo (12, 18, 21 -24). El argumento que surge es cuán representativo eran Justino y la epístola de Barnabás para la práctica de la iglesia primitiva, aun en sus ciudades natales de Roma y Alejandría. También, existe evidencia clara que, siglos después, muchos cristianos guardaban ambos días: el sábado y el domingo.²⁰ Sin embargo, el domingo, no el sábado como el séptimo día, se convirtió en el día estándar de adoración cristiana alrededor del mundo, con algunas excepciones y, actualmente, es bien conocida como una tradición cristiana. Es muy revelador notar lo lejos que van los evangélicos protestantes para encontrar una enseñanza del NT a favor de la adoración en el primer día de la semana, y en contra de la adoración en el séptimo, día mientras tratan de defender una tradición cristiana contra la Biblia.²¹

Entonces ¿Por qué el cambio del sábado por el domingo en la tradición cristiana es un ejemplo de la presión social y cultural? Porque la relación cristiana con los judíos cambió por el vuelco del sentir público después de las tres rebeliones judías, las cuales ocurrieron en los años 70, 118 y 135. La ley romana protegía a la religión judía como una religión antigua y respetada antes de dichas rebeliones. Después de la rebelión de Bar Kokhba, alrededor de 135, este sentimiento cambió. Adriano hizo leyes para evitar que los judíos habitaran en Jerusalén de nuevo, y el sentir público reconocía la conexión a los judíos como lo que equivale a ser un traidor de Roma y mal agradecidos por las ventajas que se les había otorgado. El sábado, junto con la circuncisión y el no consumo de cerdo eran características bien representativas del judaísmo. El sábado fungía como frontera entre los judíos y las culturas circundantes. Dejar de lado el sábado fue un acto defensivo de separación del judaísmo, y no estaba basado en el miedo a la cárcel o la muerte. No sería lógico pensar que los cristianos que están

¹⁹ “The Mystery of Iniquity doth already Work”, RH 145, 14 (1968), 1.

²⁰ Kenneth A. Strand, “The Sabbath and Sunday in the Second Through the Fifth Centuries”, en *The Sabbath in Scripture and History*, ed. Kenneth A. Strand (Washington, DC: Review and Herald, 1982), 323-332; *Ibíd.*, “Some Notes on the Sabbath Fast in Early Christianity”, AUSS, 3 (1965): 172.

²¹ Ranko Stefanovic, “‘The Lord’s Day’ of Revelation 1:10 in the Current Debate”, AUSS 49/2 (2011): 261-284.

dispuestos a morir por su fe en Cristo, tal como Justino Mártir, rechazaran el sábado por temor a la muerte. Esta separación cristiana del sábado de los judíos parece estar más basada en el miedo de traer vergüenza pública al cristianismo (y a sí mismos).

El segundo ejemplo de una desviación de las enseñanzas y principios del NT que vinieron a ser parte de la tradición cristiana consiste en el infierno y la inmortalidad del alma. La Biblia enseña que los humanos dependen continuamente de Dios para vivir, y que los humanos, tenemos una antropología unificada: no tenemos almas, sino que somos almas vivientes. Sin embargo, incluso antes del fin del siglo I, después del nacimiento de Cristo, encontramos que Clemente de Roma, en el capítulo 5 de su carta a los Corintios (conocida como 1ra de Clemente) ya presenta a Pedro y a Pablo viviendo en el cielo. Esto sugiere una aceptación temprana de los cristianos de la perspectiva platónica de la dignidad humana, ganando un ascenso inmediato del alma al reino divino, después de la muerte. Posiblemente, aún más significativo es el desarrollo del concepto sobre el infierno dentro del cristianismo. Tatian, al escribir su libro *Oration to the Greeks* (Oración a los griegos), alrededor de 170, insistía en dos cosas que parecían incompatibles, que el alma humana no es inmortal (13:1), y que, después de la resurrección de los malvados, estos quedarían en un estado constante de castigo, lo que él denominaba “una muerte sin muerte” (14:5). Teófilo de Antioquía e Ireneo, dos de sus contemporáneos, tienen puntos de vista similares de la dependencia humana en Dios para vivir; aun así, parecen mirar el castigo eterno como un fuego que siempre está ardiendo, como una necesidad para no ser considerados suaves con el pecado.²² En estos tres libros *To Autolytus* (A Autolico), Teófilo argumenta que poetas y filósofos griegos tomaron sus ideas del juicio de los profetas hebreos (2:37), y ensalza el castigo eterno de retribución de los malvados, descrito por Sybil como verdadero, útil, justo y provechoso para todos (2:36). En vista de la doctrina del perdón del cristianismo, la presentación de un fuerte juicio del pecado después de la muerte, podría disipar la percepción pública de los cristianos como inmorales y, por lo tanto, malos ciudadanos.

Similar al sábado, el infierno y la inmortalidad del alma terminan siendo la abrumadora tradición del cristianismo. Se necesita cuidado y atención a los detalles para demostrar la verdadera enseñanza de la Biblia en contra de esta tradición cristiana, compartida por casi todos los cristianos, especialmente aquellos que son bíblicamente conservadores. Una vez más, no fue el miedo a ser castigados lo que causó que los cristianos aceptaran el infierno y la inmortalidad del alma, sino fue causado por miedo de que lanzara calumnias contra el cristianismo, tales como ser inmorales y tolerantes con el pecado.

Una tercera desviación de la práctica y enseñanza del NT que puede ser usada para demostrar que en los siglos II y III, hubo un alejamiento del NT hacia la tradición cristiana, es la práctica de las mujeres en el liderazgo cristiano. El NT muestra muchas mujeres en roles de liderazgo. Desde María, llevando el mensaje del Señor resucitado de la tumba a los discípulos reunidos; y la mujer junto al pozo, quien habló del mensaje del Mesías a los habitantes de su ciudad; a Priscila, Lidia, Junia, Febe, Evodia y Sintique, que se les agradece y son corregidas por Pablo como ministros, apóstoles y diáconisas. Todas estas son ejemplos de mujeres cristianas líderes y maestras que se registran en el NT. Sin embargo, cada una de ellas han sido meticulosamente minimizadas en importancia a lo largo de la historia, por los cristianos que buscaban defender las tradiciones de la iglesia

²² John W. Reeve, “The Theological Anthropology of Theophilus of Antioch: Immortality and Resurrection in the Context of Judgment”. (Tesis doctoral, University of Notre Dame, 2009), 236.

Así que, las desviaciones tempranas de la iglesia cristiana de las enseñanzas y prácticas de la Biblia, concernientes al sábado, el infierno y las mujeres en el liderazgo, puso las bases de las tradiciones no bíblicas, necesitan corrección.

[Visión greco-romana de las mujeres como sujetas por naturaleza]

La primera de las dos presiones sociales que guiaron hacia la tradición cristiana de impedir a las mujeres roles de liderazgo en la iglesia fue que la cultura greco-romana veía a las mujeres como un tipo de clase diferente de los hombres, y sujeta por naturaleza para ser gobernada. Esto causó una presión social directa en contra de las mujeres en el liderazgo, lo cual causó, que las mujeres en las estructuras institucionales cristianas fuesen vista negativamente por la super cultura greco-romana. Esta presión directa contra los roles de la mujer en el liderazgo a través de la sociedad era parte de la visión del mundo de la cultura patriarcal greco-romana. Se asume que esto es lo correcto, con bases multigeneracionales. Para el romano en los días de Pablo, simplemente parecía parte de la naturaleza en la que los hombres, más que las mujeres, deberían estar a cargo.

Una fuente que demuestra una razón fundamental para esta el punto de vista patriarcal del liderazgo desde la esfera académica y filosófica, es la jerarquía del ser de Aristóteles. La parte inferior de la jerarquía es materia pura: rocas y minerales. Le siguen las plantas vivas, seguidas de los animales “más bajos” que nadan, se arrastran y trepan. Encima de ellos están los animales erectos, como los cuadrúpedos. Sobre estos, están los animales que pueden caminar en dos pies en una posición erguida. Los humanos están por encima de los animales, y los *daemons* (Latin: demonios) por encima de ellos en el ámbito semidivino. En el pináculo de la jerarquía del ser, viene el que mueve pero es inamovible, la primera causa, el que trasciende, o Dios. Aristóteles, junto con varios filósofos de su época, era monoteísta y su principal Movedor encabezaba la jerarquía. Dentro de esta jerarquía, hay otra división de niveles que son presentadas, basado en los géneros masculino y femenino, teniendo en la jerarquía a los varones por encima de las mujeres. Esto es considerado una ley natural, basada en la observación de la dominación masculina en la mayoría de los animales más grandes. También, el sistema de clases de los humanos dentro de la jerarquía: esclavos en lo más bajo, las masas a continuación, ambas superadas o sometidas por las clases reinantes. Esta compleja jerarquía de humanos dentro de la jerarquía del ser está mejor ilustrada por un pasaje en el libro de Aristóteles “Política”, 1.5.3-8 (1260a),²³ donde discute el apropiado manejo del hogar, por el varón jefe de los esclavos, mujeres y niños.

²³ “En primer lugar, habría que preguntarse respecto al esclavo, si tiene alguna otra virtud propia, aparte de los instrumentales y serviles, que sea más valiosas que estas como la prudencia, el valor, y la justicia, o cualquiera otra disposición moral, o bien si no tiene ninguna aparte de las que le permiten realizar las tareas físicas. Ambas posibilidades plantean dificultades. Pues si posee alguna virtud propia ¿En qué se diferencian de los hombres libres? Pero, también resulta extraño que siendo hombres y participando de la razón, no la posean.

Se puede plantear la cuestión casi en los mismos términos tanto para la mujer como para el niño; es decir, si tienen virtudes propias, si la mujer ha de ser prudente, valerosa y justa, o si el niño debe ser intemperante o prudente, o no. Esta cuestión ha de ser examinada de modo general desde la perspectiva del que obedece por naturaleza y del que manda, por si tienen la misma virtud u otra distinta. En primer lugar, si ambos deben participar del ideal de perfección, ¿por qué motivo uno debe mandar y otro obedecer? No es posible que la distinción resida en la mayor o menor participación en este ideal, pues, hay diferencia específica entre obedecer y mandar; pero, no la hay entre el más y el menos. Sería sorprendente, por otro lado, que este ideal de perfección

Aristóteles pregunta si un esclavo tiene valor más allá de ser una herramienta. Después de concluir que el esclavo sí lo tiene; como un ser humano, tienen virtudes morales. Luego, Aristóteles hace la misma pregunta acerca de la mujer o un niño. De nuevo, concluye que como humanos, ellos también tienen virtudes morales. La siguiente pregunta lógica, dada la conceptualización aristotélica de clases y género es: ¿es la virtud igual para “el gobernante natural que para el súbdito”? Entonces, Aristóteles hace la penetrante pregunta: “Si es correcto que ambos participen en nobleza de carácter, ¿cómo podría ser propio para alguien gobernar, y para el otro ser gobernado incondicionalmente?”. En nuestro mundo, muchos podrían responder a esta pregunta con un contundente, “¡No, no está bien!”. Pero, para Aristóteles, y aquellos que por más de 2000 años siguieron sus conclusiones en base a la naturaleza, la respuesta era calificada como “Sí, está bien”, a causa de diferencias en la composición de sus almas. Aristóteles continúa argumentando que hay una diferencia de especie entre las almas de aquellos que gobiernan naturalmente, es decir, la clase gobernante masculina; de aquellos que son naturalmente subyugados, llamados, esclavos, mujeres y niños. “Siendo que el que es libre gobierna al esclavo, el hombre a la mujer y el hombre al niño”. Aristóteles dice que las almas de los dirigentes “tienen las virtudes de los racionales”, mientras que las almas de los subyugados tienen virtudes “de los irracionales”. Una explicación más a fondo detalla que “el esclavo no tiene en absoluto parte deliberativa, la mujer sí; pero sin la autoridad completa, mientras que el niño la tiene; pero en una forma no desarrollada”. Así, la jerarquía aristotélica del ser incluye los detalles de la jerarquía entre clases humanas que él define como tipos de especies, y termina con pocos dirigentes y muchas personas subyugadas. Como el esclavo está subyugado por la clase dominante, la mujer es subyugada por el

conviniere a uno y no a otro, pues si el que manda no es prudente y justo ¿Cómo mandará bien? Y si no lo es el que obedece, ¿Cómo obedecerá bien? El que es intemperante y vil no hará nada de lo que deba hacer.

Entonces, es evidente que necesariamente ambos han de participar de la virtud; pero, existen también diferencias en esta como las hay entre los que obedecen por naturaleza. Y esto, a su vez, nos lo indica nuestra investigación sobre el alma: en esta existe por naturaleza algo que manda y algo que obedece que, como decíamos allí, tienen virtudes diferentes, pues lo uno está dotado de razón y lo otro carece de ella. Es evidente, por tanto, que lo mismo ocurre en los demás casos. Así, por naturaleza en la mayoría de los casos, hay partes que mandan y partes que obedecen. Es distinto el mando que el libre ejerce sobre el esclavo, el varón sobre la mujer y el hombre sobre el niño. Y todos poseen las diversas partes del alma; pero, de distintas maneras: el esclavo carece totalmente de la facultad deliberativa; en cambio, la mujer la posee, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero es imperfecta. Por tanto, el que manda debe poseer virtud intelectual en totalidad (para cualquier trabajo, tomado absolutamente, pertenece al maestro, y el principio racional es un maestro); mientras que cada una de las otras partes debe tener esa cuota de esta virtud, que es adecuada para ellos.

Así pues, hay que admitir que necesariamente sucede lo mismo con las virtudes éticas, de las que todos deben participar; pero, no del mismo modo, sino en la medida que le basta a cada uno para cumplir su función. Por ello, el que manda debe poseer la virtud ética en su perfección (pues su función es, en una palabra, arquitectónica y la razón viene a ser el arquitecto) y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. Es evidente que la virtud ética es propia de todos los mencionados; pero, no es la misma la prudencia de la mujer que la del varón, ni tampoco es el mismo valor, ni la justicia, como creía Sócrates, sino que hay un valor para mandar y otro para servir, y del mismo modo ocurre con las demás virtudes.

Y esto es evidente cuando tratamos el asunto con más detalle, pues se engaña al dar una definición general de virtud, como algunos hacen, que dicen que la virtud es estar en buenas condiciones en cuanto al alma o la rectitud de conducta o algo semejante; quienes enumeran las virtudes de diferentes personas separadamente, como Georgias, están más en lo correcto que quienes definen la virtud de esa manera. Por tanto, se debe admitir que todas estas personas tienen sus correspondientes virtudes, como el poeta dijo de la mujer: “El silencio da gracia a la mujer” – se puede aplicar a todos, excepto al varón”, Aristóteles, *Politics*, 1.5.3-8 (Rackham, LCL).

hombre, debido a que su alma carece en lo racional y las partes deliberativas; por lo tanto, naturalmente es una especie para ser gobernada.

Esto encaja con las diferencias entre el hombre y la mujer en los escritos del maestro de Aristóteles, Platón, quien enfatizaba la naturaleza intelectual del hombre y la naturaleza sensual de la mujer. Mientras es obvio que hay diferencias entre hombres y mujeres, es un paso difícil de aceptar esta filosofía platónica de las diferencias como jerarquizadas. En su diálogo de la República, 431c, Platón acorrala a Sócrates, diciendo: “Además, los placeres, dolores y los apetitos que son cosas numerosas y multiforme, que puede uno encontrar en los niños, mujeres, esclavos de la casa y en los así llamados miembros libres de las masas, es decir, la gente inferior”.

En la siguiente declaración de Sócrates, el contraste de los pocos de la clase gobernante se da como los que son guiados por el “cálculo racional”. Esto sugiere que la clase reinante, constituida por unos pocos hombres alta alcurnia, eran más intelectuales por naturaleza que los esclavos y las mujeres. Uno puede resumir el punto de vista platónico sobre el hombre y la mujer, como el hombre siendo intelectualmente por naturaleza (orientado hacia el mundo inteligible y lo divino), mientras que la mujer es de naturaleza sensual (orientada hacia los sentidos de percepción terrenal y emocional). Además, agrega el valor del juicio terrenal siendo inferior al celestial; así, la mujer es inferior al hombre. Así que, las mujeres, según Platón y Aristóteles, son de una especie o clase distinta y están subyugadas al hombre por naturaleza.

¿Cómo el pensamiento y la creencia del el siglo IV AC, afecta la trayectoria de la Iglesia primitiva a medida que desarrollan su liderazgo de la Iglesia e interpretan los escritos del NT? Afecta mucho, porque la ciencia y la filosofía de los primeros siglos de la era cristiana se basaron, casi por completo, en la filosofía del platonismo medio o ecléctico. A principios del siglo I AC, Antíoco de Ascalón²⁴ se separó de su maestro en la Academia platónica, Filón de Larissa, con lo que él llama un retorno a la Academia Escéptica o la Academia Antigua. Antíoco incluye las enseñanzas de Aristóteles y el estoico, Zenón de Citio, con las enseñanzas de Platón en la Academia, o la escuela de filosofía platónica. Esta escuela se convirtió en la escuela dominante de la filosofía y el pensamiento dominante de la cultura grecorromana hasta el siglo III AC, cuando Plotino²⁵ llevó a la Academia en una nueva dirección, todavía siendo muy influenciado por Platón y Aristóteles, el cual fue llamado el neoplatonismo. De modo que, el pensamiento dominante durante los primeros siglos de la Iglesia cristiana que se le conoce como el platonismo medio,²⁶ lo cual incluye ideas y doctrinas de Platón, y sistemas de pensamiento itinerante (de Aristóteles), y estoico (de Zeno). Los teólogos de la iglesia temprana, de igual manera, siguieron esta escuela platónica; como se puede ver en el gran libro de Agustín *The City of God* (la ciudad de Dios), en el libro 8, donde arremete contra toda filosofía como conocimiento falso, y al final, hace una excepción para la escuela platónica, elogiándola de su verdad. Así que, la jerarquía del ser, con sus jerarquías de clase y de género dentro de la humanidad, fue parte de la cosmovisión dominante en la infancia y la niñez del cristianismo. Sin embargo, Jesús puso el ideal para el liderazgo cristiano en un claro contraste a las prácticas culturales que rodean al liderazgo jerárquico: “Pero entre ustedes no debe ser así” (Mateo 20:25-28). Pablo no simplemente copió el pensamiento de su época como está evidenciado por las

²⁴ Ver, “Antiochus of Ascalon”, SEP, <http://plato.stanford.edu> (consultado: 4 de octubre, 2011).

²⁵ Ver, “Plotinus”, SEP, <http://plato.stanford.edu> (consultado: 15 de septiembre, 2012).

²⁶ Ver, “Middle Platonism”, The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://pla-to.stanford.edu> (consultado: 19 de julio, 2013).

mujeres en puestos de liderazgo a las que hace referencia en sus escritos (especialmente en Romanos 16).

Esta jerarquía del ser fue tratada como una brújula moral, la que orienta toda la actividad moral y las decisiones. Se convirtió en los fundamentos filosóficos de igual manera dentro de la esfera política. Cuando se enfrentan con la obtención de las estructuras de la sociedad en el marco de la *Pax Romana*, César Augusto consideró la dominación masculina en el hogar y en la sociedad a través del sistema *pater familias*, siendo la base de su defensa contra el caos y la anarquía. La paz de Roma dependía de las estructuras tradicionales de la sociedad para asegurar la estabilidad. La estabilidad fue vital en el sistema romano, porque aproximadamente el 5% de la población estaba gobernando al otro 95% para el beneficio del 5%. Cualquier inestabilidad amenazaría todo el sistema, ya que el 5% era constantemente vulnerable. Sin embargo, el sistema funcionó porque la cosmovisión de toda la población entera se mantuvo en las estructuras sociales y religiosas construidas, al menos parcialmente, en la idea de la dominación masculina en la jerarquía del ser. Por lo tanto, la idea del NT de mujeres tomando parte en el liderazgo fue generalmente considerada, subversiva a la estabilidad de la sociedad.

Una ilustración de las mujeres cristianas en el liderazgo, vista como subversiva por un funcionario del gobierno romano, se puede encontrar en la correspondencia entre el emperador Trajano y Plinio el Joven, quien era gobernador de la provincia de Bitinia y Ponto en la orilla sur del Mar Negro. Plinio describe una actitud pasiva al tratar con cristianos acusados que no los busca con el fin de castigarlos, sino para lidiar con los cristianos fuera del orden para castigarlos, pero solo se ocupó de los cristianos si alguien los acusó en su corte. Trajano respondió y estuvo de acuerdo en que era una buena política para Roma. Las cartas contienen un punto de contacto interesante entre los cristianos como un grupo minoritario con una estúpida cultura interesada en mantener el control. Al señalar los elementos subversivos de los cristianos, Plinio incluye cosas tales como reuniones no autorizadas que tienen lugar en momentos fuera de las horas normales públicas. También, consideraba a los cristianos como seres inmorales y supersticiosos basado en el hecho de tener mujeres líderes, a las que se refirió como *ministrae*, un término en latín que Plinio usa en la forma masculina para referirse a los ministros de estado en varias ocasiones en su correspondencia oficial. En esta circunstancia, él mando a torturar a dos mujeres *ministrae*, y cuando ellas se negaron renunciar a su fe y ofrecer el sacrificio, él las tuvo que matar.²⁷

[La tradición cristiana coincide con la opinión greco-romana de que las mujeres están sujetas por naturaleza]

Un siglo después, en el año 203, el emperador romano Septimio Severo tomó una política más activa contra los cristianos para buscarlos, encontramos un ejemplo de la aceptación cristiana de la visión greco-romana de las mujeres como de una categoría diferente y el tipo de reacción a la muerte de mujeres cristianas mártires, descrito en la historia de las mártires Perpetua y Felicitas. Se dice que estas dos mujeres murieron valientemente con su fe intacta, y fueron debidamente elogiadas por el autor cristiano de la historia. Es significativo señalar que Perpetua haya sido descrita, en estas circunstancias, en términos masculinos, especialmente teniendo la “valentía de un hombre”.²⁸ Supuestamente, esto se

²⁷ Plinio el joven, Epistulae 10.96, 97.

²⁸ Osiek y MacDonald, *A Woman's Place*, 135.

debe a que su virtud y valor fueron más allá de la virtud y valor de la mujer establecidas por su naturaleza, las cuales están gobernadas intrínsecamente; descritas por Aristóteles como una “parte incompleta” de su virtud. Este es un ejemplo de cristianos cambiantes que se alejan de la trayectoria bíblica, sin corregir las falsas ideas culturales sobre las mujeres. En su lugar, los cristianos adoptaron la visión greco-romana concerniente a las mujeres.

Existen muchos ejemplos de cristianos que adoptaron la cosmovisión greco-romana del platonismo medio sobre las mujeres como siendo una clase distinta y diferente. Esta trayectoria se alejó de la visión bíblica del hombre y la mujer, creados a imagen de Dios, es señalado agudamente por Tertuliano. Él usa 1 Timoteo 2 para generalizar lo indignas que son las mujeres; y que las descalifica del ministerio cristiano. En la primera sección de *On the Apparel of Women* (Concerniente a la ropa de la mujer), Tertuliano emitió declaración venenosa concerniente a la mujer, basada en su lectura de 1 Timoteo 2: “¿Y es que no sabéis que cada una de vosotras sois una Eva? La sentencia de Dios sobre vuestro sexo sigue vigente hasta este tiempo: la culpa debe mantenerse viva también. Tu eres la puerta del Diablo: tu eres la que comiste de ese árbol: Eres la primera desertora de la ley divina: Fuiste tú la que convenció a quien el demonio no fue lo suficientemente valiente para atacar. Has destruido tan fácilmente la imagen de Dios, el hombre”. Aunque no lo dice explícitamente, aquí, Tertuliano sugiere que las mujeres no tienen la imagen de Dios y, por lo tanto, es de una clase diferente y distinta a los hombres.

Juan Crisóstomo afianza la retórica negativa contra las mujeres aún más lejos. Si bien insiste en su Discurso 4 sobre Génesis que las mujeres comparten la “igualdad de honor” con los hombres, en su Discurso 2 sobre Génesis revela que él cree que la imagen de Dios “no se entiende en lo que se refiere a la esencia, sino en la autoridad” y “esto solamente el hombre tiene, la mujer ya no lo posee. Pues, él no se somete a nadie, sino que ella está sometida a él”.²⁹ Crisóstomo usa a Pablo (1 Corintios 11:7-11) para decir que las mujeres no son la imagen de Dios, sino que están sujetas a los hombres, como un tipo de clase diferente.

Agustín, en su *Literal Commentary* (comentario literal) sobre Génesis (11.42), argumenta, de manera similar, con un claro lenguaje platónico. Refiriéndose al engaño de la serpiente, Agustín declara que el “hombre ha sido dotado con una mente espiritual”, no hubiese creído en la mentira; pero la engañada fue “la mujer quien es de poca inteligencia y, quizá, todavía vive más de acuerdo con los dictados de la carne inferior que por la razón superior”. Entonces Agustín pregunta, “¿será por esa razón que el apóstol Pablo no le atribuye la imagen de Dios a la mujer?”.³⁰ Otra vez, Agustín usa su lectura de Pablo para emitir que las mujeres son de clase baja, y de ser de una clase espiritual más baja, desde la comprensión del platonismo y la cosmovisión greco-romana. En lo que respecta a las mujeres, la tradición de la Iglesia estaba construyendo una barrera que le impediría tener una lectura correcta de las Escrituras.

Incluso, cuando las cosas que se decían concerniente a la mujer eran extremadamente positivas, la misma diferencia entre clases y especies eran evidentes. Gregorio de Nissa, al describir una conversación con un amigo sobre las últimas horas de su querida hermana Macrina, para quien su

²⁹ Citado en Elizabeth Clark, *Women in the Early Church: Message of the Fathers of the Church* 13, ed. Thomas Halton (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1983), 34, 35.

³⁰ *Ibíd.*, 40.

respeto es transparente, le dio el siguiente elogio: “Ella fue una mujer objeto de nuestro discurso, si es que se le puede llamar ‘mujer’, porque no sé si es apropiado llamarla por el nombre que le dio la naturaleza, cuando ella superó esa naturaleza”.³¹

La trayectoria del AT y del NT muestra a las mujeres en papeles más positivos que lo que les permitían las culturas circundantes, lo cual fue truncado y puesto a un lado por la Iglesia primitiva, quien en cambio siguió las trayectorias del mundo greco-romano. La presión directa de la cultura contra las mujeres cristianas en el liderazgo durante el primer y segundo siglos llevó a los padres de la iglesia a desarrollar una tradición que se dobló al entorno cultural. Una vez más, esta desviación de las enseñanzas y prácticas del NT siguieron el patrón de renunciar al sábado y la aceptación de la inmortalidad del alma.

El sacerdotalismo y el sacerdocio: La adopción del sacerdocio particular del AT excluye a las mujeres

La segunda forma de presión social y cultural contra el liderazgo cristiano de las mujeres, vino de un entendimiento pagano de la Cena del Señor y la salvación. Este fue el más notable al surgir la noción de que la cena del Señor, la Eucaristía, era un sacrificio ofrecido repetidamente a Dios, en lugar de ser un recordativo del sacrificio que Cristo ofreció una sola vez en nuestro favor (Hebreos 10:12). Con el *cultus* continuo (término en latín) de un sacrificio, surgió la necesidad de un sacerdocio. El modelo particular del sacerdocio del AT fue adoptado y fue colocado por encima de la concepción del ministerio cristiano del NT. Asimismo, la naturaleza jerárquica del imperio romano también llegó a reflejarse en el gobierno de la Iglesia.

Durante la primera mitad del siglo II, la eucaristía cristiana llegó a ser percibida como un sacrificio ofrecido a Dios. Ignacio de Antioquía, en su *Epistle to the Ephesians* 5, emplea un lenguaje sacrificial metafórico para señalar a la iglesia como el lugar del sacrificio. Justino Mártir (*Dial.* 41, 117) y la *Didache* (14) hicieron la conexión de la Eucaristía cristiana con el sacrificio universal profetizado en Malaquías 1:11. La eucaristía proveyó el *cultus* inamovible para la actividad sacerdotal, tan familiar para el trasfondo pagano de los nuevos cristianos. El judaísmo y la mayoría de las religiones paganas de la cual vinieron los nuevos creyentes, creían en los sacrificios ofrecidos a Dios, por un sacerdocio específico. Esta familiaridad podría haber sido parte de la influencia que condujo a la percepción de la Eucaristía como un sacrificio.

Fue Cipriano de Cartago y sus experiencias en torno a la persecución de Decian en 249-251, aclararon a los católicos la relación entre la salvación y la iglesia. En las secuelas de la persecución, una congregación confusa que había mirado a los mártires y a los presos como confesores por dirección espiritual, aun el perdón, ahora debía lidiar con su obispo, Cipriano, quien había huido de la ciudad durante la persecución. Cuando regresó, él tuvo que restablecer el orden en la iglesia cuando su propia autoridad moral estaba siendo cuestionada. Llamó a un sínodo de obispos, de quienes era el líder como el obispo metropolitano de la provincia del Norte de África, y a través de ellos afirmó su autoridad oficial para restablecer la unidad de la Iglesia. En su tratado titulado *On the Unity of the Church* (sobre la

³¹ Gregory de Nissa, *Life of St. Macrina* 1, citado en Clark, *Women in the Early Church*, 236

unidad de la iglesia), él y los obispos del sínodo resumieron tres principios del orden en la Iglesia Católica:

1. No puedes tener a Dios como tu Padre, a menos que tengas a la Iglesia como tu Madre.

Esto ratificó su creencia, la cual estaba ganando atracción universal, que la salvación solo está disponible mediante la Iglesia. A través del bautismo y la Eucaristía es que como la Iglesia ofrece salvación a sus miembros.

2. La Iglesia es definida por, e identificada con el Obispo

Este punto enfatizó el concepto de una distinción de clases entre los laicos y el clero. También, enfatizó la única cabeza en la parte superior de la jerarquía espiritual.

3. Solo los obispos pueden perdonar pecados

Este punto colocó la autoridad espiritual de la salvación firmemente en las manos de los obispos. Esto le negó a los confesores o a los presbíteros de ofrecer la gracia de Dios bajo su propia autoridad. Este concepto está construido sobre el entendimiento de Tertuliano de la *ordinatio* (latín: ordenación), el cual coloca al obispo como el sumo sacerdote.³²

En los siglos IV y V, el desarrollo de la comprensión mistagógica de los edificios de la Iglesia, altares, la Eucaristía y los sacerdotes por Ambrosio de Milán, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo y otros, sentaron las bases para el aumento constante de la comprensión del sacerdotalismo de todas las cosas relacionadas con la salvación. Un ejemplo de ello se puede encontrar en el sermón de Gregorio On the Baptism of Christ (sobre el bautismo de Cristo):

En este altar sagrado, también, en el que estoy parado, es de piedra, ordinario en su estructura, de ningún modo diferente de los otros bloques de piedra con las que están construidas nuestras casas y adornan nuestros pavimentos; pero, al ver que fue consagrado al servicio de Dios y que recibió la bendición, es una mesa sagrada, un altar puro, ya no es más tocado por la mano de cualquier, sino solamente por los sacerdotes, y con reverencia. El pan al principio es el mismo pan común; pero, cuando la acción sacramental lo consagra, es llamado y se convierte en el cuerpo de Cristo. Así como con el aceite sacramental; lo mismo sucede con el vino: aunque antes de la bendición son de poco valor, cada uno de ellos, después de la santificación conferida por el Espíritu, tienen sus diversas funciones [*sic*]. El mismo poder de la palabra, de nuevo, también hace que el sacerdote venerable y honorable, apartado por la nueva bendición que se le concedió, desde su comunidad con la masa de gente. Si bien solo ayer era uno que era uno más en la masa de personas, era una de ellos, ahora se ha convertido de repente en un guía, un director, un maestro de justicia, un instructor de los misterios ocultos; y esto lo hace sin ser en absoluto cambiado en cuerpo o forma; pero, mientras que continua siendo en todos los aspectos el hombre

³² Para una análisis más completo, véase, John W. Reeve, "The Presbyter: Jewish Elder to Christian Priest" (Tesis de Maestría: Andrews University, 1997), 43-79.

que era antes, siendo transformado por un poder y gracia invisible, en lo que respecta a su alma invisible a una condición más elevada.³³

Esta condición más elevada, fue considerada restringida para las mujeres tanto a causa de la diferencia en la clase y género entre mujeres y hombres, basados del del sacerdocio levítico del AT, el cual era exclusivamente para los hombres. Se hubiese sido visto como un sacrilegio tan infame como la rebelión de Coré, Datán y Abiram, registrado en Números 16, el hecho de ver a una mujer como un sacerdote bajo estas influencias culturales. Sin embargo, uno podría preguntarse, si convertir el ministerio cristiano, el cual dentro de un contexto adventista se refiere frecuentemente como el ministerio del evangelio, hacia el sacerdocio, cuando esta designación nunca se menciona en la escritura, cayendo en la misma categoría de sacrilegio. El usurpar las funciones sacerdotales, tal como lo hizo Gedeón cuando estableció su efod que hizo en Ofra (Jueces 8:27), no termina bien. Mientras que los ministerios cristianos están incluidos en ministerio de todos los creyentes, el NT entiende de sacerdocio en particular que no constituye el ministerio del evangelio, sino Cristo solamente es el sumo sacerdote y la cabeza de la Iglesia.

Algunas excepciones en excluir a las mujeres en el liderazgo cristiano y resistir la fuerza de la tradición

Aunque la mayor parte de la iglesia cristiana siguió a la mayoría en ya no permitir mujeres en el liderazgo, especialmente en los cargos que requieren la ordenación, hubo algunas excepciones. Las diaconisas fueron ordenadas durante mil años antes de que la práctica fuese en su mayor parte quitada en el siglo XII. Cuando la práctica ya no era generalmente aceptada, la tendencia fue negar que esto alguna vez se practicara. La mayor dificultad en esta negación yacía en el claro registro del *Canon* 15 del Concilio de Calcedonia en 451, de que para que las mujeres que fueran ordenadas como diaconisas, debían tener la edad de 40 años. Esta situación fue distorsionada por Rufino de Bolonia en su *Summa Decretorum* 28.1.23, afirmando que todas las ordenaciones de las mujeres no se llevaban a cabo para el altar, sino para algún otro ministerio en la iglesia.³⁴ De esta manera, se dio la impresión como si nunca hubiese habido realmente “ordenación” de mujeres.

Otras excepciones a la exclusión de las mujeres del liderazgo cristiano incluyen a las esposas de los obispos, presbíteros y diáconos, quienes fueron ordenadas al mismo tiempo que sus maridos y servían con ellos. Las cuales eran ordenadas bajo el mismo término como sus maridos, a excepción que el título tenía una terminación femenina: Obispas, Presbíteras y Diaconisas.³⁵ Las abadesas, también, líderes de los monasterios femeninos o conventos también fueron ordenadas a nivel de diaconisas.

El mejor texto antiguo que tenemos existente, es del Concilio de Laodicea de alrededor del año 364, que muestra evidencia de una opinión minoritaria de cristianos intentado mantener una visión bíblica de las mujeres en el ministerio que estaban en contra de la influencia de la tradición. Hay

³³ Gregory de Nissa, *On the Baptism of Christ* (NPNF, 5:519).

³⁴ Para un análisis, ver, Gary Macy, “Defining Women out of Ordination”, en *The Hidden History of Women’s Ordination* (New York: Oxford University Press, 2008), 89-110, 214.

³⁵ *Ibíd.*, 74-77.

confusión sobre casi todo lo concerniente a este concilio y su canon. En primer lugar, hay una ambigüedad en cuando o si el concilio se reunió, o si los cánones son solo una colección de diferentes concilios. Además, el término griego usado para “ordenar” no es el término establecido (para este tiempo) para la “ordenación”, *cheirotonia* (que significa “vota” o “levantar la mano”); pero, el término más bíblico para designar un cargo es *kathistasthai*, (que significa “ser designado”). Además, el término para “anciano”, usado aquí, no es *presbyter* o *presbyterae*, sino *presbytides*; que es un término muy ambiguo que puede significar “anciana de edad” o el “mujer anciana oficial”;³⁶ aunque sería extraño que una mujer mayor de edad que “sea nombrada” para ser una mujer anciana. Lo que fuera que estuviera sucediendo, estaba causando suficiente enojo para tratar de detenerlo con cánones de alguno concilio. Es interesante notar que este mismo conjunto de cánones, los que fueron asociados con el Concilio de Laodicea, rechazan la observancia del sábado e indican qué libros son parte del canon bíblico. Así, la lista de los cánones no pierde importancia.

La Reforma Protestante continúa en gran parte la tradición cristiana en el ministerio cristiano

En la reforma protestante del s. XVI, hubo un fuerte rechazo del sistema sacramental como medio de salvación. Los reformadores negaban que recibir el sacramento de la transustanciación del pan, era el medio para recibir la salvación a través de la Iglesia, y que la excomunión de la Iglesia fuera la causa para perder la salvación. Al hacer esto, cambiaron la comprensión de la salvación, alejándose de la trayectoria construida desde Justino Mártir, mediante Cipriano y Agustín; llegando hasta Peter Lombard y al cuarto Concilio de Letrán en el s. XIII. Ellos movieron el concepto de salvación, lejos del sacramentalismo católico romano, en dirección a una comprensión bíblica. Los adventistas del séptimo día aplauden e imitan esta reforma tan necesaria. Sin embargo, no todos los reformadores se reformaron mucho hacia la Biblia, ni se alejaron del sistema sacramental de salvación como se esperaba. Tomemos como ejemplo los elementos de la cena del Señor.³⁷ Zwinglio, y después los anabaptistas, tienden a visualizar los elementos de la eucaristía no sacramentalmente. Ellos insistieron en una mera relación simbólica entre Cristo, el pan y el vino. Para Zwinglio, la presencia de Cristo en la Cena, estaba en los corazones de los creyentes; los emblemas del cuerpo y la sangre son símbolos. Eran símbolos importantes; pero eran solo símbolos. En contraste, Lutero, aunque él compartía la crítica de la transustanciación católica con Zwinglio, argumentaba que había una presencia real en los elementos de la eucaristía. Lutero inventó el término “consustanciación”, que mostraba un alto grado de retención sacramental. Calvino es descrito por Schaff, como teniendo una visión de la eucaristía que está entre el concepto de Lutero y de Zwinglio, una *via media* (termino en latín que significa “el área entre los dos lados del camino”).³⁸ Los Anglicanos, buscaban su propia *via media* entre el calvinismo y el catolicismo, y terminaron en algún lado entre Calvino y Lutero en una línea de incremento de la conceptualización sacramental:

³⁶ Para un análisis, ver, Kevin Madigan y Carolyn Osiek, *Ordained Women in the Early Church* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005), 163-202.

³⁷ Para un análisis clásico de los tres principales reformadores en la Eucaristía, ver, Philip Schaff, “The Eucharistic Theories Compared: Luther, Zwingli, Calvin”, en *History of the Christian Church*, vol. 7 (dominio público de la edición reimpressa de Amazon: Nabu Press, 2010), sección 111.

³⁸ *Ibíd.*

Zwinglio	Calvino	Luteranos	Anglicanos	Católicos
Símbolo puro	vía media o camino medio		de la consustanciación	transustanciación

Los adventistas del séptimo día nunca han sido uniformes concernientes a la conceptualización de la cena del Señor. Algunos la ven como Zwinglio y algunos como Calvino, esparcidos en algún lugar entre estos dos.

Los reformadores se alejaron de la trayectoria de la tradición católica en lo que respecta al sacramentalismo de la eucaristía. Ellos hicieron un cambio similar en la ordenación sacramental del sacerdocio católico, que a través de los obispos, orquestaron el sistema sacramental de la salvación a través de la Iglesia. No obstante, en este caso también hubo, con frecuencia, una reforma insuficiente hacia una concepción del ministerio cristiano en el NT.

Los luteranos mantienen un sacerdocio sacramental incluyendo la confesión, aunque la idea del arrepentimiento fue reformada. Las iglesias reformadas, siguiendo a Calvino, tendieron a dejar el sacerdocio, en favor de ministros o pastores; sin embargo, mantuvo una cierta comprensión sacerdotal de la ordenación, como que involucra una gracia especial dada solo a los ministros. Los anglicanos, estando también fuertemente influenciados por el calvinismo, conservaron el sacerdocio al igual que los luteranos; pero, tienen una visión menos elevada de la naturaleza sacramental, colocándolos, de nuevo, entre los luteranos y las tradiciones reformadas. Los grupos de los anabaptistas tiende a rechazar todos los *res* (termino en latín) o “el aspecto espiritual” de los sacramentos, y concibieron el ministerio del evangelio no separado de los laicos por clase, sino simplemente por función. En este sentido, ellos tienen una visión anti- sacramental sobre los elementos de la Eucaristía, similar a la de Zwinglio. En muchas iglesias protestantes, en eso tiempo, la reforma de la naturaleza sacramental y jerárquica del ministerio del evangelio no se separó lo suficiente con la tradición católica, para adoptar completamente un punto de vista bíblico. Así que, una línea se puede añadir a la tabla de arriba, para mostrar que la nomenclatura que cada una de estas principales tradiciones cristianas, ha elegido para representar su liderazgo.

Zwinglio	Calvino	Luteranos	Anglicanos	Católicos
Ministro	Ministro	Sacerdote	Sacerdote	Sacerdote

Una vez más, los adventistas del séptimo día están dentro de la línea continua entre Zwinglio y los anabaptistas y Calvino, algunos moviéndose hacia el extremo más sacerdotal. Nunca ha habido un acuerdo total sobre el sacramentalismo relativo, concerniente al entendimiento adventista en relación al ministerio del evangelio. Desde la década de 1850, han habido en el adventismo quienes han visualizado algún *res*, o un cambio espiritual en la ordenación, y también aquellos que vieron la ordenación como simplemente un símbolo, sin *res* (latín), sin que haya ninguna elevación de clase por parte del clero.

La conceptualización del ministerio del evangelio y la ordenación no fueron el enfoque primordial de la joven denominación y de los primeros adventistas; no la definieron y simplemente

mantuvieron una visión funcional del ministerio del evangelio y sin muchos detalles. Por lo tanto, la práctica adventista ha variado de un lugar a otro. En algunos países donde son fuertemente católicos u ortodoxos, los adventistas han tendido a ver más sacramentalismo, mientras que en otros lugares tienden a verlo menos. Pero, incluso los adventistas que viven en áreas protestantes, no están exentos de ello. Los evangélicos fundamentalistas han tendido a hacer de la visión de la cristiana tradicional de las mujeres, sujetas a los hombres por naturaleza, siendo el principio de su pensamiento actual. Muchos se han unido a los católicos al argumentar contra las mujeres en el clero cristiano. Así que, incluso los adventistas en entornos protestantes han sentido la presión de avanzar hacia un mayor sacramentalismo.

Conclusión

Es lamentable la desviación de los principios de la Biblia que la iglesia cristiana temprana adoptara la visión greco-romana concerniente a las mujeres. Esto combinado por el creciente sistema sacramentalista documentado en el libro *Sentences* (declaraciones) de Peter Lombard, lo cual desarrolló un falso sacerdocio de la edad media como una institución célibe, solo de hombres. La sociedad saliente de la Edad Media, asumió la naturaleza de las mujeres definidas por Aristóteles y Platón como de una clase y tipo diferente que los hombres, y como carentes de virtudes intelectuales y espirituales. De esta manera, la lectura tradicional de Pablo concerniente a las mujeres, seguido de Tertuliano, Juan Crisóstomo y Agustín, significó que la mayoría de las iglesias cristianas a principios de la Reforma Protestante, creyeran que la Biblia enseñaba lo que Platón y Aristóteles enseñaban sobre las mujeres.

Esto causó que las iglesias cristianas que salieron de la Reforma Protestante a no darle seria consideración a las mujeres en el liderazgo. El movimiento adventista, se levantó de la experiencia Millerita, causó que hubiese un alto valor a regresar a los principios de la Biblia en lugar de aceptar las creencias de la tradición cristiana. Estos primeros adventistas rechazaron los puntos de vista tradicional sobre el infierno y el entendimiento del alma favor de un entendimiento cuidadoso de las enseñanzas bíblicas sobre la unidad del ser humano. De igual manera el sábado, que también fue reclamado de las paginas de las Escrituras al perderse en la tradición cristiana. Ellos reclamaron lo correcto de la predicación de las mujeres, enseñanza, y tener posiciones de liderazgo en la iglesia contra los tradicionalistas que insisten en que los escritos de Pablo le prohibieron estas actividades a la mujeres.

Una incómoda pregunta, que actualmente ha dominado la atención de los adventistas del séptimo día: ¿Puede haber lugar para la coexistencia entre aquellos que no comparten exactamente las mismas conclusiones en relación a las mujeres en el ministerio? ¿Es posible la unidad sin uniformidad en este tema? Tanto la historia como la teología práctica de los adventistas sugieren que la respuesta es "sí". Partiendo de la historia: los adventistas han crecido los últimos cuarenta años como una congregación mundial de gran diversidad. La denominación se ha desarrollado bien en términos de crecimiento eclesíástico, incluyendo el evangelismo y misiones, pues la iglesia se aproxima a los 20 millones de miembros. Los adventistas han crecido fuertemente en el área de la educación, tanto en el discipulado como en la educación para servir durante toda la vida en docenas de institutos y universidades. Las instituciones y administraciones adventistas son efectivas y muy respetadas. Considerando que existen luchas y desafíos, la Iglesia es más grande y fuerte hoy que hace cuatro décadas, todo esto mientras tiene una gran diversidad de pensamiento y acción de las mujeres como Ancianas locales. Esta fuerza histórica, a pesar de los fuertes desacuerdos con las mujeres como Ancianas, en gran parte se debe a la teología práctica adventista. Los adventistas del séptimo día tienen

más bien un entendimiento funcional que ontológico del ministerio cristiano. No depende ontológicamente de ministros elevados para mediar el perdón. Los ministros lideran, educan e inspiran; pero no tienen la autoridad sobre la salvación. Como tal, pueden haber diferentes matices de prácticas en el ministerio sin poner en peligro la relación de cada miembro con Dios. Han habido iglesias con mujeres Ancianas y otras iglesias sin ellas, lado a lado por décadas sin efectos adversos. Más de 40 años de estas prácticas muestran que este tema no debe de dividir la iglesia. La misma tolerancia puede aplicarse con la ordenación de mujeres pastoras, donde quiera que ejerzan funciones como ministros dentro de la sociedad local. Sí, los adventistas pueden tener unidad, incluso, si no hay uniformidad en este tema.

REGRESO A LA CREACIÓN: UNA HERMENÉUTICA ADVENTISTA

Jiří Moskala ThD PhD

Decano del Seminario Teológico Adventista Andrews Universidad. Profesor de Antiguo Testamento

Presentado en la reunión de la Teología de la Ordenación de AG Baltimore, July 2013

IMPORTANCIA Y NECESIDAD DE UNA HERMENÉUTICA

1. No hay ninguna declaración en la Biblia que diga: “¡Ordenen a las mujeres al ministerio!” Por otra parte, tampoco hay una orden que diga: “¡No ordenen a las mujeres al ministerio!” Sin embargo, queremos tener una respuesta bíblica a nuestra pregunta fundamental de si se debe ordenar a las mujeres al ministerio. De modo que necesitamos reflexionar al respecto, evaluar e interpretar la información bíblica a fin de arribar a una conclusión correcta sobre este asunto.

2. Dos grupos de eruditos que aman al Señor y toman las Sagradas Escrituras seriamente como la Palabra de Dios llegan a conclusiones opuestas a partir de la misma Biblia acerca del mismo tema. ¿Cómo puede ser que llegan a resultados diferentes? Permítame subrayar que esta no es primariamente una discusión teológica entre liberales y conservadores, entre aquellos cuyos argumentos principales para la ordenación de las mujeres se basan en la cultura o la justicia social (aunque estos argumentos necesitan también tomarse seriamente) y eruditos o teólogos que mantienen fe en Dios, pero es un debate entre aquellos que sostienen firmemente la autoridad de la Santa Biblia.

3. Nuestra distancia en el tiempo y en el espacio desde el mundo bíblico exige la interpretación de las Sagradas Escrituras. En la actualidad usamos un lenguaje diferente, tenemos una cultura diferente, un modo de pensar, hábitos, costumbres y una cosmovisión diferentes, y también lidiamos con asuntos y audiencias diferentes.

4. No es suficiente leer o citar el texto bíblico; es necesario explicarlo. Aun cuando los discípulos de Jesús sabían muchos pasajes bíblicos de memoria, sin embargo no entendían que las Escrituras hebreas testificaban acerca del Mesías Jesús. “Ustedes estudian con diligencia las Escrituras porque piensan que en ellas hallan la vida eterna. ¡Y son ellas las que dan testimonio en mi favor! Sin embargo, ustedes no quieren venir a mí para tener esta vida” (Juan 5:39, 40, NVI). En el domingo de la Resurrección, dos discípulos en camino a Emaús necesitaban comprender las Escrituras respecto al rol y la misión del Mesías, de modo que Jesús les explicó la enseñanza del Antiguo Testamento: “Y comenzando por Moisés y recorriendo todos los profetas, les interpretó [*diarmeneuō*] todo lo que las Escrituras decían sobre él” (Luc. 24:27, La Biblia Latinoamérica). La comprensión correcta de la Biblia nos capacita para comprender a Jesús, y la comprensión de Jesús nos da mejor entendimiento de las Escrituras. La palabra “interpretó” (*diarmeneuō*) señala a una hermenéutica. El apóstol Pablo pregunta cómo puede creer la gente, y es solo si alguien viene y les proclama la palabra de Dios: “¿Cómo, pues, invocarán a aquel en el cual no han creído? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique?” (Rom. 10:14, RVR 1960). Además, el eunuco etíope contestó la pregunta del evangelista Felipe: “¿Acaso entiende usted lo que está leyendo?”, diciendo: “¿Y cómo voy a entenderlo —contestó— si nadie me lo explica?” Así que invitó a Felipe a subir y sentarse con él” (Hech. 8:30, 31, NVI). El verbo “explicar” es una traducción de la palabra griega *hodegeō* que significa “conducir”, “guiar”, “explicar”, “enseñar” o “instruir”.

Este breve vistazo demuestra que hay una necesidad urgente de una hermenéutica apropiada, cómo interpretar los textos bíblicos respecto a la ordenación de la mujer. Y es también evidente que el asunto de la ordenación de la mujer es primero de todo toda nuestra teología. Por lo tanto, establecer principios de interpretación de la Biblia es crucial a fin de arribar a un significado certero de las Escrituras acerca de la relación de los géneros en Cristo.

Este documento resume e ilustra los principios hermenéuticos desde una perspectiva adventista sin ir a pequeños detalles y proveer sustanciación para cada punto, porque otros colegas están presentando estudios específicos sobre estos asuntos que se han suscitado. El blanco de este estudio es establecer un patrón de pensamiento bíblico-teológico, una manera de pensar sobre cómo abordar e interpretar material bíblico con respecto a la ordenación de la mujer.

¿QUÉ ES LA HERMENÉUTICA BÍBLICA?

La hermenéutica bíblica es la ciencia de interpretar las Santas Escrituras a fin de determinar su significado.¹ Esta ciencia sigue principios de interpretación como también una metodología clara. La hermenéutica trata no solo con la comprensión de la Biblia, sino también con el proceso de pensamiento acerca de la interpretación bíblica y su evaluación. Uno no puede manipular el texto bíblico para que diga lo que quiere el intérprete. Necesitamos seguir principios correctos. La exégesis aplica entonces estos principios a textos particulares, y la exposición en la predicación o la enseñanza es la comunicación real del mensaje de Dios.² Uno no puede analizar minuciosamente la hermenéutica y la exégesis. El objetivo del proceso hermenéutico-exegético es descubrir qué significó el mensaje para la audiencia original, y qué significa para nosotros hoy. ¿Qué es lo que quiere decir el autor mediante lo que escribe?

La hermenéutica bíblica es también un arte, porque juntar textos diferentes y comprender su teología y significado requiere discernimiento especial de toda la enseñanza bíblica. Debe hacerse bajo la dirección del Espíritu Santo. Es por esto que es importante que esta tarea la haga un dedicado creyente en Dios. Como miembros de la Iglesia Adventista, aceptamos el método de interpretación de la Biblia histórico-gramatical-teológico como una herramienta apropiada para la comprensión de la Biblia.³ Al mismo tiempo, rechazamos firmemente el método histórico-crítico de la interpretación del material bíblico.⁴ Este método histórico-crítico solo puede descubrir la dimensión horizontal del texto bíblico y usa

¹ See Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments* (reprint, Grand Rapids: Zondervan, 1974), 17: “Hermeneutics is the science of interpretation.”

² Hermeneutics is like a cookbook, exegesis like a baking process, and exposition (preaching or teaching) like a serving of the freshly baked bread or a cake.

³ As summarized in the “Methods of Bible Study” document voted by the General Conference Committee Annual Council, “Bible Study: Presuppositions, Principles, and Methods,” Rio de Janeiro, October 12, 1986, published in the *Adventist Review*, January 22, 1987 (available online at <https://adventistbiblicalresearch.org/materials/bible-interpretation-hermeneutics/methods-bible-study>), attached as an appendix to this paper. This method has various names: the historical-grammatical method or historical-grammatical-literary-theological method. For basic treatments of biblical hermeneutics from an Adventist perspective, see also George W. Reid, ed., *Understanding Scripture: An Adventist Approach* (Biblical Research Institute Studies, vol. 1; Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 2005); Richard M. Davidson, “Biblical Interpretation,” in the *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, Commentary Series, vol. 12 (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 58–104; idem, “Interpreting Scripture: An Hermeneutical Decalogue,” *Journal of the Adventist Theological Society* 4/2 (1993): 95–114; and Gordon M. Hyde, ed., *A Symposium on Biblical Hermeneutics* (Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1974).

For a comprehensive study of Biblical hermeneutics from a general Christian perspective, see Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, revised and expanded ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006); Bernard Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 3d rev. ed. (Grand Rapids, MI: Baker, 1970); idem, *Hermeneutics* (Grand Rapids, MI: Baker, 1987); and Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1994).

⁴ For the presuppositions, procedures, and methodology of the historical-critical method, see David R. Law, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012); Eryl W. Davies, *Biblical Criticism: A Guide for the Perplexed* (New York: Bloomsbury Academic, 2013). For the evaluation

una metodología distorsionada al imponer algunos patrones preconcebidos sobre el texto, como ser una historia reconstruida (p. ej., no hubo un diluvio universal o un Éxodo desde Egipto; el libro de Daniel fue escrito en el tiempo de la guerra de los Macabeos alrededor de 165 a.C.), y el enfoque de composiciones literarias del Pentateuco (como el JEDS [Jahvista, Elohista, Deuteronomista y escritor Sacerdotal]; Deutero/Isaías; el libro de Deuteronomio que fue el resultado de la reforma de Josías en el siglo VII a.C.; etc.).

No es suficiente usar las herramientas correctas y seguir la metodología apropiada para interpretar las Santas Escrituras; el exégeta necesita también tener la actitud debida hacia la Palabra revelada:

1. Aceptar la Biblia como la Palabra de Dios. Es de elevado significado subrayar que el Autor máximo, definitivo de las Escrituras es Dios, que los escritores bíblicos fueron guiados por el Espíritu Santo, y que la Santa Biblia es la revelación inspirada de Dios (2 Tim. 3:15-17; 1 Ped. 1:20, 21). Como adventistas del séptimo día creemos que la Biblia es la Palabra de Dios, y aceptamos el modelo de inspiración llamado de “encarnación” o “pensamiento”.⁵

2. Estudiar la Palabra de Dios con un espíritu humilde, dispuesto a aprender. El Señor declara: “Yo estimo a los pobres y contritos de espíritu, a los que tiemblan ante mi palabra” (Isa. 66:2, NVI). ¡Es por esto que la primera tarea al hacer exégesis es una oración! Orar por el Espíritu Santo y sabiduría de lo alto es existencialmente crucial para que el intérprete esté en armonía y a tono con el Autor de la Biblia a fin de entenderla. Sin la dirección del Espíritu Santo, el proceso de interpretación está limitado y en peligro. La lectura de la Biblia es primero de todo una disciplina espiritual, y necesitamos leerla con los ojos abiertos.

3. Estar dispuesto a obedecer y seguir la Palabra revelada. La práctica del significado descubierto del mensaje bíblico es el elemento clave en la interpretación de la Biblia. Esto significa que el intérprete debe estar abierto a diferentes opciones interpretativas y no puede acercarse al texto con ideas preconcebidas. Por esto, la actitud correcta hacia el texto incluye una buena disposición a seguir las instrucciones de Dios, y no tratar de antemano rechazar un punto de vista específico aun si fuera contrario a un patrón de pensamiento establecido o un comportamiento *status quo*. Jesús declara acertadamente: “El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios, o si yo hablo por mi propia cuenta” (Juan 7:17).

4. Reconocer nuestras limitaciones humanas. La Biblia contiene una verdad proposicional, pero nuestra comprensión de ella es parcial, tentativa, nunca final (1 Cor. 13:9-13). La palabra final

of this method in comparison to the historical-historical-theological method, see Richard M. Davidson, “The Authority of Scripture: A Personal Pilgrimage,” *Journal of the Adventist Theological Society* 1, no. 1 (1990): 39–56.

⁵ See the article by Peter van Bemmelen on “Revelation and Inspiration,” in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Commentary Reference Series 12; Hagerstown, Md.: Review and Herald Publishing Association and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000), 22-57.

siempre pertenece a Dios. Todas nuestras declaraciones de fe están bajo su juicio y autoridad. Es por a medida que el tiempo avanza, los creyentes pueden discernir y comprender mejor el significado de la revelación de Dios:

1. Jesús declaró a sus discípulos: “Por tanto, cuando veáis en el lugar santo la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel (el que lee, entienda), entonces los que estén en Judea, huyan a los montes” (Mat. 24:15, 16). Cuando los seguidores de Jesús vieran “la abominación asoladora” (cumplimiento de la profecía de Dan. 9:27), debían huir de Jerusalén.

2. Jesús proclamó que sus seguidores podían comprender y recordar su Palabra mejor después que ciertas cosas se cumplieran: “Y ahora os lo he dicho antes de que suceda, para que cuando suceda, creáis” (Juan 14:29; ver también 13:19, 16:4).

3. El descubrimiento radical de la iglesia del Nuevo Testamento acerca de la inclusión de los Gentiles solo llegó a ser gradualmente claro para la Iglesia Cristiana (Hech. 10, 11, 15; Gál. 2:11-16).

PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS PARA LA INTERPRETACIÓN DE LAS SANTAS ESCRITURAS

La Biblia es normativa y tiene la autoridad máxima en doctrina y práctica. Como adventistas, creemos en el autotestimonio de las Escrituras, y aceptamos los principios generales de *sola scriptura* (la Escritura sola determina asuntos de fe y ética) y *tota scriptura* (el uso de las Escrituras en su totalidad/enteramente). Se necesita estudiar seriamente el canon bíblico entero. Nos adherimos al principio de *scriptura sui ipsius interpres* (la Escritura se interpreta a sí misma); sin embargo, esto no significa que el estudiante de la Biblia no examinará el trasfondo histórico, el contexto del versículo (s) estudiado y la intención del pasaje bíblico. Al contrario, este principio requiere el estudio del contexto histórico y literario a fin de saber a qué asuntos responde el texto particular y de ese modo evitar aplicarlo mal.

¡Necesitamos permitir que el texto bíblico hable! Exégesis no es ni un lujo ni un mal necesario. No es un mero juego de palabras y oraciones, sino que es un trabajo diligente con el texto bíblico a fin de descubrir su significado. Este proceso incluye la teología bíblica como una parte inseparable. Preguntas de relevancia y aplicaciones prácticas no pueden estar separadas del proceso exegético. Puede también resultar útil para todo el proceso hermenéutico conocer la historia de la interpretación del texto (s) bíblico que se estudia hasta el tiempo presente a fin de estar informado mediante ello, comprender el debate actual, y evitar los obstáculos de la interpretación al no repetir los mismos errores (p. ej., las discusiones Trinitarias y Cristológicas; comprensión de la estructura, rol, misión y autoridad de la iglesia; debates

sobre la revelación y la inspiración; la doctrina de la naturaleza de la humanidad; interpretación de la ordenación y el rol de la mujer en el Antiguo Testamento y la Iglesia Cristiana; etc.).

El método histórico-gramatical-teológico de interpretar la Biblia usa los siguientes principios hermenéuticos básicos:

Trasfondo histórico—Las seis palabras claves

Para comprender el significado del mensaje bíblico, se necesita descubrir el trasfondo histórico básico. He aquí seis palabras claves que pueden ayudar respecto a este asunto.

1. Quién

A. ¿Quién lo escribió o lo dijo? Decidir sobre la autoría del libro puede afectar radicalmente la comprensión del libro (p. ej., Job, Isaías, Daniel). Conocer la autoría de algunos libros bíblicos es muy crucial para su interpretación. Por ejemplo, aceptamos que Génesis fue escrito por Moisés a pesar del reclamo de los eruditos histórico-críticos de que ese no es el caso; aceptamos la autoría de Pablo de 1 y 2 Timoteo aun cuando pertenecen a las epístolas pastorales, las que algunos eruditos críticos consideran que fueron escritas después del tiempo de Pablo.

B. ¿Quiénes son los principales protagonistas, figuras o actores en el texto que se estudia? ¿Qué puede conocerse acerca de ellos (por ejemplo, ver Junias, el apóstol en Romanos 16:7)?⁶

2. Cuándo

¿Cuándo fue escrito el libro, cuándo ocurrió el evento, y/o en qué ocasión fue dado el discurso/mensaje mencionado? Para la mayoría de los libros bíblicos, es muy importante saber cuándo ocurrieron los eventos. Por ejemplo, ver el trasfondo del libro de Deuteronomio (¿fue Moisés el que dio los discursos en 1410 a.C., o fueron recién fabricados alrededor de 622 a.C.?), o los eventos en el comienzo del libro de Daniel (¿un sitio real de Jerusalén en 605 a.C. o solo una historia inventada del tiempo de los Macabeos?).

3. Dónde

¿Dónde se escribió o se dijo? El lugar histórico y qué ocurrió allí pueden jugar un papel clave en la comprensión del mensaje bíblico (p. ej., el libro de Josué) o aun la profecía (p. ej., la caída de Babilonia y el secamiento del río Éufrates en Apoc. 16). El estudio del trasfondo histórico incluye el conocimiento del idioma, la cultura, los hábitos, la cosmovisión, etc. (p. ej., la creación extrabíblica y las narrativas del diluvio). El valor de los documentos históricos y la arqueología para una comprensión del mundo bíblico es indispensable, porque ayuda a entender mejor el mundo antiguo y su cosmovisión en el cual ocurrió la historia bíblica y la polémica (p. ej., entender el culto de Artemisa o Diana y otros movimientos culturales

⁶ See Nancy Vyhmeister, "Junia the Apostle," *Ministry* (July 2013): 6–9.

que estaban presentes en Efeso en el tiempo de Pablo, le ayuda a uno a entender mejor Hech. 19:23-41 y 1 Tim. 2).

4. A quién

El descubrir la audiencia original determina su comprensión y aplicación (p. ej., la audiencia de los tres discursos de Moisés de acuerdo con el libro de Deuteronomio; o la audiencia de Ezequiel o Daniel). Con respecto a 1 Timoteo 2, ¿cuál era la composición de la comunidad creyente en Efeso en los días de Pablo, y en particular, quiénes fueron los falsos maestros en Efeso respecto a quienes la epístola da consejo?

5. Por qué

¿Por qué fue escrito o dicho? El propósito o intención del autor revela el propósito principal del mensaje. Discernir el propósito que se persigue en el libro bíblico es de suma importancia (p. ej., la intención de los primeros dos relatos de la Creación apunta al sábado y al matrimonio como su punto central, esto es, la relación vertical y horizontal y las dimensiones de nuestra vida; el propósito del relato de la Caída es demostrar la gracia de Dios en medio de sus juicios; etc.). Nuevamente, respecto a Timoteo 1, ¿cuál era el problema particular, o los problemas a los que Pablo se dirigía en la epístola?

6. Qué

¿Qué fue escrito o dicho? Resumir el mensaje en una frase o un párrafo corto ayuda a descubrir el contenido, el mensaje básico, la enseñanza esencial, y las ideas principales.

Estudio Gramatical o Literario

1. Estudio literario

A. *Estudio de las palabras*. Es necesario un estudio cuidadoso de las palabras porque su significado puede cambiar con el tiempo. El significado de las frases bíblicas se determina siempre por el contexto en el cual se las usa.

Por ejemplo, considere los significados diferentes de las palabras “cabeza” o “autoridad”. El contexto inmediato debiera decidir el significado particular de estos términos. Así por ejemplo, en 1 Corintios 11:3, la expresión “cabeza” (*kephalē*) ¿significa “autoridad” o quiere decir “fuente”⁷ o alguna otra cosa? ¿Tiene el mismo significado en vers. 4-7, 10? ¿Cuál es el significado de *exousia* (“autoridad”) en el v. 10? ¿Tiene aquí el mismo significado como en otras partes en el NT? Todas estas son preguntas buenas y legítimas.

⁷ For further study, see Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 113-139.

En 1 Timoteo 2:12, la palabra *authentein* ¿significa “tener autoridad” o quiere decir “dominar sobre” o alguna otra connotación negativa? ¿Y qué en cuanto al significado de *hēsychia* en el mismo versículo: significa que una mujer debe estar totalmente “en silencio, callada” (KJV, NKJV, NIV), o se refiere a su comportamiento general que debiera estar “en paz” (CJB), actuando “quietamente” (NLT), como significa la raíz de esta misma palabra justamente unos pocos versículos antes con respecto a todos los cristianos (v. 2)?

Para dar ejemplos del AT, en las narrativas del Génesis sobre la creación, la palabra “hombre” (*’adam*) en Gén. 1:26-28 y en otras partes ¿tiene el significado de género masculino (y así sugiere primacía masculina) o es una palabra que abarca ambos géneros que significa “humano”, sin implicación de masculinidad? ¿La palabra “ayuda” (heb. *’ezer*) en Gén. 2:18, 20 sugiere un status subordinado para Eva, o este término es más neutral al no tener referencia a un status relativo puesto que aun a Dios se lo refiere como “*’ezer*” (Éxo. 18:4; Deut. 33:7, 26, 29; 1 Crón. 12:19; Sal. 20:3; 33:20; 70:6; 89:20; 115:7-11; 121:2; 124:8; 146:5; Ose. 13:9)? ¡El título *’ezer* para Eva en Génesis 2 es realmente un gran cumplido!

B. Gramática y sintaxis. Martín Lutero ya dijo que teología es gramática porque de ella depende la comprensión del texto. La gramática, por ejemplo, ayuda a determinar qué tiempo está involucrado en el texto: pasado, presente o futuro (p. ej., la eternidad de la Palabra/Verbo que llegó a ser carne en un momento preciso del tiempo de acuerdo al uso de los tiempos pasados en griego [como el imperfecto y el aoristo] en Juan 1:1-3, 14). El estudio de la sin-taxis es muy importante para discernir la relación de las palabras y las oraciones entre sí. Por ejemplo, el “nombramiento” de animales (Gén. 2:20) y de Eva (3:20) en contraste con el acto de “llamar” una “mujer” (2:23, NVI) a la mujer que acaba de ser formada, es decir, reconocer la cercanía y unidad entre Adán y su esposa (recibida como un don de Dios).

Otro ejemplo: La lista de Pablo de las cualidades para los ancianos en el género masculino, “**marido de una sola mujer**” (1 Tim. 3:1-7; Tito 1:5-9). Esto puede explicarse sobre la base de la comprensión de los idiomas bíblicos, cómo expresan ellos sus pensamientos. Un rasgo importante de los idiomas bíblicos es el simple reconocimiento de que cuando ambos géneros están incluidos en un texto bíblico, se los describe en el género masculino. Febe también está descrita como *diakonos* (pero también *adelphē* [hermana {fem.}] en Rom. 16:1). El género masculino se usa a lo largo del Decálogo, pero igualmente no excluye a las mujeres de la obediencia (ni siquiera se menciona a la esposa, pero está incluida en “OS”). Jesús proclamó: “Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón” (Mat. 5:28). Sin embargo, esto no significa que las mujeres pueden mirar codiciosamente a los hombres.

C. Estadísticas. Las estadísticas bíblicas ayudarán para determinar la importancia de las palabras o frases, y para descubrir palabras claves, infrecuentes o únicas (*hapax legomena*). Así, por ejemplo, el significado de la palabra hebrea *teshuqah* en Génesis 3:16. Siendo que aparece solo tres veces en la Biblia hebrea, es importante notar la otra única vez donde aparece en el contexto de una relación hombre-mujer, esto es, Cantares 7:10, donde tiene claramente una con-notación positiva de “deseo [romántico, sexual]”.

En 1 Timoteo 2:12, es importante darse cuenta que la palabra *authentein* (gobernar, tener autoridad) en 1 Tim. 2:12 es un *hapax legomenon*. Por lo tanto es crucial comprender el significado de esta palabra a la luz del significado actual del griego en el tiempo de Pablo, y no dar al texto un significado que se le daría solo varios siglos más tarde.

D. Características literarias diferentes. El estudio literario ayuda a descubrir rasgos literarios especiales como juego de palabras, anomalías gramaticales, ironías, tropos, paralelismo hebreo, construcciones inclusivas (o de envolturas), metáforas, etc. Por ejemplo, el inclusio en Génesis 2 hace claro que el hombre y la mujer están presentados como iguales en este capítulo, y el fluir del pasaje de lo incompleto a lo completo es justamente lo opuesto de aquellos que pretenden que este capítulo recalca la prioridad del hombre en la creación. Nuevamente, el paralelismo hebreo de Génesis 3:16 ayuda a explicar el significado de los juicios divinos dados a la mujer.

2. Estudio contextual

Es de suma importancia estudiar la palabra, frase u oración bíblica particular en su contexto inmediato y más amplio, porque el contexto decide su significado.

Por ejemplo, la esposa de Adán es creada como “ayuda idónea para él [Adán]”. La frase hebrea *‘ezer kedegdo* traducida literalmente es “ayuda como opuesta a él” o “ayuda como correspondiente a él”, significando que son compañeros iguales en la vida, aun cuando son diferentes sexualmente (el texto de la Creación bíblica subraya la sexualidad de ambos). Así, aunque tienen funciones físicas diferentes, no hay un status subordinado o jerárquicamente superior en su relación. Su diferencia es buena, y solo porque son diferentes pueden prestarse una contribución mutuamente.

Otro ejemplo es que no hay una conexión causativa entre el vers. 12 y el 13 en 1 Timoteo 2: “Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque [gr. *gar*] Adán fue formado primero, después Eva” (1 Tim. 2:12). La conjunción griega *gar* en el comienzo del vers. 13 es explicativa (como lo es en el vers. 5) y necesita ser traducida como “por”, y no “por lo tanto” o “porque” causativo. El razonamiento de Pablo aparentemente no tiene sentido: ¿Por qué una mujer o esposa debiera guardar silencio/estar callada en una iglesia de Efeso,

porque Adán fue creado primero y Eva en segundo lugar? ¿En realidad, estar en silencio o callada no tiene nada que ver con la secuencia de la creación de la primera pareja! Este enigma tiene sentido solo si Pablo está respondiendo a una demanda específica de sus oponentes, a saber, que una mujer —la diosa Artemisa— fue creada primero, y de ella todo el mundo. Es difícil entender a Pablo porque es muy polémico; **reacciona ante una herejía protognóstica especial que elevaba a la mujer a una supremacía cósmica basada en el culto de Artemisa (Diana).**

La supremacía de esta mujer pretendía que la mujer fue creada primero, y todos (incluso los hombres) debieran someterse a esta diosa Madre. Debido a la adoración a esta madre-diosa, las mujeres (especialmente las esposas) estaban probablemente dominando a los hombres (incluyendo a sus esposos) en reuniones públicas. El mito de Cibele y Atis, del cual surgió la Artemisa de Efeso, enfatizaba la creación de la diosa primero y luego la de su consorte masculino.⁸ Pablo simplemente argumenta que en referencia al relato de la Creación que Adán fue creado primero (Pablo no explica el relato de la Creación). Sobre esta base, él insta a que esas maestras mujeres ruidosas deben guardar silencio, porque su enseñanza es perturbadora y lo que dicen no concuerda con el relato bíblico de la creación.

De modo que Pablo declara categóricamente que no les permite enseñar.

3. Género literario

¿El texto bajo escrutinio es historia, profecía, parábola, canto, genealogía, controversia, ley, oración, etc.? Este es un punto extremadamente importante porque de esta identificación depende todo el enfoque y la interpretación del texto. Un conjunto diferente de reglas se aplica a la interpretación de las parábolas, y nuevamente, otras diferentes se aplican a las profecías. El tipo de literatura determina la aplicación de diversas reglas interpretativas. Por ejemplo, si 1 Timoteo es una carta polémica entonces uno necesita conocer los argumentos a los cuales Pablo responde, y entonces interpretar el texto en conformidad con ello. En esta epístola polémica Pablo reacciona ante problemas serios y escribe contra el gnosticismo incipiente, el rechazo del orden de la Creación por parte de falsos maestros y su defensa de mediadores múltiples, el ascetismo y el culto de mujeres de la supremacía de Artemisa (ver 1 Tim. 1:3-7; 2:3-6; 2:11-15; 4:1-5).

⁸ For the historical background of the cult of Artemis (Diana), proto-gnosticism, and other cultural movements in Ephesus in the time of Paul, see especially Sharon Hodgkin Gritz, *Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus: A Study of 1 Timothy 2:9-15 in Light of the Religious and Cultural Milieu of the First Century* (New York: University of America, 1991). For further information on this and other issues related to 1 Timothy 2, see Carl Cosaert, “Paul, Women, and the Ephesian Church: An Examination of 1 Timothy 2:8-15” (paper presented at the Theology of Ordination Study Committee, July 22-24, 2013).

4. La estructura literaria

La estructura literaria del libro y del pasaje seleccionado es muy crucial para la comprensión del mensaje de la Biblia. Esto determinará las unidades literarias y las delimitará a fin de saber qué versos van juntos. Esto también muestra el flujo principal de pensamientos y ayuda a entender los puntos principales y el propósito del texto bíblico (p. ej., ver el primero y el segundo relato de la Creación del Génesis; la historia del Diluvio; los libros de Ezequiel, Daniel y Apocalipsis). Por ejemplo, la estructura quiástica de Génesis 3 ayuda a explicar el orden en el cual Dios se dirige a los que están bajo juicio en este capítulo. Nuevamente, la macroestructura simétrica de Cantar de los Cantares recalca la relación igualitaria entre Salomón y la Sunamita.

Estudio Teológico

1. Entender el Panorama General de la Revelación Bíblica

La cuestión más importante en nuestra vida es cómo pensamos acerca de Dios porque todo en nuestra vida depende de ello. Una debida comprensión del carácter de Dios, de la Gran Controversia y del Plan de Salvación, son los puntos claves de ingreso a la interpretación de la Biblia.⁹ El propósito de la interpretación de las Santas Escrituras es conocer a Dios y sus planes, y entender cómo debiéramos vivir. Nuestra discusión acerca de la ordenación de la mujer está relacionada con el panorama teológico general de cómo vemos a Dios; en primer lugar tiene que ver con el asunto básico de cuál es nuestra actitud de hombres, hacia las mujeres y hacia nuestras hermanas en la iglesia. ¿Cómo pensamos, percibimos y hablamos acerca de ellas? ¿Cómo nos relacionamos y comportamos hacia ellas? ¿Qué clase de bromas decimos acerca de ellas? Nuestros estudios con respecto al ministerio de las mujeres no son un mero ejercicio teológico; está en juego cómo tratamos a las mujeres en general.

En este contexto, necesitamos formular preguntas pertinentes adicionales: ¿Cuál es el parecer de Dios acerca de las mujeres y cómo las valora? ¿Cómo debiera cultivarse la relación entre hombres y mujeres entre los creyentes en Cristo? Este conjunto de asuntos conduce a otras dos preguntas teológicas específicas estrechamente relacionadas con nuestra discusión: ¿Qué clase de imagen de Dios será presentada en mi/nuestra interpretación en favor de la ordenación de las mujeres? ¿Qué clase de cuadro de Dios será pintado por mi/nuestra negación de la ordenación de las mujeres?

⁹ See, e.g., Richard M. Davidson, “Back to the Beginning: Genesis 1–3 and the Theological Center of Scripture,” In *Christ, Salvation, and the Eschaton*, ed. Daniel Heinz, Jiří Moskala, and Peter M. van Bemmelen (Berrien Springs, MI: Old Testament Publications, 2009), 5-29.

2. De los Textos Claros a los No Claros, de lo Conocido a lo Desconocido, de los Versículos Sencillos a los Problemáticos

Por ejemplo, los textos acerca de Jesús como el comienzo (*archē*) de la creación de Dios, el ser engendrado (*monogenēs*) Hijo de Dios, o el primogénito (*prototokos*), etc. Algunos han tomado estos pasajes para decir que Jesús no es plenamente Dios, o que Él ha estado eternamente subordinado al Padre. Otros van más lejos con el argumento, basado en este tipo de pasajes, diciendo que si Jesús estaba subordinado al Padre, entonces esto provee un modelo de subordinación femenina a los hombres en el hogar y en la iglesia. Tal argumentación no comienza con los textos claros sobre las relaciones en la Trinidad, e interpreta lo que no es claro a la luz de lo que es claro.

Otro ejemplo es la necesidad de comenzar con Moisés (Gén. 1-3) e ir a Pablo (1 Tim. 2) y no tratar de oscurecer las declaraciones claras de Génesis al comenzar con Pablo y forzar este significado sobre el texto del Génesis a fin de explicar los versículos difíciles del Apóstol Pablo. La declaración de Pablo, “Adán no fue el engañado, sino que la mujer; y al ser engañada, *cayó en pecado*”, es muy incompleta, porque Adán pecó también y *se convirtió en un pecador*, no solo Eva. Sin embargo, Pablo no dice ni una palabra aquí acerca de la caída de Adán y su pecaminosidad. Este versículo tiene sentido solo si Pablo (mientras se refiere a la historia de la Creación del Génesis) reacciona ante los reclamos heréticos específicos de sus oponentes que tratan de hacer dominante el culto de la Mujer (Artemisa) y la primacía de las mujeres. Pablo explica y prueba en Romanos que somos todos pecadores y apunta solo a Adán. ¿Se contradice Pablo? De ninguna manera, porque cada texto necesita ser explicado en su propio contexto. Romanos es una epístola doctrinal que enseña sobre la verdadera fe y cómo ser salvos en Cristo Jesús, pero 1 Timoteo es una carta polémica.

3. ¿Significado Literal o Espiritual/Figurado?

¿Cómo debiéramos leer el texto bíblico? ¿Tiene la Biblia un *sensus literalis*, esto es, un significado literal, o *sensus spiritualis*, esto es, significado espiritual? ¿Es posible hablar también de *sensus plenior*, esto es, un significado más profundo? Nuestro principio guiador es que leemos el texto bíblico de manera literal a menos que el contexto demande que lo hagamos de otra manera, porque encontramos parábolas, símbolos, cantos, profecía, metáforas, etc. Por ejemplo, Génesis 2:4 caracteriza el relato de la Creación como una “genealogía”, esto es, como un relato histórico, factual, como lo son otras nueve genealogías en el libro del Génesis, incluyendo la genealogía de Adán, Noé, Taré, y Jacob (5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 37:2). Si las genealogías de estos patriarcas son históricas y realmente ocurrieron en una forma literal, de igual manera debe también ser histórica “la genealogía de los cielos y la tierra”.

Hay diferencia entre el significado literal y el literalista del texto. “Literal” significa que uno lee el texto bíblico en su contexto con su mensaje intencional mientras que la lectura “literalista” significa que el texto bíblico se toma en una manera muy estrecha, dogmática, sin tener en cuenta sus consideraciones contextuales y teológicas más amplias. Por ejemplo, algunos han leído 1 Corintios 14:34 de manera literalística (“Vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar”), y para ellos quiere decir que las mujeres no han de hablar en absoluto en servicios de adoración públicos. Pero información que encontramos en esta misma epístola de 1 Corintios indica que las mujeres ciertamente hablaban en servicios de adoración (11:5), ¡con la bendición de Pablo! Ciertamente este pasaje no debe tomarse como una prohibición literal sobre todas las mujeres que hablan en la iglesia.¹⁰

Como adventistas del séptimo día comprendemos la complejidad del mensaje bíblico. Jamás hemos interpretado el texto bíblico en una manera literalística o simplista. Por ejemplo: (1) No aceptamos que textos como Apocalipsis 14:10, 11 y 20:10 enseñan la tortura consciente eterna en el fuego aunque los textos lo sostienen explícitamente; nuestra lectura de estos textos no es literalista o simplista. (2) Rehusamos creer que textos como Malaquías 4:2, 3 y Romanos 9:15-24 hablan de una predestinación doble. (3) No creemos en una manera literalista que después de la muerte vamos inmediatamente al cielo para estar con Jesús, aunque pareciera que eso es lo que dice Pablo (ver Fil. 1:23; 2 Cor. 5:6-9). (4) No aceptamos una dicotomía entre la ley y la gracia (que están la una contra la otra) a pesar de textos como Romanos 6:14 y Gálatas 2:16, 17. Como adventistas siempre estudiamos seriamente el trasfondo histórico, el contexto inmediato y más amplio, la audiencia, la teología, el propósito y la intención del texto. De otro modo es fácil que nos confundamos y llegemos a conclusiones erróneas. En otras palabras, la salvaguardia de la interpretación equilibrada no se encuentra en una simple cita de la Biblia, sino en encontrar principios que deben ser aplicados correctamente.

4. ¿Textos Prescriptivos o Descriptivos?

¿El texto bíblico describe solo lo que ocurrió (p. ej., la conducta de la gente; las consecuencias del pecado) o prescribe una cierta conducta en los relatos, las parábolas o los textos legales? Algunos ejemplos incluyen la borrachera de Noé, el adulterio de David, el castigo aplicado por Nehemías a la gente por no saber el hebreo y por casamientos mixtos con incrédulos/idólatras, etc. Con respecto a Génesis 3:16, ¿es una prescripción permanente de primacía masculina o una provisión

¹⁰ For discussion of this and other relevant New Testament passages, see Teresa Reeve, “Ordination and Women Pastors: The Witness of the New Testament” (paper presented at the Theology of Ordination Study Committee, July 22-24, 2013).

redentora/correctiva para facilitar el regreso al ideal de la Creación (ver Gál. 3:26-29; Efe. 5:21-33; similar al “trabajo doloroso” para Adán en Gén. 3:17b)?¹¹

Preguntas adicionales necesitan siempre ser cuidadosamente estudiadas. ¿A quiénes se aplica la prescripción? ¿Es temporal o universal? ¿Se aplica a un individuo o a todo el pueblo? ¿Solo a Israel o también a todas las naciones? El alcance de la instrucción bíblica es importante. Por ejemplo, en 1 Timoteo 2:11-15 Pablo usa el vocabulario ambiguo (*anēr-gynē*) que puede referirse a una relación “hombre-mujer” o “esposo-esposa”.¹² ¿El consejo de Pablo en 1 Timoteo 2:11-15 se aplica a todas las mujeres en todas partes, para siempre, o se aplica solo a aquellas en la situación específica en Efeso (o en situaciones similares que podrían ocurrir en otras partes y/o más tarde), en las cuales las mujeres/ esposas dominan sobre los hombres/sus esposos en el servicio de adoración? ¿Habla Pablo sobre la relación hombres-mujeres o solo sobre la relación esposos-esposas, o tiene en mente ambas relaciones? Similarmente, ¿en 1 Corintios 14:34, el consejo respecto a las “mujeres/esposas” (*gynē*) se aplica a la relación hombres-mujeres en general en la sociedad y/o a la iglesia o solo a la relación matrimonial entre esposo-esposa?

5. Primero el Indicativo y luego el Imperativo del Evangelio

La gracia siempre viene primero y luego sigue la ley. La fe y la obediencia no se pueden separar, pero la fe es siempre la raíz de la salvación y su fruto es una vida ética. El Espíritu de la ley, esto es, su intención, tiene prioridad sobre su aplicación literalista (p. ej., las seis antítesis de Mateo 5:21-48 en el Sermón del Monte). El acto de la ordenación necesita ser entendido como el resultado de experimentar la gracia de Dios y el poder de su Espíritu en la vida.

6. La Importancia del Estudio dentro del Contexto General de la Enseñanza Bíblica

No todas las cosas que se enseñan en la Biblia son igualmente importantes. Por ejemplo, la muerte de Jesús en la cruz es la gran verdad central de la Biblia alrededor de la cual se agrupan todas las demás enseñanzas bíblicas.¹³ Necesitamos preguntar qué lugar tiene la ordenación en el sistema de

¹¹ For work being a blessing, see for example, Ellen G. White, *Adventist Home*, 142; and Ellen G. White, *Patriarch and Prophets*, 60.

¹² In the Greek language the term *anēr* can mean either “man” or “husband,” and the word *gynē* signifies “woman” or “wife.” Always the literary context determines the meaning of these expressions. The same is true in Hebrew: the term *’ish* can mean either “man” or “husband,” and the word *’ishshah* has as well two meanings “woman” or “wife,” and also the context decides their precise meaning. Can a biblical author play with these words and switch their meaning in the near context?

¹³ “The sacrifice of Christ as an atonement for sin is the great truth around which all other truths cluster. In order to be rightly understood and appreciated, every truth in the word of God, from Genesis to Revelation, must be studied in the light that streams from the cross of Calvary. I present before you the great, grand monument of mercy and regeneration, salvation and redemption, --the Son of God uplifted on the cross. This is to be the foundation of every discourse given by our ministers” (Ellen G. White, *Gospel Workers*, 315).

la verdad de Dios, cómo forma parte del plan de salvación, y cómo encaja en los temas de la gran controversia. ¿Es la ordenación de hombres o mujeres una enseñanza central de la Biblia o más bien periférica? De hecho, no es algo prescrito directamente o enseñado repetidamente por autores bíblicos. ¿No es revelador que Elena de White no se refiere ni una sola vez a pasajes cruciales como 1 Timoteo 2:8-14 y 1 Corintios 11:3, que proveen el argumento fundamental para aquellos que se oponen a la ordenación de la mujer?

7. Intra e Intertextualidad

¿Cómo usan los mismos autores bíblicos y luego los posteriores el material bíblico revelado previamente? ¿Se usa en una forma dogmática, ética, exhortativa o polémica? Todos los textos relacionados necesitan ser una parte de la conversación. Al mismo tiempo, necesitamos ser cuidadosos de no reunir textos que no van juntos aunque a primera vista pudiera sugerirlo.

Por ejemplo, el uso de Marcos 7:19 ó Hechos 10 como una negación de la enseñanza bíblica sobre los alimentos limpios e inmundos de Levítico 11. Otro ejemplo, Pedro realmente da la interpretación correcta de Pablo (porque a él se lo malinterpreta tan fácilmente) a fin de mostrar el verdadero significado de la relación esposo-esposa (comparar 1 Tim. 2:8-15 con 1 Ped. 3:1-7).

Otro ejemplo, el Cantar de los Cantares ha sido ampliamente reconocido como un comentario inspirado sobre las relaciones de género en Génesis 1 y 2. Hay numerosos enlaces intertextuales entre el Cantar y Génesis 1 y 2. Además, el Cantar se vincula con Génesis 3:16, e invierte explícitamente la provisión reparadora de la primacía masculina y la sumisión femenina mientras subraya la posibilidad de volver al ideal de la Creación para el matrimonio como se registra en Génesis 2:24. Uno no puede pasar por alto este testimonio inspirado crucial al interpretar las relaciones entre hombres y mujeres en los primeros capítulos del Génesis.

8. Unidad de la Biblia

Los autores bíblicos no se contradicen a sí mismos. La analogía de fe es un principio importante y necesita mantenerse, porque lo respalda la evidencia bíblica interior. Por ejemplo, la armonía entre Moisés, los profetas, Jesús, Pablo y Santiago sobre la justificación por la fe; la actitud hacia las mujeres en el Antiguo y el Nuevo Testamentos.

“Of all professing Christians, Seventh-day Adventists should be foremost in uplifting Christ before the world. The proclamation of the third angel's message calls for the presentation of the Sabbath truth. This truth, with others included in the message, is to be proclaimed; but the great center of attraction, Christ Jesus, must not be left out. It is at the cross of Christ that mercy and truth meet together, and righteousness and peace kiss each other. The sinner must be led to look to Calvary; with the simple faith of a little child he must trust in the merits of the Saviour, accepting His righteousness, believing in His mercy” (Ellen G. White, *Gospel Workers*, 156-157).

Con respecto al rol de la mujer en la iglesia, uno no puede colocar a Pablo contra Pablo: uno no puede interpretar 1 Timoteo 2:8-14 de una manera que contradiga las numerosas declaraciones de Pablo en las que afirma a la mujer en posiciones de liderazgo en la iglesia, y su declaración de principios básicos respecto a las relaciones de género en Gálatas 3:28. Uno no puede colocar a Pablo en contra de Moisés y de Salomón, al interpretar 1 Timoteo 2:8-14 en una forma tal que contradice la exégesis de Génesis 1-3 y el comentario inspirado del AT sobre este pasaje en el Cantar de Salomón.

Por lo tanto, necesitamos leer sabiamente la Biblia, esto es, con oración, humildemente, bajo la dirección del Espíritu Santo, y en su contexto histórico, gramatical, literario y teológico.

PELIGROS Y FALACIAS AL INTERPRETAR LAS ESCRITURAS

Selectividad

Necesitamos **evitar el ser selectivos, escogiendo** solo algunos textos que encajen dentro de nuestro propio constructo interpretativo.

Por ejemplo, la identificación rabínica del Mesías en el tiempo de Jesús se concentraba en el Rey justo (Isa. 11) mientras ignoraba otra figura Mesiánica, a saber, el Siervo Sufriente o el Siervo del Señor de Isaías 53. Cuando Jesucristo vino como el Siervo Sufriente, lo rechazaron porque no encajaba dentro de su categoría interpretativa. ¡Qué tragedia debido a una comprensión errada de las Escrituras!

Uno necesita estar dispuesto a tratar con una complejidad de asuntos y no evitar algunos problemas difíciles, porque el criterio que apliquemos para interpretar un problema puede afectar otros asuntos. Por ejemplo, no podemos hablar solamente sobre el silencio de las mujeres durante la adoración en la iglesia (1 Cor. 14:34, 35; 1 Timoteo 2:11, 12) pero evitar de tratar otros asuntos estrechamente relacionados tocantes a las mujeres en la iglesia: la cabeza cubierta de las mujeres (1 Cor. 11:5, 6, 13) o su obligación de tener cabello largo (1 Cor. 11:6). Necesitamos tener una buena razón por la que tomamos tan seriamente 1 Timoteo 2 sobre el silencio de las mujeres (quietud), pero ignoramos aplicar las instrucciones de Pablo sobre el cabello largo de las mujeres o la cabeza cubierta. Estas otras dos prácticas no son defendidas en nuestra iglesia aun por aquellos que arguyen contra la ordenación de la mujer. ¿Por qué no? Parece que Pablo no usa razones diferentes para defender estas tres prácticas; él aboga en favor de todas ellas con referencia al orden de la Creación del Génesis (1 Cor. 11:3-16; 14:34; 1 Tim. 2:11-15). ¿Puede el conocimiento de hábitos sociales, circunstancias o problemas específicos en las iglesias en Corinto y Éfeso ayudarnos a discernir si estas prácticas son relevantes o no para nosotros?

Inconsistencia

Es muy arbitrario e inconsistente hablar sobre el silencio de las mujeres en la iglesia y no permitirles que enseñen de acuerdo con 1 Timoteo 2:11, 12, y luego aplicar esto solo a la ordenación de la mujer y/o al trabajo de un pastor ordenado, es muy arbitrario e inconsistente. En general, en nuestras iglesias esta regla no se aplica a las mujeres cuando son maestras en escuelas e iglesias, obreras bíblicas, predicadoras, ancianas, diaconisas, maestras de Escuela Sabática, etc. No guardan silencio en la iglesia, ellas cantan, oran, hacen anuncios, enseñan, predicán, etc. Necesitamos ser constantes en la interpretación y aplicación de la Biblia.

Eiségesis (exégesis)

Eiségesis es imponerle al texto un significado que no corresponde con la intención del texto. Ideas ajenas al texto se implantan en el significado del pasaje sin un respaldo sustantivo o evidencia textual. Esta imposición ignora el trasfondo histórico, la audiencia, el contexto inmediato y el más amplio, y la intención del autor sobre qué verdad él realmente quiere comunicar.

Por ejemplo, la Biblia testifica que nosotros fuimos creados a la imagen de Dios (Gén. 1:26, 27). Algunas personas quisieran deducir de este hecho que Adán y Eva fueron creados con funciones diferentes, así como hay funciones diferentes en la Deidad —una Persona de la Deidad no puede hacer lo que otra Persona hace— de modo que el Hijo y el Espíritu deben someterse a la voluntad del Padre. Por lo tanto, sostienen que las mujeres tienen funciones diferentes a las de los hombres, y que ellas deben someterse a la autoridad de los hombres. Estos intérpretes violan una premisa teológica básica sobre la igualdad de las Personas divinas y la igualdad de sus diferentes funciones. Este razonamiento está absolutamente equivocado desde el punto de vista teológico porque hace a Dios a nuestra imagen y trata a partir de este constructo teológico desarrollar nuestras relaciones humanas.

Este es más un enfoque filosófico al texto bíblico, bueno para algunas especulaciones esotéricas gnósticas, pero absolutamente fuera de lugar con el tema de la subordinación de las mujeres a los hombres. No podemos comparar lo incomparable. Por ejemplo, es absolutamente insostenible en el pensamiento bíblico-teológico desarrollar una jerarquía entre ángeles con sus diferentes funciones y subordinaciones, y luego transferirla o compararla a las relaciones entre hombres y mujeres. ¡Los humanos no fueron creados a la imagen de los ángeles! No sabemos absolutamente nada con respecto a la sexualidad de los ángeles, su matrimonio o vida familiar (ver Mat. 22:29, 30). Evidentemente no hay ninguna analogía entre la jerarquía de los ángeles y las relaciones hombre-mujer o esposo-esposa porque no hay una relación de género entre los ángeles (al menos no está revelado en la Biblia). No podemos proyectar nuestros propios deseos o ideas en el texto bíblico y su mensaje general.

Elena de White advierte: “Es verdad que muchas teorías y doctrinas que se consideran generalmente derivadas de la Biblia no tienen fundamento en lo que ella enseña, y ciertamente *contrarían todo el tenor de la inspiración*”.¹⁴

No Reconocer ni Definir Presuposiciones Personales

Es imposible llegar al texto bíblico sin presuposiciones culturales, teológicas y de otra índole. No podemos pretender llegar como una *tabula rasa*, una pizarra en blanco, e interpretar el texto sin ningún prejuicio en forma puramente objetiva. Aunque no podamos evitar de llegar con presuposiciones, podemos tratar de identificar y definir qué conjeturas previas, creencias previas y suposiciones traemos al texto. Podemos pedir al Espíritu Santo que nos muestre nuestras presuposiciones y nos ayude a evaluarlas a la luz de la Escritura, para determinar si son verdaderamente bíblicas.

Al tratar con algunos individuos acerca de la ordenación de la mujer, cuando han oído todos los argumentos exegéticos, finalmente hacen la declaración que revela su presuposición no examinada: “Todos saben que es parte de la naturaleza humana: los hombres dirigen y las mujeres siguen”. Esto revela un prejuicio cultural que colorea la interpretación de todos los textos relevantes. Otros llegan al tema de la ordenación de la mujer con presuposiciones basadas en el feminismo liberal o en conceptos occidentales de justicia social antes que en la comprensión bíblica. Estas suposiciones inconscientes necesitan ser identificadas, definidas, y luego el estudiante de la Biblia necesita estar abierto a la posibilidad de que la Escritura verifique, cambie o corrija las presuposiciones de uno para que estén en armonía con la enseñanza bíblica.

Razonamiento circular

En nuestra interpretación de la Biblia necesitamos evitar el razonamiento circular. El exégeta necesita estar muy consciente de este peligro porque es tan fácil caer en él. Cada texto necesita ser interpretado en su debido contexto histórico, gramatical, literario y teológico, y solo entonces puede ser puesto en diálogo con otros textos (analogía de fe). Un intérprete no puede introducir dentro del texto que está estudiando el significado tomado de otro texto a fin de que estos dos pasajes aparentemente contradictorios encajen bien, y luego alegar que estos dos textos bíblicos se confirman mutuamente. En realidad, esto es leer en el texto estudiado ideas foráneas que son contrarias a su intención y al flujo de los pensamientos.

Por ejemplo, algunos intérpretes introducen en el relato de Moisés de la Creación (Gén. 1, 2) sus propios pensamientos acerca de la primacía del hombre y la sumisión de Eva a Adán como piensan que Pablo lo declara en 1 Timoteo 2:11-14 (y así proyectan la idea de primacía y la sumisión de Eva a Adán

¹⁴ Ellen G. White, *Steps to Christ*, 108–109.

en los relatos del Génesis), y luego interpretan 1 Timoteo 2 y argumentan que esto es lo que Pablo dice puesto que está de acuerdo con la enseñanza de Moisés. Para poder hacer esto, necesitan imponerle al texto de Génesis su propio constructo filosófico de igualdad ontológica pero una jerarquía funcional (en materia de liderazgo) en Génesis 2,¹⁵ sacar las cosas de su contexto inmediato, y violar severamente el concepto bíblico de la armonía y unidad original de la primera pareja humana. De este modo se ignora la intención de Génesis 2 y se introduce la idea de primacía masculina aun cuando este concepto o categoría no se menciona una sola vez en este capítulo.

Descartando Todas las Dificultades, Tensiones y Problemas

¹⁵ This false philosophical concept contradicts the biblical Hebrew teaching on the unity and harmony of human nature and the complexity of all relationships. The dichotomy between “existence” and “function” is a “strange fire” in our Adventist circles (transported from the evangelical hierarchicalists or subordinationists). We cannot split a person into an ontological dimension on the one side and a functional dimension on the other side. The biblical teaching on the nature of humanity is that a human person is a unit. We are “made” of different functions and these functions characterize us as persons and reveal who we are. A person can have different functions, but these functions go always closely together with our very existence, with who we are! As we cannot split body and spirit, so we cannot dissect ontology and functions. Our functions and relationships define what kind of human beings we are. As Seventh-day Adventist we firmly stand on the platform of biblical monism.

Gen 1 and Gen 2 form two complementary Creation accounts and do not contradict each other. See my article, “A Fresh Look at Two Genesis Creation Accounts: Contradictions?” *Andrews University Seminary Studies* 49 (2011):45-65. The Hebrew language uses for Adam and Eve the same term ‘adam (“humanity”) to designate them as human persons – see Gen 1:27. They are physically different but form a harmonious unit. They are perfectly united and are both spiritual leaders. There is no room in Genesis 2 for the headship of Adam over Eve before sin!

Moreover, one cannot take examples from the “work” realm of our sinful world where the “leader” (director, president, boss, ministerial secretary, etc.) can be considered as the “first among equals,” and transfer this dynamic into the relationship between husband and wife in the sinless life of the Garden of Eden. This is a logical error.

Consider also the following explanation of the Spirit of Prophecy. Ellen G. White explicitly states that “harmony” between Adam and Eve was lost only after the Fall, and Eve’s submission to Adam was the result of sin. Ellen White does not hint at all that there was a “functional spiritual male leadership” and submission of Eve to her husband before sin: “Eve was told of the sorrow and pain that must henceforth be her portion. And the Lord said, ‘Thy desire shall be to thy husband, and he shall rule over thee.’ In the creation God had made her the equal of Adam. Had they remained obedient to God--in harmony with His great law of love--they would ever have been in harmony with each other; but sin had brought discord, and now their union could be maintained and harmony preserved only by submission on the part of the one or the other. Eve had been the first in transgression; and she had fallen into temptation by separating from her companion, contrary to the divine direction. It was by her solicitation that Adam sinned, and she was now placed in subjection to her husband” (Ellen G. White, *Patriarch and Prophets*, 58; emphasis is mine). Ellen G. White never once differentiates between the “ontological equality” of Adam and Eve and “functional submission” of Eve to the “leadership or spiritual headship” of Adam before the Fall! She is not using this kind of vocabulary.

This misleading and false dichotomy was introduced into the evangelical discussion in the mid 1970’s by George Knight III (“The New Testament Teaching on the Role Relationship of Male and Female with Special Attention to the Teaching/Ruling Functions in the Church,” *JETS* 18 [1975]: 83–84; idem, *The Role Relationship of Men and Women: New Testament Teaching* [Chicago: Moody Press, 1985], 7-9), was popularized in the book edited by John Piper and Wayne Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), and unfortunately has been adopted by many Adventists who oppose the ordination of women pastors and elders.

El estudiante de la Biblia necesita reconocer que no resolverá todos los problemas relacionados con el texto bíblico. Sin embargo, estas discrepancias textuales no tienen poder para derribar el énfasis principal y la enseñanza de la Biblia. No disminuyen la certeza del mensaje bíblico en su totalidad.

Por ejemplo, en 1 Timoteo 2:15 se lee que las mujeres se salvarán procreando hijos. Esta declaración presenta un problema enorme para que la entiendan los intérpretes; sin embargo, podemos saber y estar seguros de qué es lo que Pablo no quiere decir a través de esta declaración: él no aboga en favor de la salvación por obras, de salvarse teniendo hijos, porque este pensamiento es completamente contrario a lo que él enseña en sus epístolas. De otro modo, las mujeres con muchos hijos se salvarían automáticamente ya que el tener bebés sería la causa de su salvación. Así sabemos lo que Pablo no quiso decir con esto, pero estar exactamente seguros de lo que Pablo quiso decir es un asunto de interpretación, y se han presentado varias teorías convincentes. Pienso que debería entenderse en el contexto de la polémica cortante de Pablo contra quienes abogaban por la supremacía de una mujer y la enseñanza gnóstica acerca de despreciar las actividades físicas y corporales y rechazaban el matrimonio (1 Tim. 4:3). Él probablemente anima a los creyentes en Cristo a tener hijos y les dice a las esposas que traer hijos al mundo no pone en riesgo su salvación en Cristo Jesús; solo necesitan continuar en “fe, amor y santificación, con modestia”.

Discrepancias y contradicciones aparentes pueden ayudarnos a estudiar cuidadosamente determinados pasajes, evitar la simplicidad y encontrar una mejor solución. Por ejemplo, compare el relato acerca del envío de espías a la Tierra Prometida: ¿Lo inició Dios o el pueblo? Ver las declaraciones aparentemente contradictorias en Números 13:1-3 y Deuteronomio 1:22, 23.

Otro ejemplo: ¿Se contradicen Pablo y Santiago sobre la justificación por la fe? No, si uno entiende cómo definen en forma diferente los términos fe y obras; (2) cuál es el propósito de sus declaraciones (a qué problema respondía cada uno de ellos); y (3) quiénes eran sus oponentes (sus audiencias diferentes). Puede entonces establecerse la armonía entre ambos.¹⁶

Otro ejemplo es donde Pablo aparentemente se contradice a sí mismo cuando, por una parte, permite que las mujeres oren y profeticen públicamente, como se declara explícitamente en 1 Corintios 11:5: “**Pero toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, deshonra su cabeza, porque es lo mismo que si se hubiera rapado**” (1 Cor. 11:5, RV 1995; para Pablo profetizar significa edificar la iglesia, fortalecer, animar y confortar al pueblo, ver 1 Cor. 14:3, 4), y por otra parte, prohíbe a las mujeres a hablar en la iglesia (1 Cor. 14:34, 35; 1 Tim. 2:11, 12). ¡No debíamos poner a Pablo contra Pablo! Esta debe ser una clave hermenéutica para nosotros. Solo en dos ciudades había problemas tan grandes que Pablo no permitió a las mujeres hablar públicamente en cultos de adoración; esto ocurrió en Corinto (ver

¹⁶ Pedrito Maynard-Reid, “Does James Teach Righteousness by Works?” in *Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers*, ed. Gerhard Pfandl (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2010), 416–417.

1 Cor. 11:3-16 y 14:34, 35) y Éfeso (1 Tim. 2:11, 12). Ambas ciudades eran centros paganos con una inmensa población y muchos problemas morales y de sincretismo en la iglesia. En Corinto, las mujeres interrumpían los cultos hablando en lenguas en forma incontrolable, y las mujeres que todavía perturbaban los cultos en Éfeso estaban adheridas al culto de Artemisa. De modo que lo que Pablo está realmente prohibiendo a las mujeres en esas ciudades es hablar en forma desordenada en los cultos (1 Cor. 14:29-33, 40), por-que Pablo solo está en favor de un culto ordenado, decente, adecuado y honorable.

HECHOS 15: CONCILIO DE JERUSALÉN —UNA CLAVE HERMENÉUTICA

¿Qué hemos de hacer como creyentes en Cristo cuando se nos desafía seriamente en nuestras prácticas o creencias? El Concilio Apostólico en Jerusalén puede servir como un modelo y la clave sobre cómo encarar esas dificultades.

La iglesia temprana enfrentaba un nuevo problema enorme: la aceptación de creyentes gentiles en la iglesia. Hasta entonces, solo había sido una iglesia judeocristiana. Los gentiles venían a la iglesia judeo-cristiana, y los creyentes en Jesús crecían en número. Pero la iglesia temprana no estaba lista para abrir sus brazos a los creyentes gentiles porque por siglos los gentiles incircuncisos habían sido excluidos de la comunidad de creyentes. Dios tuvo que intervenir dramáticamente mediante sueños y con el don del Espíritu Santo antes que la iglesia estuviese dispuesta a bautizar y aceptar a los creyentes gentiles (ver Hechos 10, 11).

Fue convocado el Concilio de Jerusalén porque habían surgido dos preguntas principales:

1. ¿Necesitan los gentiles hacerse primeramente judíos a fin de convertirse en cristianos?
¿Necesitan ser circuncidados como lo requiere el pacto abrahámico?
2. ¿Qué necesitan mantener los cristianos gentiles de la ley mosaica?

¿Qué decisión se tomó con respecto a estas preguntas? ¿Sobre qué base? Los apóstoles descubrieron principios bíblico-teológicos por medio del estudio de las Sagradas Escrituras y el regreso a la Biblia hebrea. Los judaizantes, personas legalistas, tenían abundancia de “buenas” razones y “pruebas” bíblico-teológicas para argüir y pedir a los gentiles que se circuncidaran y guardaran todos los requisitos de la ley mosaica. Sus argumentos parecían buenos; eran lógicos. Podían construir su razonamiento sobre los hechos del pacto eterno de Dios, los requerimientos claros del pacto abrahámico, la validez de las leyes de Dios, la inmutabilidad de la enseñanza de Dios, el lenguaje categórico de Génesis 17:14, la necesidad de que la fe y la obediencia vayan juntas, etc. Sin embargo, el concilio decidió sobre la base de Amós 9:11, 12 (citado en Hech. 15:16, 17) que los gentiles debieran ser parte de la iglesia sin pedirles que primero se

hiciesen judíos mediante la circuncisión. Luego surgió otra pregunta sobre qué leyes de la Ley de Moisés debían guardar, y la decisión se hizo sobre la base de Levítico 17, 18.¹⁷

Los apóstoles estudiaron las Escrituras ya previamente conocidas, pero ahora, con una nueva comprensión y entendimiento de la Palabra de Dios, las aplicaron de manera diferente. Estaban dispuestos a reestudiar textos familiares y verlos bajo la influencia del Espíritu Santo en una nueva luz. En esta manera descubrieron la intención original de estos textos que no habían estado claros para ellos antes, y abrieron sus brazos a los gentiles. Este nuevo estudio de la Palabra de Dios bajo nuevas circunstancias y la dirección del Espíritu Santo les ayudó a descubrir el significado correcto y la aplicación de los principios bíblicos. Los apóstoles pudieron recurrir solo a unos pocos textos, pero pudieron mostrar que en este tiempo después de la primera venida de Jesús, Dios quería que todos estuviesen en su iglesia, tanto judíos como gentiles. No estaban introduciendo sus propias ideas en el texto, porque el significado que ellos enfatizaban estaba siempre presente allí. **“Porque ha parecido bien al Espíritu Santo, y a nosotros, no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias”** (Hech. 15:28). No estaban usando su autoridad apostólica, sino la autoridad de la Palabra de Dios. No estaban apelando al Espíritu Santo aparte de la Palabra sino en combinación de ambos. Además, estudiaron las Escrituras juntos y se sometieron a esta interpretación nueva y correcta.

Todas sus decisiones se hicieron sobre la base de las Escrituras y bajo la dirección del Espíritu Santo. Lo que es realmente importante captar es que, en cuanto a la circuncisión, su decisión se hizo con una diferencia: los judíos podrían continuar con este ritual si deseaban hacerlo así (porque era su identidad nacional), pero los gentiles no estaban obligados a circuncidarse. Esta práctica doble fue un paso adelante radical y una decisión sabia en armonía con la intención y el espíritu del texto bíblico.¹⁸ ¡Una decisión estaba limitada a la nación (para los judíos) y la otra era universal (para los gentiles)!

¹⁷ For details, see Jiří Moskala, *The Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11: Their Nature, Theology, and Rationale (An Intertextual Study)* (Adventist Theological Society Dissertation Series 4; Berrien Springs, Mich.: Adventist Theological Society Publications, 2000), 377; cf. references cited in Richard M. Davidson and Paul S. Ratsara, “Dealing with Doctrinal Issues in the Church: Part 1,” *Ministry* (February 2013): 6–7, 9.

It is also very interesting to observe that the Scripture reading in the Synagogue on the Day of Atonement (in the afternoon) is taken from Lev 17-18; Amos 9, and the Book of Jonah. These three portions of the Hebrew Bible have Gentiles in mind. The first two readings (Leviticus and Amos) are definitely reflected in Acts 15, and the church’s openness to non-Jews demonstrates familiarity and alignment with the main thought of the Book of Jonah—the desire and compassion of God to save everyone.

¹⁸ Abraham became the father of all believers including Gentiles, because before he was circumcised, “he believed the LORD, and he counted it to him as righteousness” (Gen 15:6 ESV). Thus, the Jewish-Christian church corrected the traditional interpretation of the Abrahamic covenant (only those who were physically circumcised were part of this covenant, see Gen 17; Exod 4:24-26), and by providing a new interpretation, all believing Gentiles were included into the church. Especially Paul helped the young Christian church to see the matter from this new perspective and to discover the intended meaning which was always present in the biblical text (Gen 12:2-3; Rom 4:1-17).

Dios intervino y les dio una comprensión nueva y diferente de las Sagradas Escrituras. Conocían los textos bíblicos antes pero el significado les estaba oculto y les resultaba oscuro. La iglesia apostólica tuvo que reflexionar sobre el mismo material del Antiguo Testamento desde una nueva perspectiva, la primera venida de Jesucristo. Bajo la dirección del Espíritu Santo, los líderes vieron ahora nuevos indicios en los textos bíblicos y una nueva luz en el propósito original que les ayudó, los guió, y dio una nueva dirección al proceso de efectuar decisiones sobre qué hacer en nuevas situaciones.

APLICACIÓN A LA IGLESIA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA

Estableciendo Principios Bíblicos Guiadores

Necesitamos reflexionar sobre el material bíblico y extrapolar principios generales de los textos que pueden guiarnos en el proceso referente a la ordenación de la mujer. Elena de White declara: “Tenemos que permanecer firmes como una roca en los *principios* de la Palabra de Dios, recordando que Dios está con nosotros para darnos fuerza para enfrentar cada nueva experiencia. Mantengamos siempre en nuestras vidas los *principios* de justicia para que podamos avanzar de fuerza en fuerza en el nombre del Señor”.¹⁹ Ekkehardt Muller en sus artículos en *Ministry* y *BRI Newsletter*²⁰ argumenta con exactitud que hay que “usar principios bíblicos para determinar cómo debieran decidirse las preguntas sobre asuntos teológicos”.²¹ Yo llamaría este enfoque, “hermenéutica de principios” o “hermenéutica basada en principios”.

Necesitamos seguir principios hermenéuticos sólidos (no un método de textos probatorios o lectura literalística de la Biblia). Necesitamos una comprensión equilibrada y bíblicamente informada del texto bíblico que debe construirse sobre un razonamiento teológico sólido. Necesitamos razonar, reflexionar seriamente sobre la revelación divina, y cultivar un pensamiento bíblico-teológico. Estos principios guiadores pueden establecerse sobre la base de la metanarrativa de la Biblia, el pensamiento bíblico-teológico sobre el reconocimiento del flujo de las doctrinas y de los eventos principales, el modelo de cumplimientos de predicciones, y la trayectoria bíblica.

¹⁹ Ellen G. White, *Review and Herald*, June 12, 1913; emphasis is mine. Consider also the following: “A revival and a reformation must take place, under the ministration of the Holy Spirit. Revival and reformation are two different things. Revival signifies a renewal of spiritual life, a quickening of the powers of mind and heart, a resurrection from spiritual death. Reformation signifies a reorganization, a change in ideas and theories, habits and practices. Reformation will not bring forth the good fruit of righteousness unless it is connected with the revival of the Spirit. Revival and reformation are to do their appointed work, and in doing this work they must blend” {Ellen G. White, *RH*, February 25, 1902 par. 8}.

²⁰ Ekkehardt Muller, “Hermeneutical Guidelines for Dealing with Theological Questions.” *BRI Newsletter* 40 (October 2012): 5-6.

²¹ Ekkehardt Muller, “The Ordination Debate: How to Approach the Theological Issues,” *Ministry* (June 2013): 14-15.

Si explicáramos la verdad bíblica simplemente mediante textos probatorios en vez de encontrar y aplicar principios (trabajar de esta manera con la así llamada “hermenéutica de principios”), no podríamos asumir una posición contra el fumar o el usar drogas. Tendríamos problemas inmensos para presentar y defender la doctrina de la Trinidad, la doctrina del santuario, el sistema de diezmo, etc. Pero debido a que derivamos principios en base al texto bíblico, podemos edificar posiciones doctrinales. Como Iglesia Adventista nunca hemos leído la Biblia en forma simplista; no explicamos, por ejemplo, metáforas tales como “saca tu ojo” (Mat. 5:29; 19:9), “corta tu mano” (Mat. 5:30; 18:8), “pasa la montaña” (Mat. 17:20), y el relato del hombre rico y Lázaro (Luc. 16:19-31), en una manera literalista.

La creación es el principio fundamental y global de la enseñanza bíblica. La doctrina de la Creación es un artículo de fe en el cual la Iglesia Adventista permanece o cae. La creación es también crucial para nuestra teología porque nuestros puntos doctrinales esenciales pueden remontarse directa o indirectamente a las raíces de la Creación. Cada una de nuestras 28 Creencias Fundamentales está de algún modo atada a la Creación. Aun donde las enseñanzas adventistas sobre doctrina y asuntos de estilo de vida no están afirmadas inequívocamente por referencias bíblicas explícitas, estas creencias encuentran su máximo fundamento en la doctrina de la Creación. Examinemos a continuación unos pocos ejemplos:

¿Por qué como adventistas no bebemos alcohol?

No hay un texto en la Biblia que explícitamente prohibiría el beber alcohol: “No bebas alcohol”. Por el contrario, hay una legislación para usar el (segundo) diezmo para comprar vino (*yayin*) y bebida fermentada (*shekar*) —ver Deuteronomio 14:26: “Con ese dinero podrás comprar lo que prefieras o más te guste: ganado, ovejas, vino u otra bebida fermentada...” Sin embargo, hay textos contra el alcoholismo y que recomiendan beber con moderación. Además, hay muchos ejemplos en la Biblia acerca de beber alcohol, pero las historias claves son negativas (ver, por ejemplo, la ebriedad de Noé y de Nabal). Hay algunos textos que presentan el ideal: Levítico 10:8, 9; Proverbios 20:1; 23:20, 21, 29-35; 31:4-7; los recabitas, Jeremías 35:6. Estos pocos textos apuntan a la verdadera intención de la revelación de Dios. Esta es la razón por la cual es importante conocer cuál es la trayectoria bíblica en este particular. De acuerdo con mi comprensión, es la abstinencia, aun cuando no hay un texto probatorio para ello. Debido a que estamos continuamente en el servicio de nuestro Señor y hemos recibido un llamado especial para vivir para él y representarle bien, pienso que lo apropiado es abstenernos del consumo de alcohol.²² ¡La salvaguardia está en las sugerencias de los textos bíblicos y no detrás de los textos o fuera de ellos! Este reconocimiento está en contra del uso de William Webb de la trayectoria de la Biblia, porque para él esta

²² Jiří Moskala, “Eating and Drinking,” *Shabbat Shalom* (Spring–Summer 1999): 16.

trayectoria está arraigada fuera del texto bíblico.²³ Necesitamos volver al ideal de la Creación de Dios cuando nada estaba malogrado sino que era puro.

¿Por qué hay muchos adventistas vegetarianos? ¿Por qué somos vegetarianos?

No hay una declaración bíblica que diga: “¡Sé vegetariano!” Hay reglas divinas claras para comer carne limpia (Lev. 11 y Deut. 14). Razonemos teológicamente desde Levítico 11 de regreso al ideal de la Creación. La razón principal detrás de la legislación de los alimentos limpios e inmundos es el respeto por el Creador.²⁴ ¡Génesis 1 marca el tono! Detrás de las leyes alimenticias del Pentateuco está el patrón teológico Creación-Caída-Nueva Creación. La razón principal es teológica: volvemos de regreso al **ideal antes del pecado** —al estilo de vida en el Jardín del Edén (Gén. 1, 2).

¿Por qué estamos en contra del divorcio?

¡Nos adherimos al principio de Jesús: “Al principio no fue así!” Regresamos al ideal de la Creación. Los oponentes de Cristo argumentaban sobre la base de Deuteronomio 24:1, pero él explicó que el divorcio estaba permitido solo por la dureza del corazón del hombre (*sklerokardia*; ver Mat. 19:1-9).²⁵ Otro principio hermenéutico importante es la condescendencia de Dios a nuestro nivel en tiempo de necesidad y pecado (ver, p. ej., la muerte de animales para alimento de acuerdo con Génesis 9:3 y el divorcio como se muestra en Deuteronomio 24:1-4).

¿Por qué no practicamos la poligamia?

¡Volvemos al ideal de la Creación, cuando la relación matrimonial estaba definida entre un hombre y una mujer (Gén. 2:24)! El principio de Jesús (cuando se discutía el divorcio): “Mas al principio no fue así” (Mat. 19:8), debiera también aplicarse aquí.

¿Por qué estamos en contra de la esclavitud?

Hay abundancia de textos que regulan la relación entre amos y esclavos en el Antiguo y el Nuevo Testamentos (ver Éxo. 21:2-11; Efe. 6:5-9; Col. 3:22; 1 Tim. 6:1). Pero estudie la carta de Pablo a **Filemón** sobre cómo lo instaba a tener una nueva relación con **Onésimo** (su esclavo fugitivo) y a tratarlo en forma diferente: “... no ya como esclavo, sino como más que esclavo, como hermano amado”... “recíbele como a mí mismo” (File. 1:16, 17). ¡Este es el camino a seguir, es la trayectoria bíblica!

²³ See William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals, Exploring the Hermeneutic of Cultural Analysis* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001).

²⁴ Moskala, *The Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11*, 344-348

²⁵ The same with the biblical tithe. We pay it because we recognize that God is the Creator: we go back to Creation. The similar reasoning, we use for our Adventist lifestyle of simplicity: back to Creation.

Estamos en contra de la esclavitud sobre la base de la igualdad de todas las personas creadas a la imagen de Dios (*imago Dei*, Gén. 1:27). Regresamos al ideal de la Creación.

La Hermenéutica Adventista Distintiva: Creación—Caída—Re-Creación

Necesitamos ver el panorama general de la revelación de Dios, la unidad de las Escrituras, y la intención final del material bíblico como un todo (un enfoque canónico) a fin de discernir correctamente el significado del mensaje de Dios. La trayectoria bíblica, construida sobre la metanarrativa bíblica, desde la creación, la Caída, el pecado y a la recreación nos presenta a nosotros los adventistas el modelo crucial. No vamos más allá del texto bíblico; todo está firmemente arraigado en él. La hermenéutica adventista está también reflejada en nuestro nombre: somos Adventistas (Re-Creación) del Séptimo Día (Creación), ¡de modo que todo el plan de la salvación o la historia de la redención está incluido! La hermenéutica adventista va desde la Creación a la Caída y de la Caída al Plan de Salvación y la Re-Creación (de Gén. 1, 2 a Apoc. 21, 22). “En el comienzo no fue así”. Nuestra hermenéutica está construida contra el trasfondo de la comprensión adventista de la Gran Controversia (Gran Conflicto).²⁶

Adán y Eva son representantes de toda la humanidad, y ambos fueron sacerdotes en su posición de responsabilidad como cabeza de la humanidad. Por esto, el ministerio de la mujer está arraigado en la Creación (ver abajo).²⁷

Esta hermenéutica de principios, que traza sus raíces de vuelta en la Creación, es compatible, por ejemplo, con nuestra posición adventista contra la aprobación de la homosexualidad como un estilo de vida, porque el relato bíblico de la Creación provee la razón fundamental para una oposición total a la práctica de la homosexualidad. La enseñanza bíblica contra la homosexualidad está arraigada en la legislación de la Creación, es universal, no temporal, nunca cambió, y es válida en todos los tiempos (Gén. 1:26-28; 2:24; Lev. 18:22; 20:13; Rom. 1:26, 27). Es consistente con la trayectoria bíblica construida sobre el modelo de la Creación a través de la Caída a la Re-Creación.²⁸

²⁶ See Ellen G. White's 5-volume Drama of the Ages illustrating the Great Controversy between Christ and Satan: PP, PK, DA, AA, and GC.

²⁷ For substantiation of this and other points dealing with the Old Testament material in this paper, see the study by Richard Davidson, “Should Women Be Ordained as Pastors? Old Testament Considerations,” paper for the General Conference Theology of Ordination Study Committee, July 22-24, 2013), 1-88.

²⁸ See, e.g., Richard M. Davidson, “Homosexuality in the Old Testament,” in *Homosexuality, Marriage, and the Church: Biblical, Counseling, and Religious Liberty Issues* ed. Roy E. Gane, Nicholas P. Miller, and H. Peter Swanson (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2012), 5-52.

RELEER EL TEXTO BÍBLICO Y DESCUBRIR UN NUEVO ÉNFASIS: ALGUNAS SUGERENCIAS DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO PARA LA ORDENACIÓN

¿Cuáles son los “nuevos” textos que hablan a favor de la ordenación de la mujer?

No estamos insertando en el texto bíblico algo que no está allí, ni estamos imponiéndole al texto un patrón externo. La verdad estuvo siempre presente en el texto, pero sencillamente no fue reconocida o fue olvidada. Lo que estamos haciendo es meramente identificar la verdad “oculta”; estamos redescubriéndola y volviendo a aplicarla. La intención del texto está en armonía con la metanarrativa general de la Biblia y con el carácter de Dios. Reflexionamos sobre esta revelación de Dios desde la perspectiva de la primera venida de Cristo, de la revelación que resplandece desde la cruz, la perspectiva del plan de salvación, y el modelo de la Creación-la Caída--la Re-Creación. ¡Este es un paradigma adventista consistente!

1. Hombre y Mujer, ambos iguales, creados a la imagen de Dios

“Y Dios creó al ser humano [*ha'adam*] a su imagen, lo creó a imagen de Dios [indicador del complemento directo con sufijo 3ra. persona sing.]. Hombre y mujer los creó [suf. 3rd. pl.]” (Gén. 1:27 NVI). Note cuidadosamente que ambos, hombre y mujer, ¡están creados a la **imagen de Dios**! Son **iguales** y lo que es uno es también el otro, la imagen de Dios; ¡y juntos también la forman! Lo que es diferente es solo su sexualidad y con ella su rol particular (como la paternidad y la maternidad). Ser una mujer no es estar subordinada a los hombres o ser imperfecta o equivocada (o aun mala).

2. Adán y Eva Fueron Sacerdotes en el Jardín del Edén

“Tomó, pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase [*le'abdah uleshomrah*]” (Gén. 2:15). El Jardín del Edén era un santuario, ¡y Adán y Eva eran sacerdotes en este jardín! Debían “labrarlo y guardarlo”, y estas son las actividades de los sacerdotes (ver Núm. 3:8, 9; 18:3-7). En el Jardín del Edén, el trabajo asignado al hombre era realmente “servir” (*'abad*=servir, labrar) y “guardar” (*shamar*) el jardín (2:15), y es más que coincidencia que estos son los mismos términos usados para describir el trabajo de los sacerdotes y levitas en el santuario (Núm. 3:7, 8; 18:3-7). Eruditos no adventistas descubrieron que el Jardín del Edén era un santuario y es un hecho bien establecido entre los eruditos.²⁹

²⁹ See Richard M. Davidson, “Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium,” JATS 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 available upon request from davidson@andrews.edu. For non-Adventist scholars who have laid the exegetical foundation for these insights, see Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple*

3. En Sociedad e Igualdad

Génesis 2:18—*ezer kenegdo* (“ayuda en contra de él” o “como correspondiente a él”). Son diferentes pero **iguales**, contribuyen cada uno al otro; son **compañeros** o socios.

4. Pertenecen juntos

Génesis 2:23-24 es una declaración poética de sorpresa y aprecio de parte de Adán al recibir este don especial de Dios: una hermosa esposa. Adán usa una fórmula de reconocimiento, pertenecen juntos; forman una unidad; no es una fórmula para poner un nombre (la palabra *shem* no ocurre en 2:23 como está presente en el texto de 2:19 y 3:20; Adán nombra a Eva solo después del pecado) (ver **Gén. 3:20**).

5. Genesis 3:16

A la mujer le dijo: “Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo [anhelo de amor, apoyo, seguridad, afecto y cuidado] será para tu marido, y él se enseñoreará de ti”. ¿Cómo entender **Génesis 3:16**? No le ordena a un esposo subyugar y gobernar a su esposa (la palabra hebrea es *mashal*; este término se concentra básicamente en el liderazgo mediante el servicio); aquí se usa una palabra hebrea diferente de las que se emplean en Génesis 1:28 (se emplean las palabras hebreas *kabash* y *radah*).

La declaración de castigo de Dios no prescribe que los seres humanos sean pasivos y no traten de ayudar. Estas complicaciones vienen como resultado y consecuencia del pecado, de modo que este juicio divino de sentir dolor al tener un bebé, al dar a luz y criar a los hijos no debiera impedirnos de hacer todo lo posible dentro de nuestra capacidad humana para aliviar el dolor de las mujeres en el alumbramiento.

De la misma manera, el versículo describe las dificultades en la relación entre el esposo y la esposa, y esto nos obliga a vencerlas por la gracia de Dios y a través de una conversión verdadera (ver Efe. 5:21-33; 1 Ped. 3:1-7). Esto es imposible sin la ayuda de Dios. De modo que esposo y esposa (¡el Señor no habla aquí acerca de una relación general entre hombres y mujeres!) necesitan dedicar sus vidas a Dios y vivir en una relación personal con Dios de modo que haya armonía en el matrimonio, ¡una

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; Meridith G. Kline, *Kingdom Prologue* (South Hampton, Mass.: Gordon-Conwell Theological Seminary, 1989), 31–32, 54–56; Eric Bolger, “The Compositional Role of the Eden Narrative in the Pentateuch” (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* (CBET 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.

sumisión mutua y amor! Verdaderamente un matrimonio hermoso solo puede ser posible con personas convertidas.

Elena de White explica en manera poderosa que, “Eva había sido la primera en pecar, y había caído en tentación por haberse separado de su compañero, contrariando la instrucción divina. Adán pecó a sus instancias, y ahora ella fue puesta en sujeción a su marido. Si los principios prescritos por la ley de Dios hubieran sido valorados por la humanidad caída, *esta sentencia, aunque era consecuencia del pecado, hubiera resultado en bendición para ellos*; pero el abuso de parte del hombre de la supremacía que se le dio, a menudo ha hecho muy amarga la suerte de la mujer y ha convertido su vida en una carga”.³⁰

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

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*”.³¹

6. Ambos son Sacerdotes aun Después del Pecado

“Y Jehová Dios hizo al hombre y a su mujer **túnicas** [*kotnot*] de piel [*‘or*], y los vistió [*labash*]” (Génesis 3:21).

Dios **vistió** (*labash*) a Adán y a su esposa con “**túnicas**” (*ketonet*, pl. *kotnot*). Estos son los mismos términos usados para describir la vestimenta de Aarón y sus hijos (Lev. 8:7, 13; Núm. 20:28; ver Éxo. 28:4; 29:5; 40:14).

7. Los Creyentes, tanto Hombres como Mujeres, Pertenecen al Reino de Sacerdotes

“Ahora, pues, si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un **reino de sacerdotes, y gente santa**. Estas son las palabras que dirás a los hijos de Israel” (Éxo. 19:5, 6). Debido a la infidelidad de Israel fue dado un plan sustituto: **solo una familia de una tribu de Israel** sería “un reino de sacerdotes”. Sin embargo, Pedro en 1 Pedro 2:9 aplica Éxodo 19:5, 6 al sacerdocio de todos los creyentes.

³⁰ Ellen G. White, *Patriarchs and Prophets*, 58–59; emphasis is mine.

³¹ Ellen G. White, *Testimonies*, vol. 3, 484; emphasis is mine.

8. Mujeres en Posiciones de Liderazgo en el Antiguo Testamento

Ver, por ejemplo, María (Éxo. 15:20, 21); Débora (Juec. 4, 5); Hulda (2 Rey. 22:13, 14; 2 Crón. 34:22-28); Ester; Éxodo 38:8; 1 Samuel 2:22; 2 Samuel 14:2-20; 20:14-22.

9. Una Hueste de Mujeres Predicadoras

“El Señor daba la palabra, multitud de mujeres anunciaba las buenas nuevas” (Sal. 68:11, RV 1995).

10. El Espíritu Santo Dado a todos los Creyentes en el Tiempo del Fin, Inclusive a las Mujeres

“Y después de esto derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán **vuestros hijos y vuestras hijas**; vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. Y también sobre **los siervos y sobre las siervas** derramaré mi Espíritu en aquellos días. Y daré prodigios en el cielo y en la tierra, sangre, y fuego, y columnas de humo” (Joel 2:28-30).

11. Práctica en la Iglesia del Nuevo Testamento

Ver, por ejemplo, a Febe, una diaconisa (Rom. 16:1); a Junias, una mujer apóstol (Rom. 16:7); líderes de la iglesia en la Iglesia de Filipos eran mujeres (Fil. 4:2, 3). Priscila asumió un rol autoritario de enseñanza (Hech. 18; ver especialmente Rom. 16:3). La “señora elegida” (2 Juan 1) fue probablemente una dirigente de iglesia en una congregación bajo su cuidado.

12. Gálatas 3:26-29

“Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos. **Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.** Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois, y herederos según la promesa”. Esta no es meramente una declaración sobre igual acceso a la salvación entre grupos diversos (ver Gál. 2:11-15; Efe. 2:14-15). En un tiempo entendía esto solo desde esta perspectiva, pero estudios más profundos muestran más.

Pablo habla sobre la igualdad en general. Se concentra especialmente en tres relaciones en las cuales los judíos de su tiempo pervertían el plan original de Dios de Génesis 1, al hacer que un grupo estuviese subordinado a otro: 1) **Relación entre judíos y gentiles**; 2) **Relación entre amos y esclavos**; y 3) **Relación entre el hombre y la mujer**.

Con respecto a la relación entre el hombre y la mujer, al usar en griego un vocabulario específico en forma de par: *arsēn-thēlys* [hombre/mujer] en vez de *anēr/gynē* [esposo/esposa], Pablo establece un vínculo con Génesis 1:27 (la LXX emplea los términos *arsēn-thēlys*), y así muestra cómo el Evangelio nos llama de regreso al ideal divino, que no tiene lugar para la subordinación general de mujeres a hombres.

Dos argumentos adicionales que trascienden la evidencia bíblica:

13 Razón Práctica en Favor de la Ordenación de la Mujer

El Espíritu de Dios da gratuitamente dones espirituales, inclusive a las mujeres (Joel 2). Si Dios da sus dones espirituales a las mujeres, ¡quién soy yo para detenerlo! Si Dios llama a las mujeres al ministerio deberíamos ser capaces de reconocerlo, aceptarlo e implementarlo. La obra de Dios no puede más que beneficiarse si mujeres devotas y consagradas trabajan en posiciones de liderazgo en su viña.

Esto lo ha demostrado, por ejemplo, mi suegra quien fue una obrera bíblica en la Checoslovaquia Comunista. Ella preparó a personas para el bautismo y predicó a un público que escuchaba atentamente, aun los niños. Era una madre en Israel muy sabia que tenía gran experiencia y había presenciado milagros.

En **China** las mujeres trabajan en el ministerio práctico donde no solo predicán sino también bautizan y sirven la Cena del Señor. Por lo menos dieciséis mujeres en China han sido ordenadas al Ministerio Evangélico por los adventistas allá. Esta ordenación ministerial de mujeres pastoras es una realidad que ha surgido en China por razones muy prácticas, y estas mujeres son instrumentos poderosos para compartir el Evangelio entre el pueblo chino.

14. Apoyo inspirado de Elena de White a favor de la Mujer en el Ministerio Pastoral

“Hay mujeres que debieran trabajar en el ministerio evangélico. En muchos sentidos harían mayor bien que los ministros que no visitan como deben la grey de Dios”.³²

“Es la compañía del Espíritu Santo de Dios lo que prepara a los obreros, sean hombres o mujeres, para llegar a ser pastores de la grey de Dios”.³³

El estudio de Denis Fortin considera estas y otras referencias de Elena de White en su contexto, y extrae importantes implicaciones para la discusión sobre la ordenación de las mujeres.³⁴

CONCLUSIÓN

Aunque no haya una declaración bíblica directa que diga que debiéramos ordenar a las mujeres al ministerio, no hay un impedimento teológico para no hacerlo. Por el contrario, el análisis bíblico-teológico apunta en esa dirección final, porque el Espíritu de Dios derriba todas las barreras entre diferentes grupos de personas en la iglesia y da libremente sus dones

³² Ellen G. White, *Evangelism*, 472.

³³ Ellen G. White, 6 T 322 (1900).

³⁴ Denis Fortin, “Ellen White, Women in Ministry, and the Ordination of Women” (paper presented at the Theology of Ordination Study Committee, July 22–24, 2013).

espirituales a todos, inclusive a las mujeres, a fin de llevar a cabo la misión que Dios nos llama a cumplir.

En este tiempo del fin de la historia de este mundo, Dios llama a su remanente a volver a la Creación (ver Apoc. 14:7) y restaurar los ideales del plan original de Dios, de la igualdad entre hombres y mujeres. El Movimiento Adventista debería ser un ejemplo de esta relación humana verdadera y de adoración genuina. El pueblo de los últimos días debiera ser un modelo para el resto del mundo y asumir un rol de liderazgo sobre este asunto demostrando plenamente el verdadero significado de la teología de la Creación.

Aunque hombres y mujeres son diferentes biológicamente y tienen así funciones fisiológicas diferentes, el rol espiritual para ambos géneros es el mismo: ser los líderes en la iglesia de Dios hoy.

Necesitamos volver al ideal de la Creación a pesar del problema del pecado, porque la gracia de Dios es más poderosa que el mal, y la gracia de Dios es una gracia transformadora, que cambia el viejo sistema en el nuevo en la iglesia que debiera ser un modelo del mundo venidero. ¡De la creación a la recreación! Este es el patrón bíblico construido sobre nuestro nombre denominacional, Adventistas (reCreación) del Séptimo Día (Creación). ■

*Attached as an appendix is the Bible Study: Presuppositions, Principles and Methods by the Annual Council 1986 which is TOAC article 8, available in Spanish in the January 2013 papers

PABLO, MUJERES Y LA IGLESIA DE LOS EFESIOS UN EXAMEN DE 1 TIMOTEO 2:8-15

Carl P. Cosaert, Ph.D.
Universidad de Walla Walla

Comité de Estudio de la Teología de la Ordenación, julio de 2013

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

Introducción

Para muchos, la prohibición que impide a una mujer enseñar y ejercer autoridad sobre un hombre en 1 Timoteo 2:12 no es más que un ejemplo histórico de la naturaleza opresiva del antiguo patriarcado. Desde esta perspectiva, los puntos de vista de Pablo, sea lo que sea lo que quisieran decir originalmente, pueden tener un valor limitado para los historiadores, pero en última instancia, no tienen autoridad o significado real para determinar el papel de la mujer en la sociedad actual. Como cristianos que creen que las Escrituras continúan teniendo autoridad para toda la vida, los adventistas del séptimo día no pueden simplemente ignorar pasajes difíciles como este y convertirlos en un montón de ideas del pasado. Nuestra creencia en la autoridad de las Escrituras requiere que hagamos todo lo posible para comprender lo que este pasaje significó para su audiencia original para que podamos aplicarlo fielmente a nuestro entorno actual. Si bien este tipo de investigación requiere un examen cuidadoso de las palabras del pasaje en sí, también requiere una conciencia de la conexión que el pasaje tiene con la carta general de Pablo a Timoteo, así como con el contexto más amplio de las Escrituras y el contexto histórico. que dio forma al mundo social en el que ocurrieron los eventos en 1 Timoteo.¹

El propósito de escribir 1 Timoteo

Todas las cartas atribuidas a Pablo en el Nuevo Testamento, con la excepción de Romanos, son respuestas escritas para tratar problemas específicos. La primera carta a Timoteo

¹ Estoy en deuda con Nancy Vyhmeister por su artículo "Proper Church Behavior in 1 Timothy 2:8-15" en *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*, ed. N. J. Vyhmeister (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1998). Aunque este artículo se basa en un análisis nuevo de 1 Timoteo 2:8-15 y va más allá de su trabajo original, este artículo se basa en su trabajo y sigue la estructura básica de su artículo.

no es una excepción. Escrito quizás alrededor del año 64 d.C., 1 Timoteo trata específicamente una serie de problemas que habían surgido entre los cristianos de Éfeso y que amenazaban con deshacer los años de labor evangélica que Pablo había invertido en la edificación de la obra de Dios en Éfeso.² Incapaz en ese momento de lidiar con la situación en persona, Pablo nombró a Timoteo para que actuara como su representante personal en Éfeso (3:14-15; 1:3-7). Una lectura atenta de la epístola indica que la tarea que enfrentó Timoteo estuvo plagada de dificultades.

Aunque Pablo había encontrado problemas en Éfeso durante su estadía allí años antes, la amenaza esta vez era diferente (Hech 19:8, 9; 21-20:1; 1 Cor 15:32; 2 Cor 1:8-10). El problema no era externo, sino interno. Y para empeorar las cosas, la dificultad no se limitaba a unos pocos miembros individuales del laicado, sino que involucraba a los líderes locales responsables del bienestar de las iglesias en las casas esparcidas por Éfeso: los ancianos. La evidencia de una crisis entre los ancianos de la iglesia en Éfeso está implícita en toda la carta. Se alude al problema desde el principio cuando Pablo instruye a Timoteo a asegurarse de que ciertos individuos en la iglesia no "enseñen ninguna doctrina diferente" (cf. 1 Tim 1:3-4; Gál 1:6). Al afirmar esto desde el principio, Pablo está siguiendo su costumbre de identificar de inmediato el tema principal que planea desarrollar más plenamente en el cuerpo principal de su carta (cf. Gál 1:1-5; Rom 1:1-7; 1 Cor 1:1-3, etc.) El problema en Éfeso eran los falsos maestros, cuyas enseñanzas debían ser detenidas. Esta preocupación por la enseñanza adecuada se encuentra en toda la carta. Puede verse más claramente en el uso que hace Pablo de la palabra griega para enseñar (*didaskalia*) y sus afines un total de 16 veces (1:3, 7, 10, 2:7, 12; 3:2; 4:1, 6, 11, 13, 16; 5:17; 6:1, 2, 3 (2x), un uso que es más del doble de la cantidad utilizada en cualquier otra de sus epístolas.

Además del énfasis en la enseñanza adecuada, Pablo también se enfoca en el carácter de los falsos maestros. Él los describe como arrogantes y orgullosos (1 Tim 6:3-4), y simplemente buscan obtener una ganancia financiera de su demostración de conocimiento (1 Tim 6:5). Si bien estos versículos no identifican explícitamente a estos maestros como ancianos locales, la conexión está más que implícita que Pablo identifica específicamente la enseñanza como la

² La cuestión de la autoría de las epístolas pastorales es un tema controvertido. Aunque existen cuestiones difíciles asociadas con la autoría paulina de 1 Timoteo, en la opinión de este autor las dificultades relacionadas con la autoría no paulina son mucho mayores. En consecuencia, este artículo asume la autoría paulina de estas epístolas.

responsabilidad principal del oficio de superintendente o anciano (3:2)³, y en el hecho de que los vicios de los maestros corruptos son los mismos rasgos especificados como impropios de los ancianos de la iglesia (véase 1 Tim 3:2-7; 1:7; 5:6; 6:4-5, 9). -10). Esta conexión no es accidental. Fue el carácter defectuoso de los ancianos errantes lo que llevó a Pablo a describirle a Timoteo y a la iglesia el tipo de cualidades que deberían definir la vida de un líder de la iglesia (1 Tim 3:1-13). La falta de estas cualidades en las vidas de los responsables de la falsa enseñanza en Éfeso también está detrás de la discusión de Pablo sobre los ancianos que merecen honor y aquellos a quienes se debe culpar por sus acciones (1 Tim 5:17-19). Pablo señala a dos de los cabecillas por su nombre: Himeneo y Alejandro (1 Tim 1:19-20).

El enfoque en la enseñanza y el papel de los ancianos en 1 Timoteo apunta a la actividad de un grupo de ancianos en Éfeso que estaban usando su posición como líderes de la iglesia para difundir un evangelio que era contrario a lo que Pablo había enseñado. La obra de estos falsos maestros tenía que ser detenida. Este es el único propósito detrás de la carta de Pablo a Timoteo.

La falsa enseñanza y los efesios

La situación en Éfeso no se había desarrollado de la noche a la mañana. Varios años antes, Pablo había reconocido que no todo estaba bien con los creyentes en Éfeso. Mientras se detenía brevemente en Mileto de camino a Jerusalén en el año 57 d. C., Pablo había solicitado una reunión privada con los ancianos de Éfeso (Hech. 20:17). Después de animarlos a ser fieles a su responsabilidad como ancianos, el apóstol les advirtió que después de su partida "lobos feroces" buscarían destruir la iglesia (Hech. 20:29). La naturaleza sorprendente de esta advertencia no es que la iglesia enfrentaría oposición, sino en la declaración profética de Pablo de que los "lobos" surgirían de las filas de los mismos ancianos: "de entre ustedes mismos se levantarán hombres que hablarán cosas torcidas, para atraer a los discípulos tras ellos" (Hech 20:30). Para el tiempo de la carta de Pablo a Timoteo, la predicción había dado paso a la realidad en Éfeso.

¿Cuál fue la naturaleza de la falsa enseñanza que perturbó a los creyentes en Éfeso? Aunque poco se dice explícitamente sobre la naturaleza precisa de la falsa enseñanza, todavía surge una imagen bastante clara del puñado de comentarios que Pablo hace al respecto. En

³ Los términos "anciano" y "superintendente" se usan indistintamente, ya que en el Nuevo Testamento se refieren al mismo oficio (cf. 1 Tim 3:1; Hech 20:17, 28; Tito 1:5, 7). Véase Benjamin L. Merkle, *The Elder and Overseer: One Office in the Early Church* (New York: Peter Lang, 2003).

esencia, la falsa enseñanza se basaba en una lectura sensacional y especulativa de las Escrituras del Antiguo Testamento. Esto es evidente por varias razones. En 1 Timoteo 1:7, Pablo identifica a los falsos maestros como aquellos que quieren ser "maestros de la ley" (*nomodidaskalos*). Esta frase se usa en otras partes del Nuevo Testamento solo para personas que manejan las Escrituras del Antiguo Testamento (cf. Luc 5:17; Hech 5:34). Está claro que también se refiere al Antiguo Testamento aquí, ya que Pablo declara justo después de esto que el uso apropiado de la "ley" no es alimento para la especulación fantasiosa de los falsos maestros, sino como agente moral para señalar la pecaminosidad de los humanos (cf. Rom. 5, 20; 7:7-25; Gál 3:19-29). Para probar su punto, Pablo luego proporciona una lista de pecadores cuyos pecados reflejan las prohibiciones que se encuentran en los Diez Mandamientos, particularmente del quinto al noveno mandamientos (cf. 1 Tim. 1:8-10; Éxo. 20:1-17).

Dos indicaciones adicionales de que las enseñanzas falsas en Éfeso estaban asociadas con un mal uso de las Escrituras del Antiguo Testamento se encuentran en la descripción de Pablo de sus enseñanzas como consistentes en "mitos y genealogías interminables" (1:4). Aunque estos términos no están necesariamente conectados con el judaísmo en sí mismos, se ve claramente que tienen un sentido judío en su uso paralelo en Tito. Pablo etiqueta a los falsos maestros en Tito 1:14 como aquellos que están dedicados a los "mitos judíos" (cf. Gál. 2:14). Hacia el final de esta carta, describe además su enseñanza como "controversias necias" que están asociadas con "genealogías" y "disputas acerca de la ley" (Tito 3:9). Esta terminología sugiere que los falsos maestros de Éfeso estaban haciendo un mal uso del Antiguo Testamento al crear interpretaciones fantasiosas que se estaban utilizando para justificar sus ideas teológicas especulativas.⁴

Las falsas doctrinas que se promovieron en Éfeso incluían elementos de un estilo de vida ascético, particularmente la abstinencia de la actividad sexual ("prohibir el matrimonio") y el consumo de ciertos alimentos (4:1-5). Estas ideas parecen haber surgido de una escatología sobre-realizada, la creencia de que la era prometida del Espíritu no solo había comenzado, sino que había llegado en toda su plenitud, no corporalmente, sino en un sentido espiritual. Esto explica por qué los falsos maestros como Himeneo podían afirmar que la resurrección ya había ocurrido (cf. 1 Tim. 1:20; 6:20-21; 2 Tim. 2:16-18). La resurrección "espiritual", según afirmaban, había marcado el comienzo de la plenitud de la era venidera, una era liberada de todos los

⁴ Philip Towner, *The Letters to Timothy and Titus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 705.

elementos que definen la vida en el mundo material. Pablo había encontrado ideas similares con algunos de los creyentes de Corinto (cf. 1 Cor. 7:1-7, 25-38; 15:12, 35). En lugar de permitir que la ley de Dios los hiciera conscientes de su propia pecaminosidad, estos maestros se habían "envanecido de vanidad" junto con un "anhelo malsano de controversia y disputas acerca de las palabras, que producen envidia, disensión, calumnia, sospechas perversas y malas intenciones". fricción constante entre personas de mente depravada y privadas de la verdad" (6:4-5).

Estas falsas enseñanzas parecen haber resonado especialmente entre algunas mujeres creyentes en Éfeso. Esto se indica no sólo en la discusión frecuente de las mujeres en 1 Timoteo dentro del contexto de las enseñanzas falsas, sino en el hecho de que su comportamiento parece reflejar las ideas defendidas en las enseñanzas falsas. Por ejemplo, su amor por la ropa costosa y su deseo de no casarse (5:11-16) coincide con el amor de los falsos maestros por el dinero y su defensa del celibato (6:9-10; 4:1-3). Las instrucciones de Pablo para que las viudas más jóvenes se casen, tengan hijos y administren sus hogares (5:14) parecen haber sido un llamado necesario para contrarrestar la difusión de las ideas de los falsos maestros. La extensa discusión sobre las viudas en 1 Timoteo 5 también sugiere que las viudas ricas eran el blanco principal de los maestros codiciosos. No solo habrían tenido los medios para apoyar financieramente las aspiraciones de estos futuros maestros, sino también sus hogares, que probablemente sirvieron como algunas de las iglesias en las casas en Éfeso, al igual que el hogar de Ninfa en Laodicea (Col. 4:15), habría sido una plataforma deseable para que ellos esparcieran sus falsedades (véase 5:13; 2 Tim. 3:6-7; Hech. 20:20).⁵

El trasfondo cultural de Éfeso

Dado que nada ocurre en el vacío, es importante que cualquier interpretación de la prohibición de Pablo de que la mujer enseñe y tenga autoridad sobre un hombre en Éfeso considere cuidadosamente el contexto cultural en el que se desarrollaron los acontecimientos de Éfeso. Estudios recientes han identificado cuatro aspectos que merecen consideración: el culto de Artemisa, el judaísmo, el gnosticismo y un movimiento sociológico relativamente nuevo en el mundo antiguo que los estudiosos llaman la "nueva mujer romana".

⁵ Alan Padgett, "Wealthy Women at Ephesus: 1 Timothy 2:8-15 in Social Context," *Interpretación* 41 (1987):21.

El culto de Artemisa.

La adoración de una poderosa diosa madre, conocida como Artemisa de los Efesios, jugó un papel importante en la historia de la ciudad de Éfeso. Mucho antes de que los griegos fundaran la ciudad en el siglo X a.C., la zona había sido un centro importante para el culto de una diosa madre de Anatolia llamada Cibele. A medida que el área quedó bajo el control de un reino tras otro, la adoración de la diosa madre se asimiló a las creencias religiosas de cada civilización sucesiva y, finalmente, se asoció con la diosa griega Artemisa. El culto de Artemisa en Éfeso, sin embargo, no era el de Artemisa del panteón griego tradicional. Las imágenes locales de Artemisa, con lo que parece ser muchos pechos, sugieren que en Éfeso se adoraba a Artemisa principalmente como una diosa de la fertilidad que da vida.⁶ La influencia de una diosa todopoderosa fue tan fuerte en Éfeso que las leyendas locales de la época del apóstol Pablo afirmaron que la ciudad misma había sido fundada por mujeres poderosas, las míticas Amazonas, un grupo de mujeres guerreras dominantes especialmente dedicado al culto de la diosa madre.

El culto de Artemisa de los efesios se centró en un magnífico templo construido en su nombre en el 356 a.C. El templo, conocido como Artemisio, era el edificio más grande del mundo griego en ese momento. Era tan extravagante que se convirtió en una de las siete maravillas del mundo antiguo, llenando a Éfeso de fieles devotos de todo el Mediterráneo. Como otros templos, el Artemisio jugó un papel importante tanto en la esfera económica como religiosa de la vida en Éfeso.⁷ En la esfera económica, sirvió como banco y prestamista, así como terrateniente de más de treinta mil hectáreas de ricas tierras de cultivo.⁸ Como institución religiosa, el Artemisio fomentaba la devoción a Artemisa mediante la celebración de fiestas, festivales públicos y sacrificios, banquetes y procesiones. Como todas las religiones paganas, los rituales de culto asociados con Artemisa habrían sido exhibiciones públicas extravagantes diseñadas para impresionar a los habitantes y adoradores locales con el gran poder de la diosa madre. Supervisando los asuntos y actividades del templo había un grupo de personas compuesto

⁶ Indicación de que Artemisa fue concebida como una diosa de la fertilidad son las llamativas protuberancias ovaladas múltiples en la parte inferior del pecho y el vientre. Estos objetos se han interpretado como pechugas, huevos, bellotas, racimos de uvas o incluso testículos de toro, cualquiera de los cuales habría servido como símbolo de fertilidad.

⁷ La importancia del Artemisio para ciertas ventas en Éfeso se puede ver en el alboroto que causó Demetrio el platero cuando sintió que su resultado final estaba siendo dañado por la expansión del cristianismo.

⁸ S.M. Baugh, "A Foreign World", en *Women in the Church*, ed. A. Köstenberger y Thomas Schreiner, 2da ed. (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005), 19-20.

por funcionarios de la ciudad local, una gran sacerdotisa, sacerdotes y sacerdotisas, y otros asistentes del templo que eran responsables de administrar los asuntos diarios del templo.

Aunque algunos han ido demasiado lejos al sugerir que la influencia del culto de Artemisa hizo de Éfeso del siglo I un "bastión y baluarte de los derechos de las mujeres";⁹ al mismo tiempo, no debemos subestimar la influencia que una reconocida sacerdotisa podría tener en una comunidad local, particularmente cuando se trata de la adoración de la deidad patrona de la ciudad. Un ejemplo de esto durante el siglo I d.C. se puede ver en la vida de una mujer de Pompeya llamada Eumaquia. Además de ser esposa y madre de una familia adinerada de clase alta, Eumaquia era la sacerdotisa pública del culto a Venus. Dado que Venus era la deidad patrona de Pompeya, su sacerdocio era mucho más importante que cualquier otro en la ciudad. Además de proporcionar el apoyo financiero para el Templo de Venus, Eumaquia usó su propia riqueza y situación social para construir el edificio más grande de Pompeya junto al foro público. El hecho de que pudiera erigir este edificio en un lugar tan importante atestigua su influencia entre la élite local.¹⁰ En respuesta a su generosidad, y como símbolo de su poder y posición social, un gremio local de batidores construyó una estatua pública de Eumaquia en su honor.¹¹ Después de su muerte, las autoridades locales también la honraron al permitir que se erigiera su magnífica tumba, la más grande de Pompeya, en una de las secciones más prominentes de la necrópolis de la ciudad. Aunque estaba casada, la inscripción dedicatoria en el edificio que construyó Eumaquia, así como las inscripciones asociadas con su estatua y tumba, no contienen ninguna mención del nombre de su esposo.¹² Eumaquia era claramente importante por derecho propio. Ella no estaba simplemente cabalgando sobre los faldones de su marido.

De la misma manera que Eumaquia tuvo una influencia significativa en Pompeya, parece difícil no creer que la adoración de una diosa madre dominante, mediada por sacerdotisas, no hubiera tenido también alguna influencia en la percepción del papel de la mujer en asuntos religiosos en Éfeso. Independientemente de cuánto poder y autoridad real tuvieran las sacerdotisas de Artemisa en los asuntos del templo, su sacerdocio de la deidad patrona de Éfeso

⁹ Marcus Barth, *Ephesians 4-6*, Anchor Bible (Garden City, NY: Doubleday, 1974), 661.

¹⁰ Joanne Berry, *The Complete Pompeii* (London: Thames & Hudson, 2007), 114.

¹¹ Eve D'Ambra, "Women on the Bay of Naples," en *A Companion to Women in the Ancient World*, ed. Sharon L. James y Sheila Dillon (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell), 403.

¹² Steven Tuck, "Eumachia, Public Priestess," *Pompeii: Daily Life in an Ancient Roman City* (The Teaching Company, DVD).

era importante y de alto perfil público. Con una presencia tan visible dentro de Éfeso, los conversos gentiles no habrían necesitado haber sido miembros iniciados del culto de Artemisa para tener aspectos asociados del papel de la mujer en la adoración de Artemisa junto con los de su nueva fe encontrada en Cristo. Después de todo, el motín que Demetrio el platero instigó contra la obra del apóstol Pablo en Éfeso indica que no debemos asumir que el cristianismo en Éfeso se desarrolló completamente aislado de la adoración de Artemisa (Hech. 19:23-41).

Judaísmo.

La descripción de las mujeres en los escritos rabínicos como la Mishná, a menudo ha llevado a suponer que la vida de las mujeres judías durante el primer siglo estaba severamente restringida. A diferencia de los hombres que eran libres de participar en todos los aspectos de la vida civil y religiosa, se pensaba que las mujeres no tenían educación y estaban atadas al hogar con todas las tareas que conllevaba: cocinar, limpiar, criar hijos, y en una familia agrícola, trabajar en los campos. Sin embargo, estudios recientes han descubierto que la situación de una mujer, al igual que gran parte del judaísmo del siglo I, era más diversa y compleja de lo que a menudo se suponía.¹³ Si bien el dominio de una mujer se asoció principalmente con el hogar en el judaísmo,¹⁴ para algunas mujeres, particularmente las de importantes medios económicos, había otras oportunidades disponibles, incluidas posiciones de poder y liderazgo en una comunidad.

Una ilustración de la diversidad de roles que asumieron las mujeres en el judaísmo temprano se puede ver en la literatura judía helenística. Mientras que algunas mujeres están atadas a los roles tradicionales asociados con el "trabajo de mujeres" (Tobías 2:11; 7:15-16; 8:19), otras como Judit, la heroína del libro apócrifo del mismo nombre, exhiben una gran mayor esfera de influencia y habilidad. Judith encarna los aspectos más preciados de la mujer judía ideal: es hermosa, dedicada a su difunto esposo y devota a Dios. Al mismo tiempo, no son los

¹³ Esto incluso se puede ver en las voces conflictivas, incluso dentro de la Mishná, sobre si un padre debería enseñar Torá a su hija. En la discusión de la supuesta adúltera en *Sotá* 3:4, Ben Azzai dice: "Un hombre debe darle a su hija el conocimiento de la Torá". El rabino Eliezer ben Hyrcanus, sin embargo, argumenta lo contrario: "Si algún hombre le da a su hija un conocimiento de la Torá, es como si le hubiera enseñado la lujuria". Véase también, Ross Kraemer, *Her Share of the Blessings* (New York: Oxford University Press, 1992), 93-127.

¹⁴ Filón, reflexionando sobre su percepción de la vida en Alejandría, Egipto, sostiene que el lugar de las mujeres judías es el hogar (Philo *De Specialibus Legibus* (*Spec. Leg.*) 3.169-71; 4.225; *Quaestiones in Genesis*, 1.26; *De sacrificiis Abelis et Caini* (*Sacr.*) 26-7). Otros comentarios que Filón hace sobre la forma en que "algunas" mujeres se comportan en público sugieren que su visión de la mujer "ideal" no era necesariamente un reflejo exacto de la vida de todas las mujeres judías (*Spec. Leg.* 3.172-175; *Sacr.* 21-4).

hombres de la historia quienes rescatan su ciudad, sino la astuta Judit que a los asirios, corta la cabeza de su notorio general, lleva a los judíos a la victoria e incluso encabeza una procesión de celebración. de mujeres y hombres cantando himnos a Dios (Judit 15:13). Aunque la historia es ficticia, su descripción de la heroína tenía que ser algo precisa para que la audiencia del autor hubiera resonado con la historia como lo hicieron. Otros textos judíos interesantes que describen una imagen más amplia de la influencia, la educación, el liderazgo y los roles religiosos asociados con las mujeres judías incluyen: José y Asenet (21:4; 22:9; 28:8-16), el Testamento de Job (46-51), Tobit (1:8), Susana (3), 4 Macabeos (15:24-31; 18:20) y Pseudo-Filón (33:1; 40:4).

Los escritos de Josefo, historiador judío del primer siglo, revelan que la representación de mujeres judías en posiciones de influencia y poder en los textos apócrifos no era del todo ficticia. Aunque los puntos de vista de Josefo sobre las mujeres eran misóginos,¹⁵ sus escritos contienen los relatos de varias mujeres que ocuparon posiciones de influencia en los más altos círculos políticos.¹⁶ Una de esas mujeres era Berenice, hija de Herodes Agripa I, altamente educada y obstinada, cuya perspicacia política casi la elevó al rango de emperatriz romana.[18]

Después de la muerte de su segundo marido, que había sido rey de Calcis, Berenice y su hermano Agripa II actuaron como co-gobernantes de Calcis.¹⁷ Además de su reino, tenían jurisdicción sobre el templo de Jerusalén, incluido el nombramiento del sumo sacerdote¹⁸ Es en este papel que aparece Berenice en los Hechos de los Apóstoles. Inseguro de qué hacer con el

¹⁵ Según Josefo, "la Escritura enseña: 'La mujer es inferior a su marido en todo'. Que ella, por tanto, le sea obediente, no para que la abuse, sino para que reconozca su deber para con su marido, porque Dios ha dado autoridad al marido" (*Flavius Josephus Against Apion* (Ag. Ap.), 2.201). No existe tal pasaje en el Antiguo Testamento. La idea de que las mujeres son inferiores a los hombres por naturaleza refleja las nociones de Aristóteles sobre el género en lugar de las Escrituras (cf. Philo *Spec. Leg.* 2.124; 4.223). Ver Aristóteles, *Generation of Animals* 4.4, 775a; Giulia Sissa, 'The Sexual Philosophies of Plato and Aristotle', en *A History of Women: From Ancient Goddesses to Christian Saints*, ed. Paula Schmitt Pantel (Cambridge, MA: Belknap Press, 1992), 46-81; N. Smith, "Plato and Aristotle on the Nature of Women," *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983): 467-478.

¹⁶ Otras mujeres notables que demuestran una influencia considerable, aunque Josefo ciertamente no está a favor de su papel menos que sumiso, incluyen a Mariamme la Hasmonaea, Salomé la hermana de Herodes, y especialmente a Salomé Alexandra, la reina Hasmonaea que reinó como única gobernante de Israel del 76 al 67 a.C. Ver Tal Ilan, "'Things Unbecoming a Woman' (*Antiquities of the Jews* (Ant.) 13.431) Josephus and Nicolaus on Women", *In Integrating Women into Second Temple History* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2000), 85-125. Cuando estas mujeres se desvían del punto de vista de Josefo del papel tradicional de la mujer, él les atribuye características masculinas (cf. *Ant.* 13.430- 32).

¹⁷ El nombramiento del hijo de Berenice como Bereniciano es el único caso conocido de un hijo en este período que lleva el nombre de su madre (Josephus, *Ant.* 20.104; Josephus, *The Jewish Wars* (JW) 2.221). Laura S. Lieber, "Jewish Women: Texts and Contexts," in *A Companion to Women in the Ancient World*, 333.

¹⁸ Josephus, *Ant.* 20,104, 222; Josephus, *J.W.* 2.223.

encarcelado Pablo de Tarso, el gobernador recién nombrado Festo consultó con un grupo de personas influyentes. El grupo estaba formado por Berenice, Agripa II, así como oficiales militares y hombres prominentes de la ciudad (Hech 25:23). El que se mencione a Berenice específicamente indica que su influencia fue "lo suficientemente significativa como para justificar su participación".¹⁹

Mientras visitaba Jerusalén varios años después para cumplir un voto religioso en el templo, Berenice hizo múltiples intentos para persuadir al gobernador romano Gasio Floro de que no gobernara a los judíos con mano tan dura.²⁰ Cuando sus esfuerzos resultaron infructuosos, escribió personalmente al gobernador romano de Siria notificándole de la incompetencia de Floro.²¹ Cuando su hermano llegó a Jerusalén algún tiempo después, ella también se unió a él para intentar persuadir a los judíos de que no tomaran represalias contra los romanos.²²

Las habilidades de Berenice eran tales que también era conocida fuera del judaísmo. Además de una inscripción en latín de Beirut, que la identifica como reina, se erigió una estatua honorífica de ella en Atenas en el año 61, con una inscripción elogiándola como una "Gran Reina" y benefactora de su ciudad.²³ Conocida por su belleza, generosidad y fortuna independiente, Berenice también aparece en fuentes romanas. Tácito la nombra como una importante aliada personal de Vespasiano durante su intento de convertirse en emperador romano.²⁴ También se involucró sentimentalmente con Tito, el hijo de Vespasiano. Después de que se resolvió la revuelta judía, Berenice se unió a Tito en el palacio imperial de Roma como su amante, con la expectativa de que eventualmente se convertiría en su esposa. Su interés e intromisión en los acontecimientos políticos en Roma, combinados con la hostilidad romana hacia los judíos, finalmente se desarrolló en un escándalo político que obligó a Tito a terminar su relación con Berenice.²⁵

¹⁹ Michael S. Vasta, "Titus and the Queen: Julia Berenice and the Opposition to Titus' Succession" (2007), 12. http://digitalcommons.iwu.edu/grs_honproj/1.

²⁰ Josephus. *J.W.* 2:309-14

²¹ *Ibíd.*, 2.333.

²² *Ibíd.* 2:402-05.

²³ Vasta, 10-11.

²⁴ Tácito, *Histories* 2.81.

²⁵ Tácito, *Histories* 2.2; Suetonio, *Titus*, 7.1-2; Cassius Dio, *Roman History*, 65.15.3; E. Mary Smallwood, *The Jews Under Roman Rule* (Boston: Brill, 2001), 385-388; E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, ed. G. Vermes and F. Millar (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973), 1:471-483.

La influencia más amplia que tuvieron algunas mujeres judías en el mundo antiguo también ha sido corroborada por varias inscripciones intrigantes de Asia Menor que datan del siglo II al VI. Describen a las mujeres judías no solo como importantes benefactoras de las sinagogas locales, sino también con una variedad de títulos intrigantes: líder, anciana, madre, padre y sacerdotisa.²⁶ De particular interés es una inscripción del siglo II de Esmirna que identifica a una mujer llamada Rufina como jefa de su sinagoga. El texto dice:

Rufina, una judía, jefa de la sinagoga (*archisynagōgos*), construyó esta tumba para sus esclavos liberados y los esclavos criados en su casa. Nadie más tiene derecho a enterrar a nadie (aquí). Si alguien se atreve a hacerlo, él o ella pagará 1500 denarios al tesoro sagrado y 1000 denarios al pueblo judío. Se ha colocado una copia de esta inscripción en los archivos (públicos).²⁷

Los estudiosos más antiguos descartaron estos títulos como meramente honoríficos de los maridos anónimos de las mujeres nombradas. La erudición moderna ha demostrado, sin embargo, que no hay razón para no asumir que estas mujeres ocupaban los cargos por sí mismas.²⁸ Dado que las sinagogas pueden haber tenido varios individuos con el título de jefe de sinagoga,²⁹ una mujer como Rufina probablemente sirvió como parte de un grupo de líderes cuyo deber principal era administrativo, incluido el nombramiento de lectores, aunque también puede haber incluido la lectura y la enseñanza pública. Si bien los cargos que ocuparon estas mujeres pueden haber sido más la excepción que la regla, sirven como testimonio adicional de los diversos roles disponibles para algunas mujeres en el judaísmo temprano.

Gnosticismo.

El gnosticismo floreció en el mundo mediterráneo desde el siglo II al V.³⁰ El gnosticismo en los manuscritos de Nag Hammadi (Egipto) sugiere que una forma incipiente de gnosticismo

²⁶ Bernadette J. Brooten, "Female Leadership in the Ancient Synagogue," en *From Dura to Sepphoris*, ed. L. I. Levine and Z. Weiss (Portsmouth, RI: *Journal of Roman Archaeology*), 215-223.

²⁷ *Ibíd.*, 215

²⁸ Susan Marks, "Women in Early Judaism: Twenty-five Years of Research and Reenvisioning," *Currents in Biblical Research* 6 (2008): 290-320; W. Horbury, "Women in the Synagogue," en W. Horbury, W. D. Davies and J. Sturdy, eds., *Cambridge History of Judaism III* (Cambridge University Press), 358-401, 1118-1123; T. Rajak, "The Synagogue within the Greco-Roman City," en S. Fine (ed.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue* (New York: Routledge), 161-73; Lieber, 336.

²⁹ Horbury, *Women in the Synagogue*, 392.

³⁰ La siguiente sección del gnosticismo está tomada en gran parte de una forma revisada del capítulo de Vyhmeister "Proper Church Behavior in 1 Timothy 2:8-15," 339-340.

ya estaba comenzando a circular en el primer siglo. La presencia de un gnosticismo incipiente en Éfeso parece estar implícita en 1 Timoteo, donde Pablo amonestó a Timoteo a “evitar la charla profana y las contradicciones de lo que se llama falsamente conocimiento [*gnōsis*]” (1 Tim 6:20). Dos aspectos de la teología gnóstica parecen ser particularmente relevantes para la carta de Pablo a Timoteo: la participación de Eva en la creación de Adán y la denigración de la feminidad.

Una muestra de declaraciones gnósticas por parte de Eva en la creación muestra la tendencia a exaltar a Eva. Adán se dirige a Eva: "Tú eres la que me ha dado la vida".³¹ Se dice que Eva "envió su aliento a Adán, que no tenía alma".³² Eva (*Zoē*) es la que le enseña a Adán “acerca de todas las cosas que hay en el octavo cielo”; ella descubre "el velo que estaba sobre su mente".³³ Finalmente Eva se declara a sí misma la “madre de mi padre y la hermana de mi esposo. . . a quien di a luz”.³⁴

Por otro lado, otros escritos gnósticos de Nag Hammadi muestran repetidamente una evaluación negativa de la feminidad. En el *Evangelio de los egipcios* (principios del siglo II), Jesús anuncia: "Vine para destruir las obras de la mujer". Luego señala que la muerte prevalecerá mientras las mujeres tengan hijos, a lo que Salomé responde: "Entonces he hecho bien en no tener hijos"³⁵. De acuerdo con el *Evangelio de Tomás* (ca. A.D. 140), Pedro quería despedir a María “porque las mujeres no son dignas de la vida”. Entonces Jesús se ofreció a convertirla en varón, "porque toda mujer que quiera hacerse varón, entrará en el reino de los cielos".³⁶ La feminidad se ve como un defecto; la salvación viene por la masculinidad, o mejor aún, por la eliminación de toda sexualidad.³⁷ Otro escrito gnóstico llamaba a los creyentes a "huir de la esclavitud de la feminidad y elegir por sí mismos la salvación de la masculinidad".³⁸

³¹ *Hypostasis of the Archons* 2.4.89.14-17.

³² *On the Origins of the World* 115.

³³ *Ibid.*, 104; *Apocryphon of John* 67-71.

³⁴ *Thunder, Perfect Mind* 6.2.13.30-32.

³⁵ Véase Clement of Alexandria *Miscellanies* 3.45.

³⁶ *Gospel of Thomas* 114.

³⁷ *Dialogue of the Saviour* 90-95; *Gospel of Thomas* 27.

³⁸ *Zostrianos* 8.1.131.

Epifanio (ca. 315-403) habla de un gnóstico que rechazó el matrimonio y se opuso a la maternidad, practicando el *coitus interruptus* y llegando a abortar el feto de una mujer embarazada.³⁹

La nueva mujer romana

El examen de las fuentes legales romanas y la evidencia arqueológica durante las últimas dos décadas indica que la transformación de Roma en Imperio trajo consigo no sólo una nueva forma de gobierno bajo César Augusto, sino también el surgimiento de lo que algunos eruditos llaman la “nueva mujer romana”.⁴⁰ Por primera vez en la historia romana, cambios fundamentales legales, políticos y sociales dieron a las mujeres una personalidad pública aceptable. Estos cambios dieron lugar a una generación de mujeres cuyos estilos de vida y oportunidades variaban considerablemente de la imagen tradicional de la modesta mujer romana. Como atestiguan otros autores romanos, esta influencia se había extendido por el Mediterráneo. Como la cuarta ciudad más grande del Imperio, no debería sorprender que se extendiera a Éfeso.

Antes de que se implementaran los cambios sociales implementados bajo Augusto, una mujer tenía poca identidad fuera de su familia; ella era la hija o la esposa de alguien, y su dominio era el hogar. La evidencia de esto se puede ver en la ausencia de una sola estatua de una mujer en el foro romano o en otros espacios públicos durante la República Romana (509-27 a.C.).⁴¹ Sin funciones públicas oficiales (distintas de las religiosas), no era necesario definir a las mujeres en la esfera pública.⁴² Todo esto cambió con el Imperio. Con el surgimiento de las mujeres en la sociedad pública, estatuas de mujeres romanas, como Livia, la esposa de Augusto, y otras mujeres notables, aparecieron repentinamente en el paisaje romano, modelando el tipo de mujer que el emperador romano quería propagar por todo el imperio.

El perfil más alto que experimentaron las mujeres se debió en gran parte a los cambios en la ley romana, que proporcionó a las esposas cierta independencia financiera y seguridad. Durante la República, una esposa romana, y todo lo que tenía, era legalmente propiedad de su

³⁹ Epifanio *Panarion* 26.3-5.

⁴⁰ Véase Bruce W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Roman Women in the Pauline Communities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

⁴¹ Tuck, "Eumachia, Public Priestess".

⁴² Elizabeth Bartman, "Early Imperial Female Portraiture", *A Companion to Women in the Ancient World*, 416.

marido. Si se terminaba un matrimonio, había pocas esperanzas de que la esposa pudiera recuperar alguna parte de su importantísima dote nupcial. Para proteger a las esposas de la injusticia económica, se implementó una nueva serie de leyes. Estas leyes le daban a la esposa el derecho legal de poseer y administrar propiedades por separado de su esposo. Estas leyes no sólo le daban a la esposa una identidad separada de su esposo, sino que también proporcionaban a la esposa un nuevo grado de autoridad y poder. Una esposa rica podía hacer lo que quería, porque ya no tenía por qué temer el divorcio. Por el contrario, ahora tenía derecho incluso a divorciarse de su marido y recibir una parte, si no la totalidad, de su dote.⁴³

La independencia financiera que experimentaron las mujeres, particularmente las de la clase alta, les proporcionó los recursos para involucrarse en sus comunidades locales de formas que de otra manera no estarían disponibles para ellas. La evidencia arqueológica ha revelado que las mujeres eran propietarias, operaban negocios,⁴⁴ prestaban dinero, servían como sacerdotisas, se representaban a sí mismas y a otros en los tribunales, usaban su influencia y patrocinio para apoyar a candidatos políticos, e incluso ocupaban el cargo de magistrado.⁴⁵ También se pueden ver ejemplos de su influencia y participación en la construcción de estatuas honoríficas de ellas, la representación de sus rostros en monedas y la dedicación de edificios a ellas. La influencia de Eumaquia, la sacerdotisa pública de Pompeya, y Berenice, la judía adinerada, descritas anteriormente, ilustran el tipo de nuevas oportunidades disponibles para algunas mujeres. Las páginas del Nuevo Testamento también ilustran las formas en que este tipo de mujeres contribuyó a la difusión del cristianismo. El patrocinio de mujeres como Febe fue de gran beneficio para el ministerio del apóstol Pablo (Rom. 16:1), al igual que las mujeres a las que identifica como colaboradoras en el evangelio (Fil. 4:3), así como otras que permitieron sus hogares para servir como lugar de adoración para los seguidores de Jesús recientemente

⁴³ E. Fantham, H. Peet Foley, N. Boymel Kampen, SB Pomeroy y AH Shapiro, "The 'New Woman,'" Representation and Reality", en *Women in the Classical World* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 289; S. Treggiari, *Roman Marriage: lusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian* (Oxford: Clarendon, 1991), cap.10 y pág.446.

⁴⁴ Un ejemplo de la independencia y las oportunidades disponibles para una mujer que no pertenece a una familia romana de élite es Julia Felix de Pompeya. Una inscripción la identifica como "la hija ilegítima de Spurius". Después del terremoto del 62 d.C., Julia estaba operando su propio negocio de alquiler. Sin el apoyo de una familia adinerada, Julia buscó ganarse la vida alquilando una parte de su residencia para uso residencial o comercial. Dado que su nombre aparece sólo en la inscripción, es imposible saber si estaba casada. Eve D'Ambra, "Women on the Bay of Naples," in *A Companion to Women in the Ancient World*, 405-09.

⁴⁵ Por ejemplo, Phile in Priene (primer siglo A.C.) and Plencia Magna (fines de primer siglo D.C.) in Perge. See Berry, 118-19; Winter, 174-193.

organizados (Hech. 16:14-15; Col. 4:15; 1 Cor. 16:19). Era una nueva era en la historia romana y las mujeres de la clase alta estaban aprovechando las oportunidades disponibles para ellas.

Si bien esta revolución cultural tuvo varios impactos positivos en la sociedad romana, también tuvo sus inconvenientes. A expensas de la familia romana, algunas mujeres usaron su nueva libertad simplemente para mejorar su propio placer y gratificación personal. En lugar de emular la vestimenta conservadora, el comportamiento y el decoro sexual asociados con la esposa romana tradicional, la nueva mujer romana vivió una vida de excesos, al igual que los hombres. Consumida por la belleza del cuerpo físico, se adornó con el atuendo sensual, los cosméticos, las joyas caras y los peinados elaborados tradicionalmente asociados con las cortesanas y las prostitutas. Muchas mujeres mayores con dotes sustanciales también buscaron experimentar las libertades sexuales previamente reservadas para los hombres, buscando relaciones con hombres más jóvenes.

Séneca, el filósofo romano del siglo I, condenó estas nuevas costumbres sociales en una carta que le escribió a su madre contrastando su modestia con la de las "nuevas mujeres romanas".

La falta de castidad, el mayor mal de nuestro tiempo, nunca te ha clasificado entre la gran mayoría de las mujeres. Las joyas no te han conmovido, ni las perlas ... no has sido pervertida por la imitación de mujeres peores que lleva incluso a los virtuosos a las trampas; tú nunca te has sonrojado por la cantidad de hijos, como si se burlara de tu edad.... Nunca trataste de ocultar tu embarazo como si fuera indecente, ni has aplastado la esperanza de los niños que estaban siendo nutridos en tu cuerpo. Nunca has manchado tu rostro con pinturas y cosméticos. Nunca has imaginado el tipo de vestido que no exponía mayor desnudez al ser quitado. Tu único adorno, el tipo de belleza que el tiempo no empaña, es el gran honor de la modestia.⁴⁶

Con influencia, poder y riqueza, a menudo se pensaba que la "nueva mujer romana" era descarada y franca en su discurso. Tradicionalmente, en la cultura griega y romana, las mujeres debían ser vistas y escuchadas lo menos posible fuera del hogar. Musonio Rufo, un filósofo estoico del siglo I, escribió:

Las mujeres que se asocian con filósofos están destinadas a ser arrogantes en su mayor parte y presuntuosas, en el sentido de que abandonan sus propios hogares y se

⁴⁶ Seneca, *Consolation to his Mother*, 16:3-4.

vuelven a la compañía de los hombres, practican discursos, hablan como sofistas y analizan silogismos, cuando deberían estar sentadas en casa hilando.⁴⁷

Estos hombres no estaban solos en su objeción a ciertos aspectos asociados con la nueva mujer romana. Las páginas de la literatura romana están llenas de voces similares, e incluso se repiten en el Nuevo Testamento (cf. 1 Tim. 2:9-10; 1 Ped. 3:2-5). De hecho, el emperador romano Augusto estaba tan indignado que aprobó una serie de leyes diseñadas para contrarrestar lo que él consideraba una tendencia promiscua en el Imperio. Estas leyes incluían tipificar como delito las relaciones sexuales extramatrimoniales con una mujer libre y exigir al marido que se divorciara de su esposa si existían pruebas claras de que ella había cometido adulterio. También se aprobó una legislación que intentaba regular el tipo de ropa que una mujer podía usar; vigilar la ropa de una mujer, por supuesto, era difícil de hacer cumplir.⁴⁸ La situación se había vuelto tan preocupante que Augusto incluso se vio obligado a desterrar a su propia hija Julia por su estilo de vida abiertamente promiscuo. Además de la legislación, Augusto también trató de promover lo que consideró que era el atuendo adecuado de la mujer romana ideal a través de estatuas de mujeres erigidas en foros públicos en todo el imperio que representan a mujeres vestidas con la modesta prenda de tres capas de la esposa romana tradicional.⁴⁹

Hasta cierto punto, las diversas corrientes culturales discutidas en esta sección interactuaron y se alimentaron entre sí, y el surgimiento de la nueva mujer romana probablemente sirvió de base para todas las demás. De este ambiente mixto vinieron las mujeres de las congregaciones de Éfeso. Aquellos de trasfondos paganos tendrían que aprender que los excesos asociados con la nueva mujer romana, junto con sus prácticas sensuales y franqueza, eran inapropiados para las mujeres cristianas. Por otro lado, las personas de origen judío también deberían aprender que las nuevas oportunidades disponibles para las mujeres no se oponían al papel tradicional de la mujer en el hogar, ni eliminaban la importancia de que una esposa trate a su esposo con respeto.

⁴⁷ Musonio Rufo, ll. 54-58, texto y traducción de Cora E. Lutz, "Musonius Rufus, 'The Roman Socrates'," *Yale Classical Studies* 10 (1947), 43.

⁴⁸ Judith P. Hallet, "Women in Augustan Rome", en *A Companion to Women in the Ancient World*, 373. Thomas A. J. McGinn, *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 162.

⁴⁹ E. Fantham, H. Peet Foley, N. Boymel Kampen, S. B. Pomeroy y A. H. Shapiro, "Women, Family, and Sexuality in the Age of Augustus and the Julio-Claudians," in *Women in the Classical World* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 294-329.

El contexto del pasaje

Después de encargarle a Timoteo ser fiel al evangelio y de oponerse a las falsedades que circulan entre los creyentes de Éfeso, Pablo da instrucciones específicas en 1 Tim. 2:1-3:16 sobre cómo deben manejarse estos problemas. Primero instruye a Timoteo sobre cómo lidiar con el problema en el contexto de la adoración de la iglesia (2:1-15), y luego, para prevenir más problemas en el futuro, estipula las características que deben guiar a la iglesia al elegir nuevos líderes (3:1-13). Dado que nuestro interés en el consejo de Pablo con respecto a las mujeres se encuentra al final de esta primera sección, resumiré brevemente el consejo de Pablo que conduce a esa sección.

La primera respuesta de Pablo a los problemas que asolan a los creyentes en Éfeso es animar a la iglesia a orar por todas las personas (2:1-2). La repetición de la palabra "todos" (2:1, 2, 4, 6) indica que el enfoque no está en la oración en general, sino específicamente en la oración para *todas las personas*. En medio de las luchas internas teológicas, la iglesia había perdido de vista su responsabilidad para con los que estaban fuera de sus muros. Al llamar a la iglesia a orar por *todas las personas*, el apóstol está intentando cambiar la orientación de la iglesia de mirar hacia adentro a mirar hacia afuera. En esencia, éste fue el problema fundamental en Éfeso. Las luchas teológicas internas entre los creyentes habían hecho que la iglesia perdiera de vista la razón de su existencia: su misión de compartir el evangelio de Cristo con un mundo moribundo.

Para que la iglesia recupere su enfoque en la misión, Pablo anima a Timoteo a abordar dos problemas particulares que estaban socavando la unidad de la iglesia: el comportamiento de hombres y mujeres en la adoración.⁵⁰

Hombres y mujeres en adoración (1 Timoteo 2:8-10)

Quiero, pues, que los hombres oren en todo lugar, levantando manos santas, sin ira ni contienda. Asimismo que las mujeres se atavíen de ropa decorosa, con pudor y modestia; no con peinado ostentoso, no oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino con buenas obras como corresponde a mujeres que profesan piedad. (Versión Valera 1960)

⁵⁰ La conjunción "entonces" (*oun*) indica que su consejo sobre hombres y mujeres está conectado orgánicamente con su consejo anterior sobre la misión universal de la iglesia.

Pablo primero se refiere al comportamiento de los hombres.⁵¹ Insta a que "oren, levantando manos santas sin enojo ni riñas" (v. 8). El hecho de que el apóstol señale a los hombres no significa que su consejo no se aplique también a las mujeres en general (p. Ej., 1 Cor. 11:5). Simplemente indica que, en el contexto de la situación específica en Éfeso, eran los hombres creyentes quienes estaban luchando con actitudes inapropiadas durante la oración. La referencia a la ira y las peleas probablemente refleja la disensión entre los creyentes que había surgido debido a las enseñanzas heréticas que dividían a la iglesia. El espíritu arrogante y pendenciero de los falsos maestros (6:4-5; 3:3, 6) estaba envenenando el espíritu de paciencia, amor y perdón necesarios para que la oración genuina sea efectiva (cf. Fil. 2:14; Ef e.4:31; Col. 3:8).

Habiendo abordado la actitud de los hombres en oración, Pablo dirige su atención a la conducta perturbadora de las mujeres dentro de la iglesia. El uso de la palabra "igualmente" que introduce el cambio de hombres a mujeres junto con el tema del adorno sugiere que los comentarios de Pablo en esta sección se entienden mejor en el contexto de un código del hogar: reglas sociales que regían al esposo y esposa, padre e hijo y relaciones entre amo y esclavo.⁵² Una confirmación adicional de esto se ve en cómo este relato es paralelo al contraste entre los adornos externos e internos en el código del hogar en 1 Pedro 3:3-5.

Como ya hemos visto, el vestido de una mujer se convirtió en un tema de gran importancia en el primer siglo. Las tendencias culturales liberalizadoras habían influido en una generación de mujeres y esposas para rechazar el atuendo tradicional y modesto de una matrona romana, por el vestido más sensual y caro de la cortesana. Uno de los problemas con las mujeres y/esposas en Éfeso fue su incumplimiento del código de vestimenta tradicional del hogar. En una época en la que el vestido de una mujer "indicaría modestia y dignidad o disponibilidad promiscua",⁵³ la situación entre los creyentes en Éfeso no era trivial. Se consideraba que el desobedecer el código de vestimenta tradicional avergonzaba a los maridos de estas mujeres,

⁵¹ Aunque la palabra traducida como "hombres" (*andres*) puede referirse a un hombre soltero o casado, la adaptación de Pablo del código del hogar y la discusión de las mujeres en lo que sigue sugiere que él tiene principalmente a los maridos en mente. Esto ciertamente no habría sido una sorpresa ya que la gran mayoría de los hombres en ese momento habrían estado casados.

⁵² El uso que hace Pablo de *hosautōs* (2:9; 3:8, 11; 5:25; Tito 2:3, 6) es equivalente al uso de *homoiōs* en el código familiar de 1 Pedro 3:1, 7; 5:5).

⁵³ Towner, 205.

pero también podía dañar gravemente la reputación de la iglesia a los ojos de los incrédulos en Éfeso, las mismas personas a las que la iglesia quería llegar con el evangelio.

Al abordar la situación, Pablo no arenga a estas mujeres/esposas, ni les niega el derecho a adornarse. De hecho, dice que *deben* adornarse (v. 9). El problema era la forma en que lo estaban haciendo. En lugar de seguir las tendencias de la moda secular, Paul las insta a vestirse con modestia y evitar usar ropa que sea deliberadamente sugerente y cara, dos características estándar asociadas con la nueva mujer "romana" autoindulgente. Por el contrario, las mujeres cristianas deben vestirse con "modestia" (*aidōs*) y con "autocontrol" (*sōphrosunē*), una frase estándar en relación con las mujeres que se refiere a la propiedad sexual, la virtud cardinal de una esposa. En lugar de peinados elaborados, joyas y ropa cara⁵⁴ asociado con el tipo de mujer que quería atraer la atención de los hombres hacia su belleza exterior, dice Pablo, la verdadera belleza es interna, arraigada en el carácter piadoso de una vida vivida en amoroso servicio a Dios ya los demás.

Las mujeres en el aprendizaje (1 Timoteo 2:11)

La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. (Valera 1960)

La continua amonestación de Pablo a las mujeres/esposas en Éfeso indica que él vio la forma de vestir de ellas como un simple síntoma de un problema espiritual más profundo. Al adoptar la vestimenta asociada con las mujeres inmorales, estas mujeres o esposas demostraron que todavía tenían mucho que aprender sobre el evangelio. Habían fallado por completo en comprender, en el nivel más básico, las implicaciones que tiene el evangelio sobre cómo se debe vivir la vida cristiana. Una lectura más amplia de 1 Timoteo indica que Pablo se dio cuenta de que el problema que enfrentaban estas mujeres no se limitaba únicamente al tema del adorno. Al mismo tiempo, también parecen haber comprado las ideas de los falsos maestros con respecto a la adopción de un estilo de vida ascético, incluido el rechazo de la institución del matrimonio en sí (véase cf. 4:2-3; 5:14-15).

⁵⁴ El atuendo "costoso" (*polutelēs*) identificado aquí no se refiere a la ropa que es un poco más cara que otras, sino a la que es "extremadamente" cara. La misma palabra se usa para describir la calidad del ungüento de alabastro derramado sobre la cabeza de Jesús, que costó el salario de un año (Mar 14:3).

Para ayudar a remediar la situación, Pablo primero da el paso positivo de instruir a estas mujeres para que se conviertan en "aprendices silenciosas". ¿Qué tipo de instrucción tiene Pablo en mente? La palabra es *manthanō* en griego. La palabra significa "aprender". En este contexto, "contempla la instrucción cristiana" que se da bajo un maestro (Rom. 16:17; 1 Cor. 14:31, 35; Efe. 4:20; Fil. 4:9; Col. 1:7) como parte de una "reunión cristiana"⁵⁵ (1 Cor. 12:7-11, 28-30; 14:1-33). Como tal, "abarca tanto la instrucción formal como el aprendizaje práctico"⁵⁶ en el evangelio.

Pablo también afirma que el entorno en el que debe ocurrir este aprendizaje es uno de tranquilidad (*hēsychia*) y sumisión (*hypotagē*). La palabra *hēsychia* y sus *afines* pueden referirse al silencio absoluto (por ejemplo, Hech. 21:14; 22:2) o a una conducta tranquila (1 Tes. 4:11; 2 Tes. 3:12; 1 Ped. 3:4). El uso que hace Pablo de *hēsychia* en este pasaje y en otros lugares (1Tim. 2:2; 1 Tes. 4:11; 2 Tes. 3:12) y su preferencia por la palabra *sigāō* cuando requiere silencio total (1 Cor. 14:28, 30, 34) indican que tiene en mente el comportamiento respetuoso que estas mujeres deben mostrar hacia sus maestros. Esto no habría prohibido a estas mujeres hacer preguntas. Simplemente estipula la actitud que se esperaba que tuvieran mientras aprendían.

Junto con un comportamiento respetuoso, estas mujeres también debían aprender con "toda sumisión". Pablo esperaba lo mismo de los hombres que no estaban ejerciendo una función de enseñanza dentro de la iglesia (cf. 1 Cor. 16:16; Heb. 13:17; 1 Ped. 5:5). Aparentemente, al igual que los hombres, las mujeres estaban teniendo problemas con la disensión y las peleas, y Pablo le dio a cada grupo un consejo culturalmente apropiado. Si bien la terminología nuevamente refleja el lenguaje del código del hogar, su uso aquí no parece referirse específicamente a la relación entre esposo y esposa (cf. 1 Cor. 14:34). El contexto sugiere que, en cambio, es una aplicación del código del hogar a la relación maestro/alumno, descrita en el pasaje.⁵⁷ Así como se esperaba que la esposa se sometiera a la autoridad de su esposo, así en el contexto de la instrucción que ocurre dentro de la iglesia, como estudiantes se esperaba que estas

⁵⁵ I. Howard Marshall, *The Pastoral Epistles* (Edimburgo: T&T Clark, 1999), 452.

⁵⁶ Vyhmeister, 342.

⁵⁷ Marshall, 454; Towner, 215-216. Por supuesto, es posible que el maestro de la mujer sea su esposo (cf. 1 Co 14:34), pero eso no se dice explícitamente en este pasaje. Más bien parece referirse de manera más general a cualquier persona que ocupe el papel de profesor.

mujeres y esposas aceptaran la autoridad y la enseñanza del maestro. Una vez más, lo que Pablo exige de estas mujeres también se habría esperado de los hombres que fueron aprendices.

Si se esperaba la misma actitud de todos los alumnos, ¿por qué Pablo necesitaba exigirla específicamente a estas mujeres y esposas? La respuesta es doble: (1) el historial de estas mujeres era todo menos silencioso. De hecho, eso era parte del problema. Pablo las describe más tarde como "chismosas y entremetidas, hablando lo que no debieran" (1 Tim. 5:13). Necesitaban hablar menos y escuchar más. (2) En el contexto de una iglesia en casa, estas mujeres probablemente se habrían sentido mucho más cómodas expresando su opinión en una casa, que lo que se habrían sentido en un entorno más público, particularmente si los creyentes se estuvieran reuniendo en sus propios hogares para adorar. Además, como vimos anteriormente, una de las influencias de la nueva mujer romana fue un espíritu de franqueza, que incluía incluso a los hombres problemáticos. Influenciado por estas tendencias, Pablo pudo haber estado tratando de evitar una mayor confrontación en la iglesia al restringir a estas mujeres de participar en discusiones durante la enseñanza de las Escrituras. Pablo deseaba una atmósfera en Éfeso donde pudiera tener lugar el aprendizaje, no más controversias y luchas teológicas internas.

Mujeres, enseñanza, autoridad y tranquilidad (1 Timoteo 2:12)

Porque no permito a la mujer enseñar ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. (Valera 1960)

Sobre la base de este versículo, eruditos evangélicos como Douglas Moo afirman: "En toda época y lugar: las mujeres no deben enseñar a los hombres ni tener autoridad sobre los hombres porque tal actividad violaría la estructura de las relaciones sexuales creadas e involucraría a la mujer en algo para lo que ella no está preparada".⁵⁸

Si bien Pablo está claramente restringiendo a las mujeres en Éfeso de participar en un ministerio de enseñanza dentro de la iglesia, la afirmación de que esta proscripción es un mandato universal y atemporal es difícil de reconciliar con lo que se dice en otras partes del Nuevo Testamento sobre el trabajo de las mujeres en relación con el Evangelio. En su carta a Tito, el apóstol exhorta a las mujeres mayores a enseñar y capacitar a las mujeres más jóvenes (2:3, 4). De hecho, varios años antes en Éfeso, a Priscila y su esposo Aquila se les atribuye

⁵⁸ Douglas Moo, "1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance," *Trinity Journal* 1 (1980), 82.

haberle explicado a Apolos "el camino de Dios con mayor precisión", una clara referencia a un ministerio de enseñanza (Hech. 18:26). En su carta a los Filipenses, Pablo identifica a dos mujeres, Evodia y Síntique, como colaboradoras que "trabajaron codo a codo" con él "en el evangelio" (Fil. 4:2-3). El reconocimiento de Pablo de varias de sus compañeras de trabajo por su nombre en Romanos 16 sugiere que estas mujeres estaban lejos de guardar silencio (16:3, 6, 12). Aún más significativo, en 1 Cor.11:5 Pablo reconoce específicamente el derecho de las mujeres a orar o profetizar en la iglesia, actividades que ciertamente se hacían en voz alta.

La prohibición de Pablo de que las mujeres enseñen sigue su afirmación del derecho de las mujeres a ser instruidas en el evangelio (v. 11). Este verso se divide en tres unidades básicas que deben examinarse individualmente y en relación entre sí: la frase verbal "no permito" y dos infinitivos que completan la prohibición: "enseñar" y "ejercer autoridad".

(1) "**No lo permito**". El verbo "permitir" (*epitrepō*) en griego está en presente indicativo. Algunos afirman que el tiempo presente indica que Pablo simplemente tiene un mandato temporal en mente, como en "No estoy permitiendo que las mujeres enseñen en este momento". Si bien esto puede ser cierto, afirma una función mucho más limitada del tiempo presente que en este caso. También ignora el hecho de que Pablo también puede usar el tiempo presente para indicar una verdad eterna (cf. 1 Cor. 7:10; 1 Tes. 4:1; 5:14). Por esta razón, no se puede sacar una conclusión firme con respecto a la extensión del tiempo que Pablo tiene en mente basándose únicamente en el tiempo del verbo; el contexto del pasaje sería la indicación principal.

Lo que es más significativo en esta prohibición es su relación con una expresión similar que Pablo usa en 1 Cor. 14:34. En respuesta a un grupo de mujeres que interrumpían continuamente el servicio de adoración con preguntas, Pablo afirma que estas mujeres no debían hablar en la iglesia, pero que si querían aprender, debían preguntar a sus maridos en casa. Pablo basa su decisión en este asunto en la costumbre de la iglesia: "Como en todas las iglesias de los santos", no está permitido que las mujeres hablen. Aunque el contexto es diferente en 1 Timoteo, parece significativo que, al tratar con las mujeres y esposas en Éfeso, Pablo no se refiere a la autoridad de la tradición de la iglesia ("no está permitido"). En cambio, en 2:12, confía en su propia perspectiva ("No permito").⁵⁹ Esto parece sugerir, como señala Towner, que Pablo está

⁵⁹ Por supuesto, el uso del pronombre de persona "yo" no disminuye la autoridad inherente a las palabras de Pablo. Como apóstol de Cristo Jesús, Pablo espera que su juicio personal sea absolutamente vigente para la situación en Éfeso (véase 1 Timoteo 2:8; 5:21; 6:13-14; 2 Timoteo 1:13; 4:1-2).

expresando "un nuevo mandato que no se basa en la tradición (cf. 1 Cor. 14:34) o una solución ad hoc a una situación recién encontrada".⁶⁰ En cualquier caso, esto parece implicar que la situación en Éfeso es única.

(2) "**Enseñar**" (gr. *Didaskein*). La primera prohibición que Pablo declara es que las mujeres cristianas en Éfeso no deben "enseñar".⁶¹ ¿Qué clase de enseñanza prohíbe Pablo? La respuesta a esta pregunta es bastante sencilla. Ya hemos visto que la principal preocupación de Pablo en Éfeso ha sido el tema de la enseñanza. Quiere que cese la difusión de la doctrina y que se proclame el verdadero evangelio autorizado. Paul utiliza el sustantivo afín al verbo "enseñar" siete veces en 1 Timoteo para describir el anuncio del verdadero Evangelio apostólico (Gr. *didaskalia*; 1 Tim. 1:10; 4:6, 13, 16; 5:17; 6:1, 3). Dentro de este contexto, la "enseñanza" a la que Pablo se opone claramente apunta a "la tarea de transmitir instrucción autorizada en un entorno congregacional".⁶² No debe pasarse por alto, sin embargo, que el hecho de que Pablo tuviera que emitir una prohibición de la enseñanza de las mujeres implica que al menos algunas mujeres cristianas en Éfeso habían estado involucradas en la enseñanza en la iglesia. Esto no debería sorprendernos, por supuesto. Porque ya hemos visto que las mujeres estaban involucradas en varios aspectos del ministerio en las iglesias paulinas.

¿Por qué Pablo invirtió su propia práctica y prohibió a las mujeres cristianas participar en un ministerio de enseñanza en Éfeso? Aunque la evidencia no es del todo clara, al menos dos fuerzas parecen haber impulsado la prohibición de Pablo: (1) un gran número de mujeres en Éfeso estaban hipnotizadas con las falsas enseñanzas que dividían a la iglesia, particularmente a un grupo de mujeres ricas y viudas. Como se señaló anteriormente, estas mujeres parecen haber sido atrapadas por las afirmaciones de los falsos maestros de que la era venidera había llegado en toda su plenitud, incluida la idea de que la resurrección prometida había ocurrido espiritualmente (véase 1 Tim. 6:20-21; 1:20; 2 Tim. 2:17-18). Esta resurrección espiritual había marcado el comienzo de una era espiritual, libre de las preocupaciones materiales de este mundo y su ordenamiento tradicional de la sociedad. Como tal, su nueva identidad espiritual había llevado a algunas mujeres a rechazar el papel doméstico de tener hijos, mientras que las viudas preferían

⁶⁰ Towner, 217.

⁶¹ La colocación de este verbo al principio de la oración en griego, una técnica sintáctica llamada *fachada*, indica la prominencia de esta prohibición en el pensamiento de Pablo ("Enseñar no permito...").

⁶² Marshall, 455.

permanecer solteras en lugar de volver a casarse. (2) Estas mujeres no sólo estaban adoptando estas falsas enseñanzas, sino que también estaban usando su influencia y sus medios para abogar por ellas mismas (cf. 1 Tim. 5:13; Apoc. 2:20). Su apoyo a los falsos maestros se había vuelto tan perjudicial para la propagación del verdadero evangelio que Pablo finalmente tuvo que tomar medidas drásticas si la herejía en Éfeso iba a ser detenida: las mujeres cristianas en Éfeso tenían que restringirse al papel de aprendices.

(3) "**Ejercer la autoridad**" (Gr. *authenteō*). Además de enseñar, Pablo prohíbe a las mujeres y esposas en Éfeso "ejercer autoridad sobre un hombre". ¿Qué tipo de "autoridad" está prohibida? Aquellos que se oponen a que las mujeres *ocupen* puestos de liderazgo en el ministerio argumentan que *authenteō* se refiere al ejercicio normal de autoridad. Sin embargo, esta interpretación difícilmente puede ser el caso. Es mucho más probable que Pablo tuviera en mente una forma más negativa de autoridad, como "dominar" o "usurpar". La evidencia que sugiere esto es considerable: (1) la elección por parte de Pablo del verbo *authenteō* en lugar de la palabra usual para autoridad (*exousia*); (2) las connotaciones negativas asociadas con el grupo de palabras *authenteō*; (3) la traducción de *authenteō* en las versiones antiguas como "dominar"; y (4) el contexto inmediato del pasaje.

Si Pablo simplemente hubiera tenido en mente el ejercicio normal de la autoridad, habría usado la palabra *exousia* en lugar de *authenteō*. Junto con su forma verbal, *exousia* es la palabra estándar para "autoridad" en el Nuevo Testamento, y aparece un total de 116 veces en el Nuevo Testamento. En los Evangelios describe la "autoridad" de los gobernantes seculares para emitir órdenes (Mat. 8:9; Luc. 7:8; 19:17; 20:20), en la medida de la "autoridad" o jurisdicción de un gobernante (Luc. 23:7), e incluso puede referirse a las propias autoridades gobernantes (Luc. 12:11; Tito 3:1). También es el término elegido por Pablo cuando habla de autoridad en sus cartas. Lo usa, por ejemplo, para referirse a la "autoridad" que tiene un alfarero sobre su barro (Rom. 9:21), la "autoridad" de un gobernante sobre sus súbditos (Rom. 13:3), e incluso su autoridad sobre las iglesias (2 Cor. 13:10; 2 Tes. 3:9). Sin embargo, al proscribir la actividad de las mujeres en Éfeso, Pablo evita su uso habitual de la *exousia*. En su lugar, usa el relativamente raro verbo *authenteō*, una palabra que es tan inusual que no solo no aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, sino que también se sabe que aparece solo cuatro veces en toda la literatura griega antes de la era cristiana. ¿Por qué Pablo eligió deliberadamente una palabra tan

inusual? Debió haber visto un matiz particular asociado con el significado de *authentēō* que se ajustaba a las circunstancias en Éfeso mucho mejor que el uso normal de la autoridad implícito en la *exousia*.

Con el fin de dilucidar el significado de una palabra tan poco común, los eruditos han examinado todas las apariciones de *authentēō* y sus afines en el *Thesaurus Lingua Graece* (TLG), una base de datos electrónica de casi todos los textos literarios existentes escritos en griego, desde Homero hasta la caída de Bizancio en 1453 d. C. El estudio más reciente realizado por Henry Baldwin produjo 314 referencias, incluidos 85 usos del verbo mismo. Baldwin identificó una gama de cuatro significados básicos del verbo: (1) gobernar/reinar; (2) controlar, dominar; (3) actuar de forma independiente; y (4) ser el creador de algo.⁶³ A partir de estas categorías, Baldwin argumentó que el significado de la raíz de *authentēō* es autoridad sin ninguna connotación negativa particular.⁶⁴

Sin embargo, las conclusiones de Baldwin han sido cuestionadas por varias razones.⁶⁵ Primero, no solo descarta demasiado rápidamente el matiz de ejercer el poder autocrático como no aplicable a 1 Timoteo, sino que también desacredita el claro uso de Crisóstomo para significar "dominar" o "jugar al tirano" al etiquetarlo como un "uso único".⁶⁶ Este uso no es único. Contrariamente a las conclusiones de Baldwin, un examen de las cuatro formas verbales de *authentēō*, que son contemporáneas o anteriores al uso del verbo por parte de Pablo, tienen todas un elemento de fuerza asociado con ellas.⁶⁷ No es razonable descartar la forma en que este verbo fue usado por la literatura y el discurso de la época de Pablo e insistir en interpretar el significado basado en el uso posterior.

En un intento por evitar las connotaciones negativas asociadas con *authentēō*, Baldwin también se niega a reconocer el abuso de poder dominante que naturalmente se habría asociado

⁶³ Véase, Henry S. Baldwin, "An Important Word," en *Women in the Church*, 49-51.

⁶⁴ Baldwin, 49-51, n. 47.

⁶⁵ Marshall, 456-458; Towner, 221.

⁶⁶ Baldwin, 47. Crisóstomo, *Homily 10 on Colossians*.

⁶⁷ Véase Linda Belleville, "Exegetical Fallacies in Interpreting 1 Timothy 2:11-15," *Priscilla Papers* 17 (2003), 5-6; "Teaching and Usurping Authority," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 214-215. La afirmación de Baldwin de que las traducciones de Belleville son "insatisfactorias" es poco convincente (ver Baldwin, n. 50, 202-03). Si bien el uso individual de *authentēō* puede no tener un tono demasiado peyorativo, el contexto en cada uno de los cuatro primeros usos del verbo indica que se tiene en mente un elemento de fuerza o compulsión en cada caso.

con el verbo, debido a los significados negativos de sus sustantivos relacionados. Por ejemplo, el sustantivo cognado *authentēs* se usó en la literatura griega primitiva para referirse a un (1) "asesino".⁶⁸ Durante la época helenística, también llegó a referirse a un (2) "autor, perpetrador,"⁶⁹ como en los "autores originales" detrás de un complot asesino,⁷⁰ o como un (3) "maestro" absoluto.⁷¹ La palabra *authentia* también significa "autoridad absoluta". Parece difícil creer que la idea básica del verbo hubiera estado completamente libre de la idea de violencia y fuerza asociada con estos sustantivos afines.⁷²

¿Habría sido Pablo consciente de las connotaciones negativas asociadas con *authentēō*? Parece probable. El sustantivo *authentas* aparece en la Sabiduría de Salomón, un texto judío escrito a mediados del siglo II o principios del I a.C. para alentar a los judíos que vivían fuera de la tierra de Israel, como la familia de Pablo, a ser fieles a Dios. En el capítulo 12:6, la Sabiduría de Salomón describe las prácticas detestables de los cananeos, incluidos los padres que "asesinan" (del gr. *authentas*) a sus propios hijos. ¿Estaba Pablo familiarizado con este pasaje? Si bien es imposible saberlo con certeza, es muy probable. Pablo se había criado en el contexto exacto al que se refiere la Sabiduría de Salomón, y sabemos que Pablo había leído mucho. Además, las casi 40 alusiones a la sabiduría de Salomón en las epístolas paulinas⁷³ indican por lo menos que Pablo estaba familiarizado con el libro. La probabilidad de su conocimiento de este versículo en particular parece aún más probable, ya que hace una fuerte alusión a la Sabiduría de Salomón 12:12 en Rom. 9:19, un pasaje solo seis versículos después de la referencia a *authentas* en Sabiduría de Salomón 12:6.

Otra indicación de que *authentēō* se refiere a una forma dominante de autoridad es el testimonio de las primeras traducciones del Nuevo Testamento griego a otros idiomas antiguos. Estas primeras traducciones se conocen como "versiones". Indican que los primeros cristianos de todo el mundo antiguo entendieron que el significado que se pretendía de *authentēō* era

⁶⁸ Herodoto 1:117; Tucídides 3,58; Eurípides, *Her. Piel.* 1359; Clemente, Filón, *Peor* 78; *Strom.* 2.38.3.

⁶⁹ Polibio 22.14.2; Diodoro Sécuro 16.61.1; Josephus. *JW.* 2:240; 1.582.

⁷⁰ Josephus., *JW* 2:240.

⁷¹ Eurípides, *Supp.* 442; Hermas, *Sim.* 9.5.6.

⁷² Un tercer *authentikos* afín ocurre con frecuencia en materiales no literarios con un significado más preciso de algo que se demuestra que es "auténtico", "original" o "garantizado" (Marshall, 457, Belleville, "Exegetical Fallacies," 5).

⁷³ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28ª edición (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 873-4.

dominación. Los misioneros fueron los responsables de las primeras versiones del Nuevo Testamento. Dos de las primeras versiones eran para personas que hablaban latín y siríaco. Estas versiones son especialmente útiles para los eruditos que estudian el Nuevo Testamento griego, ya que brindan una línea adicional de evidencia en los casos en que existe alguna duda sobre la redacción del griego.

¿Cómo tratan las primeras versiones en latín y siríaco el verbo *authentēō*? En cada caso, las versiones indican claramente que ellos entendían que *authentēō* era referencia a una forma dominante de autoridad. El latín antiguo, fechado en el siglo IV, en las epístolas paulinas, traduce *authentēō* con el verbo latino *dominare* que significa "dominar". La Vulgata posterior también traduce el pasaje de la misma manera. Esta misma palabra se usa para traducir otras palabras del Nuevo Testamento, donde se ve una forma de autoridad negativa o absoluta (por ejemplo, 1 Ped. 5:3; Hech. 19:16; Mar. 10:42; Rom. 6:9, 14). Ciertamente no es neutral. Lo mismo es cierto en las primeras copias siríacas de la carta de Pablo. Fechada en el siglo V, la Peshitta traduce *authentēō* con el verbo *mraḥ*. Significa "aventurarse, atreverse, ser precipitado, apresurado" o "testarudo".⁷⁴ En relación con 1 Tim. 2:12, *mraḥ* se define como "enseñorearse (sobre)".⁷⁵

A la luz de los usos de *authentēō* y sus sustantivos afines en la época de Pablo, y de los conocimientos adicionales revelados en las versiones en latín y siríaco, no es de extrañar que los lexicógrafos modernos como Louw y Nida clasifiquen *authentēō* en el dominio semántico "controlar, restringir, dominar" y definirlo como "controlar de manera dominante".⁷⁶ En el *Definitive Greek Lexicon on the New Testament*, Frederick Danker también está de acuerdo con el matiz negativo asociado con él. Para él, *authentēō* es como "asumir una postura de autoridad independiente, dar órdenes, dictar".⁷⁷

La indicación final de que *authentēō* transmite más que un simple uso ordinario de la autoridad es su contexto inmediato. La conjunción correlativa "ni ... ni" indica que las dos

⁷⁴ J. Payne Smith, ed., *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford University Press, 1902), 300.

⁷⁵ William Jennings, *Lexicon to the Syriac New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1926), 131.

⁷⁶ J. P. Louw y E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols, 2a ed.; New York: United Bible Societies, 1989).

⁷⁷ Walter Bauer, Frederick W. Danker, William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (BDAG)*, 3a ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

prohibiciones están estrechamente relacionadas. Este tipo de construcción de "ni ... ni" en el Nuevo Testamento se puede usar para contrastar dos elementos separados, como en "ni judío ni gentil" (Gál. 3:23). Si este fuera el caso aquí, Pablo estaría prohibiendo a las mujeres tanto el acto de enseñar como el acto de ejercer el liderazgo. En otras ocasiones, sin embargo, el segundo de los dos términos en este tipo de construcción puede servir como una definición más cercana o una explicación más detallada del primero, como en "donde los ladrones no entran ni roban" (Mat. 6:20). Entendida de esta manera, la prohibición de Pablo estaría en contra de una forma de enseñanza de naturaleza dominante. Si bien ambas construcciones son posibles, la última es más probable que sea el caso aquí, debido al paralelismo entre los versículos 11 y 12. El contraste que Pablo hace en estos versículos es entre "aprender" y "enseñar". Él enfatiza el comportamiento sumiso y respetuoso en el aprendizaje que debería caracterizar a las mujeres y esposas en Éfeso en el versículo 11. Este comportamiento es tan vital para la situación actual que Pablo lo menciona nuevamente al final del versículo 12. ¿Por qué? Porque la enseñanza en la que estas mujeres estaban involucradas había sido todo menos sumisa. Un espíritu dominante y autoritario lo caracterizaba, o al menos se percibía de esa manera. El énfasis de Pablo en un espíritu "tranquilo" difícilmente tiene sentido si el segundo infinitivo se ve simplemente como el ejercicio de autoridad.

La franqueza que caracterizó a las mujeres o esposas cristianas en Éfeso proporciona otra indicación más de que los valores asociados con el surgimiento de la "nueva mujer romana" probablemente estaban detrás de los desafíos que enfrentó Pablo. La aparición de mujeres casadas acomodadas en el Foro y los tribunales, además del alto perfil público de las mujeres asociadas con el culto de Artemisa, fácilmente habría alentado a las mujeres de Éfeso, quizás a través de los falsos maestros, a traspasar los límites de la libertad y la igualdad arraigadas en el mensaje del evangelio de Pablo. Bajo tales influencias, las mujeres y esposas ejercían sus dones espirituales de una manera dominante e irrespetuosa hacia los hombres en general y hacia sus esposos en particular. El peligro que representaba para la iglesia requería que Pablo tomara medidas drásticas. Las mujeres cristianas de Éfeso ya no podían seguir enseñando en este momento. Tenían que volver al papel de aprendices y estar fundamentadas en la verdad del Evangelio.

Adán, Eva y la maternidad (1 Timoteo 2:13-15)

13 Porque Adán fue formado primero, después Eva; 14 y Adán no fue engañado, sino que la mujer siendo engañada incurrió en transgresión. 15 Pero se salvará engendrando hijos, si permaneciere en fe, amor y la santificación, con modestia. (Valera 1960)

¿Qué relación tiene la historia de Adán y Eva con la prohibición de Pablo de que las mujeres continúen enseñando dentro de la iglesia de Éfeso? Una explicación común es que la historia proporciona la *razón* de la libertad condicional de Pablo: las mujeres no deben enseñar *porque* el orden de la creación enseña que Dios creó a los hombres para dirigir y las mujeres para seguir. Sin embargo, este tipo de terminología de "primero y luego" difícilmente demuestra que Adán fue el único capaz de enseñar. No hace más que definir una secuencia de tiempo. Un ejemplo claro de su uso en las epístolas de Pablo se puede ver en la secuencia de eventos asociados con la Segunda Venida. El hecho de que los muertos en Cristo resuciten primero no indica que tengan ningún tipo de liderazgo funcional sobre aquellos que luego son arrebatados en el aire (cf. 1 Tes. 4:16-17).

También se afirma sobre la base de este pasaje que Pablo se refiere al engaño de Eva como prueba de que las mujeres no son aptas para liderar porque el género femenino es más susceptible a la falsedad que los hombres.⁷⁸ Esta interpretación es poco probable por varias razones. Primero, aunque las mujeres a menudo fueron retratadas como inferiores a los hombres en la literatura judía y grecorromana,⁷⁹ los comentarios de Pablo no delatan tal actitud. Él apoya demasiado a las mujeres y su papel en el ministerio (p. ej., Tito 2:3; Hech. 18:26; Rom. 16:1; Gál. 3:23, etc.) como para haber tenido tal punto de vista. En segundo lugar, el uso de la conjunción *gar* ("para") en griego "típicamente introduce una *explicación* de lo que precede, no una causa".⁸⁰ Una ilustración de cómo funciona *gar* en función explicativa aparece solo unos pocos versículos antes (v. 5). En el versículo 4, Pablo declara que Dios quiere que todas las personas se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. El *gar* ("para") que comienza el versículo 5 no proporciona la base teológica (causa) del deseo de Dios de salvar a todos, pero explica por qué Dios ha establecido un solo camino de salvación para todos: sólo hay un Dios, no

⁷⁸ Por ejemplo, John Phillips, *Exploring the Pastoral Epistles* (Grand Rapids: Kregel, 2004), 75-78.

⁷⁹ Por ejemplo, Philo, *Questions on Genesis* 1:33, 46.

⁸⁰ Belleville, "Teaching and Usurping Authority", 222. Belleville señala que "la principal conjunción causal griega es *hoti* (o *dioti*)". Un excelente ejemplo de la diferencia entre un uso explicativo en lugar de un uso casual de *gar* se encuentra en Mateo 8:8-9.

varios. De manera similar, en el v. 12, Pablo no permite que las mujeres o esposas dominen a los hombres o maridos, y en el v. 13 proporciona la *explicación*: Eva fue creada para ser la compañera igualitaria de Adán, no su jefa. Pablo está argumentando contra los falsos maestros sincretistas que malinterpretaron Génesis 1-2 para enseñar la superioridad de las mujeres sobre los hombres sin establecer lo contrario: la superioridad o liderazgo de los hombres sobre las mujeres. Él dice, en efecto, "Tu aceptación de las falsas enseñanzas y costumbres sociales que alientan a las mujeres a asumir un papel dominante sobre sus maridos está mal, porque ¿no lo sabes? Fue Adán, no Eva, quien fue creado primero, fue Eva, no Adán, quien fue engañada".

La alusión de Pablo a Génesis continúa con una terminología que recuerda la esperanza de salvación relacionada con la procreación de hijos en Gén. 3:15-16. Aunque la serpiente había engañado a Eva y la había llevado al pecado, Dios le había prometido el nacimiento de un descendiente, que un día derrotaría a la serpiente. En el dolor que acompañaría al nacimiento de cada niño, también habría un recordatorio de la esperanza que yacía en la promesa de Dios de una liberación. Algunos ven la referencia de Pablo a "tener hijos" como una referencia específica al nacimiento de Jesús.⁸¹ Si bien esta interpretación es posible, parece demasiado ambiguo afirmar con certeza que se trata de una referencia a Jesús. La alusión de Pablo es mucho más general. Está buscando simplemente afirmar el valor del matrimonio y la maternidad en respuesta a las enseñanzas heréticas (y, tal vez, las tendencias culturales) que habían causado que las mujeres cristianas en Éfeso miraran con desdén tales relaciones y responsabilidades domésticas (cf. 4:3; 5:9-10, 14).

Conclusión

Para resumir, la intención principal de 1 Timoteo 2:8-15 no es especificar la relación que debería existir universalmente entre hombres y mujeres.⁸² Más bien contiene consejos dirigidos a una situación específica en Éfeso. Dentro de las instrucciones sobre la adoración, Pablo anima a las mujeres a vivir vidas piadosas, a aprender en silencio, a evitar ser engañadas por los falsos

⁸¹ Por ejemplo, W. Lock, *The Pastoral Epistles* (Edinburgh: T&T Clark, 1924, 1952), 33; D. Guthrie, *The Pastoral Epistles* (London: Tyndale, 1957, 1990), 92-93; G. W. Knight III, *Commentary on the Pastoral Epistles* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992), 146-147.

⁸² La siguiente sección está tomada en gran parte de una forma revisada del artículo de Vyhmeister, "Proper Church Behavior in 1 Timothy 2:8-15," 350.

maestros, como Eva había sido engañada por la serpiente, y a tener y criar hijos, permaneciendo todo el tiempo, firmes en una fe razonable, bañada en amor. En palabras de Van der Jagt:

Las mujeres pueden tener una buena vida y tener la esperanza de la salvación eterna sin involucrarse en luchas de poder. Pueden alcanzar las mismas alturas espirituales que los hombres sin renunciar a su feminidad. Lo que suena tan negativo en los oídos de muchos ahora, habría sonado positivo en los oídos de quienes escucharon el mensaje en un mundo diferente al nuestro.⁸³

La preocupación de este pasaje no se trata de mujeres que sirven en el ministerio o como ancianas de la iglesia local, mucho menos de la ordenación, ya que estos no eran problemas en las congregaciones de Éfeso. Si bien la escasez de información y la compleja construcción del pasaje hacen que sea difícil para los lectores modernos saber con precisión lo que Pablo tenía en mente, está claro que estaba abordando una preocupación actual que Timoteo y los cristianos en Éfeso habrían entendido fácilmente. Además, tomar como eternamente normativa la prohibición limitada de la enseñanza de las mujeres (v. 12) —cuando en otros pasajes Pablo aprueba claramente la participación femenina en la enseñanza, la oración y la profecía— viola el principio hermenéutico de la unidad de las Escrituras. Asimismo, determinar a partir del v. 13 que la prioridad en la creación da a los hombres el derecho de gobernar sobre las mujeres va más allá de una interpretación bíblica sólida.

⁸³ Krijn A. van der Jagt, "Women Are Saved through Bearing Children," *Bible Translator* 39 (1988), 207.

Elena de White, Mujeres y la Ordenación de la Mujer

*Denis Fortin**

Traducido por Luz Haydee Ruiz-Tenorio MDiv.

Introducción

Es bien conocido el hecho que Elena de White apoyaba la participación de las mujeres en diferentes formas de ministerio, y esto no es algo que se discuta entre los Adventistas del Séptimo Día. Muchas publicaciones, en particular *Hijas de Dios* y algunas secciones de *Evangelismo*,¹ han ayudado a los adventistas a ser más conscientes de sus pensamientos sobre este tema. Y hoy en día, las mujeres están involucradas en todas las formas de ministerio en la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD). Sin embargo, surgen preguntas en cuanto al nivel de afirmación y reconocimiento que la iglesia debería dar a estas mujeres en el ministerio. ¿Debería ser el mismo reconocimiento que se otorga a los hombres que participan en las mismas formas de ministerio?

No hay muchos pasajes a los cuales recurrir, en los escritos de Elena de White, para construir un caso a favor o en contra de la ordenación de las mujeres en la IASD —no existe un “texto prueba” preciso que diga que una mujer puede ser ordenada o llegar a ser la pastora principal de una iglesia o la presidenta de una asociación. De ahí que se introducen muchos otros temas y conceptos, los cuales se discuten y debaten para apoyar las distintas perspectivas sobre este asunto. Más aún, se han escrito tantas publicaciones sobre este tema durante los últimos 40 años, que no estoy seguro que sea posible agregar algún nuevo pensamiento o argumento. Pero, en bien de aquellos que están en esta Comisión de Estudio, que pueden no haber leído todos

¹ *Evangelism* (Washington, DC: Review and Herald, 1970), 456-495.

*El presente estudio es una adaptación del artículo que se publicó por primera vez en Denis Fortin, “Ellen White, Women in Ministry and the Ordination of Women”, Theology of Ordination Study Committee, 10 de noviembre, 2013. Usado con permiso.

los libros y artículos a favor y en contra de la ordenación de la mujer, ofrezco los siguientes pensamientos e ideas.

Lo que me gustaría ofrecer en este artículo, es que una consideración cuidadosa del pensamiento de Elena de White sobre el rol de la mujer en la iglesia, tomada en su contexto del siglo XIX, su comprensión de la misión de la IASD, sus consejos en cuanto al ministerio y sus muchas funciones tomados en su contexto histórico, su comprensión no sacramental de la ordenación y la práctica temprana de la ordenación en la IASD, puede apoyar el caso para permitir la ordenación de mujeres hoy en día. Elena de White respaldó la participación de las mujeres en el ministerio; pero, lo que es menos conocido es el contexto histórico y social en el cual ella hizo estos comentarios y por qué. Leídos en su contexto, aquello por lo cual ella abogaba, toma una nueva perspectiva que nos ayuda a comprender que ella estaba adelantada para su época en muchas maneras; pero, también en sintonía con otros movimientos que defendían el dar a la mujer un rol más prominente en la sociedad y en la iglesia. La perspectiva que extraigo de los escritos de Elena de White, nos anima a avanzar y ampliar los límites de nuestra comprensión del ministerio y la ordenación, de dar un paso de fe y responder a la dirección de Dios en la participación de la mujer en el ministerio, porque tenemos una misión que cumplir.

El apoyo de Elena de White a las mujeres en el ministerio

El contexto social

Durante su ministerio profético, Elena de White no solo abordó asuntos de doctrinas y conducta para ayudar al pueblo de Dios a prepararse para la segunda venida de Jesús, también se refirió a males arraigados en la sociedad. A su manera, ella fue una defensora de reformas, una reformadora social y, a veces, fue muy insistente en cuanto a esas reformas. De buena gana defendió el abolicionismo y hasta abogó por la desobediencia social en respuesta a la Ley de esclavos fugitivos del gobierno federal en 1850.² Defendía la temperancia, el cierre de bares y tabernas, e

² Esta ley creó mucha división entre la población y sentó las bases para la desobediencia civil entre los abolicionistas y los adventistas sabatarios. La *Ley de Esclavos Fugitivos* imponía severas sanciones sobre aquellos que se negaban a ayudar a los cazadores de esclavos del gobierno o que obstruían la recaptura de esclavos que huían hacia el norte. Elena de White tenía una postura firme contra la esclavitud y la veía como un mal moral. Ella abogaba claramente por la desobediencia civil en relación a la *Ley de Esclavos Fugitivos*. “Ciertos hombres han sido colocados sobre nosotros para gobernarnos, y hay leyes que rigen al pueblo. Si no fuera por estas leyes, la condición del mundo sería peor que la actual. Algunas de estas leyes son buenas y otras malas. Las últimas han estado aumentando, y aun hemos de vernos en dificultades. Pero, Dios sostendrá a su pueblo para que se mantenga firme y viva de acuerdo con los principios de su Palabra. Cuando las leyes de los hombres entran en conflicto con la Palabra y la ley de Dios, hemos de obedecer a estas últimas, cualesquiera que sean las consecuencias. No hemos de obedecer

instaba a las mujeres a tomar una posición firme contra los males del alcohol en sus hogares y ciudades.³ Ella abogaba por la reforma en la salud⁴ y la reforma en la educación.⁵ Hoy, nos beneficiamos grandemente con estas reformas y, rara vez, pensamos acerca de la influencia que mujeres, como Elena de White, tuvieron en hacer de nuestra sociedad e iglesia lo que han llegado a ser. Hemos olvidado en gran medida las condiciones sociales en las cuales vivían nuestros antepasados.

Los primeros adventistas entendieron que las palabras proféticas de Pablo en Gálatas 3:28, que “no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” son la semilla de muchas reformas que llevaron a la abolición de los males sociales como la esclavitud, la distinción de clases basada en derechos de nacimiento, y la exclusión de género en la sociedad y la iglesia. Así, los primeros adventistas eran abolicionistas, demócratas sociales y republicanos en el gobierno. Dado este contexto histórico y social, podemos decir que, en extenso grado, Elena de White estaba adelantada para su época al defender algunas de estas reformas. Por otro lado, ella se mantenía conectada con su tiempo y defendía reformas que muchos otros grupos cristianos también defendían.

En este contexto, también, está el rol de la mujer en la sociedad. En general, las mujeres tenían poca influencia en la sociedad americana en el siglo XIX. Las mujeres no podían votar. En muchos lugares no podían poseer propiedades y su bienestar, a menudo, dependía de un esposo fiel o de las relaciones familiares. Pocas recibían una educación más allá de la escuela primaria, y muy pocas tenían una carrera profesional permanente. Los males sociales afectaban en forma especial a las mujeres. El abuso físico y sexual era incontrolado, especialmente en los hogares donde el factor era el alcoholismo. La falta de un cuidado de la salud adecuado y la poca higiene, privaba a las mujeres de llevar una buena vida y, frecuentemente, causaba la muerte de la madre y/o el niño al dar a luz.

Por otro lado, Elena de White tenía la bendición de haber sido criada en un buen hogar cristiano, con un padre creyente, dedicado, que no bebía alcohol; y una madre que se preocupaba mucho por las necesidades físicas y espirituales de su familia, y les proveyó una educación. Supo de primera mano las bendiciones para los padres, hijos y, por extensión, a la comunidad, que trae un hogar tal. En su propio hogar, ella reprodujo lo que vio hacer a sus padres cuando ella era una niña. Elena de White

la ley de nuestro país que exige la entrega de un esclavo a su amo; y debemos soportar las consecuencias de su violación. El esclavo no es propiedad de hombre alguno. Dios es su legítimo dueño, y el hombre no tiene derecho a apoderarse de la obra de Dios y llamarla suya” (*Testimonies for the Church* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1868], 1:201-202).

³ Ver *Gospel Workers* (Washington, DC: Review and Herald, 1915), 384-388, y su libro *La temperancia*.

⁴ Por ejemplo, ver sus libros *El ministerio de curación* y *Consejos sobre salud*.

⁵ Por ejemplo, ver sus libros *La educación* y *Consejos para maestros, padres y alumnos*.

entendió el rol importante que una mujer piadosa podía tener en el hogar, en la comunidad y en la iglesia.

Conocer el contexto de las declaraciones de Elena de White en cuanto a los roles de la mujer en la sociedad y en la iglesia, nos ayuda también a definir un retrato más claro de Elena de White y su influencia, y por qué ella defendía estas ideas. Hoy en día, estamos familiarizados con muchos aspectos de los roles de la mujer en la sociedad y en la iglesia, y no pensamos acerca de cómo era la vida hace ciento cincuenta años. Leemos las declaraciones de Elena de White acerca de las mujeres en el ministerio y hacemos una señal afirmativa, sin darnos cuenta que, cuando ella declaró estas ideas, se la juzgaba como alguien que empujaba los límites de la normalidad, y hasta los límites de la decencia y lo que era apropiado. Muchos hombres no estaban contentos, porque ella promovía estas ideas y muchos se dirigieron a la Biblia para encontrar argumentos en contra de la participación de las mujeres. Si hoy tenemos a mujeres en el ministerio como maestras, evangelistas, pastoras, administradoras, tesoreras y capellanas, lo es en parte porque Elena de White abogaba por estos roles en la iglesia. Y como iglesia hemos seguido su dirección por más de 130 años. ¿Volveremos atrás en la historia para deshacer este respaldo a las mujeres en el ministerio?

Mujeres que hablan en reuniones religiosas

Como he mencionado, hace un siglo, las mujeres no participaban tanto en la vida pública social o religiosa como lo hacen hoy en día. De hecho, a veces era una novedad inapropiada ver a una mujer hablar en una asamblea. Recordemos que los primeros intentos de Elena de White, en 1845 y 1846, de comunicar el contenido de sus primeras visiones a grupos de ex milleritas, fueron recibidos con preocupante desagrado de parte de su familia. Una mujer soltera no debía viajar en esos años, y mucho menos hablar en reuniones religiosas, a menos que fuera acompañada por un familiar. Se creía que era impropio que hiciera esto, y su conducta hizo que su familia se preocupara por su reputación.⁶

En una etapa posterior en su vida, Elena de White se encontró muy involucrada en el movimiento de temperancia en los Estados Unidos. Se la conocía como una buena oradora en las reuniones de temperancia y atraía enormes multitudes de personas curiosas, las cuales, en parte, querían escuchar hablar a una mujer. Para fines del siglo XIX todavía era una novedad escuchar hablar a una mujer en público.⁷

⁶ *Spiritual Gifts* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1945), 2:39; *Ibid.*, “Looking for that Blessed Hope”, *Signs of the Times (ST)*, 24 de junio de 1889.

⁷ George R. Knight, *Ellen White's World: A Fascinating Look at the Times in which she Lived* (Hagerstown, MD: *Review and Herald (RH)*, 1998), 105-109.

Muchas personas objetaban ver a mujeres hablar en reuniones religiosas sobre la base de las dos amonestaciones de Pablo en 1 Corintios 14:34-35 y 1 Timoteo 2:12.

Dos anécdotas interesantes del ministerio de Elena de White, ilustran unos pocos aspectos de este contexto de las mujeres hablando en público, y cómo ella personalmente se sobrepuso a la resistencia a su ministerio público. En octubre de 1870, durante una gira a las iglesias en el Medio oeste, Jaime y Elena de White se detuvieron en una reunión en Tipton, Indiana. En cartas a sus hijos, Willie y Edson, les relató su encuentro con dos mujeres metodistas que vinieron a escucharla:

El martes de tarde [11 de octubre] dejamos el campamento de Tipton. En la estación se nos acercaron dos mujeres, miembros de la iglesia metodista, que habían venido para hablar conmigo. Una se había criado como “amigo” y todavía retenía su “tú” y “vosotros”. Ambas parecían tener una experiencia en las cosas religiosas. Les había agradado mucho mi discurso del domingo de tarde. Ellas, junto con otras mujeres cristianas del lugar, creían que la mujer puede ejercer una poderosa influencia por el trabajo público en la causa de Dios; pero, una clase numerosa, incluyendo los pastores de varias denominaciones, sostenían que ella estaba completamente fuera de lugar en el púlpito.

Cuando se enteraron que yo iba a hablar en el campamento, ambos bandos decidieron ir a escucharme, y acordaron que si yo probaba ser capaz de exponer las Escrituras para la edificación de mis oyentes, los pastores cesarían su oposición a que la mujer hablara, y por otro lado, si mis comentarios no eran edificantes, las mujeres aceptarían el punto de vista de los pastores sobre este asunto.

Estas dos mujeres vinieron a la reunión sintiendo que había mucho en juego. Dijeron: “Oramos fervientemente para que Dios le diera libertad y el poder de su gracia; y nuestras expectativas se cumplieron ampliamente. Dios le ayudó a hablar. Esta comunidad recibió una impresión como nunca antes. Nos ha dicho verdades que muchos ignoraban. Todos tendrán mucho en lo cual pensar seriamente. El prejuicio contra el que una mujer hable ha desaparecido. Si la gente hubiera sabido que usted iba a hablar al público, cualquiera de las iglesias del lugar con gusto hubiera abierto sus puertas para usted”. Estas mujeres cristianas entonces nos exhortaron a quedarnos y hablar nuevamente, pero les dijimos que eso era imposible. También nos invitaron a venir al congreso campestre metodista el año próximo, prometiéndonos una buena audiencia. Entonces nos desearon feliz viaje, y nos separamos.⁸

⁸ Elena de White a Edson y Emma White, 17 de octubre, *Letter* 16a, 1870; Elena de White a W. C. White, 17 de octubre, *Letter* 16, 1870.

Diez años más tarde, en una carta a su esposo Jaime, Elena de White relató algunas de las actividades que ella y otras colegas habían desarrollado cerca de Oakland, California. Entre otras cosas, le contó a Jaime lo siguiente:

El Pastor Haskell habló en la tarde y su labor fue bien recibida. A la nohcecita, tuve, se afirmó, la mayor audiencia que se hubiera reunido alguna vez en Arbuckle. La sala estaba colmada. Muchos vinieron desde ocho, dieciséis y veinte kilómetros. El Señor me otorgó un poder especial al hablar. La congregación escuchó como cautivada. Ni uno se retiró de la sala aunque hablé más de una hora. Antes de comenzar a hablar, el Pastor Haskell recibió un [trozo] de papel que citaba cierto texto que prohibía a las mujeres hablar en público. Se hizo cargo del asunto en forma breve y con mucha claridad expresó el significado de las palabras del apóstol. Entiendo que era un Cambelita [sic] el que escribió la objeción y había estado circulando [entre el público] antes de llegar al púlpito; pero, el Pastor Haskell lo puso bien en claro delante de la gente.⁹

Estas anécdotas ilustran unos pocos conceptos importantes para nuestra discusión de las mujeres en el ministerio. Primero, era una novedad ver a una mujer hablar sobre temas religiosos tanto en Indiana como en California, y muchas personas sentían que era inadecuado. Sin embargo, Elena de White hizo notar que la asistencia a ambas reuniones fue buena, y en California la sala estaba llena y nadie se retiró de la reunión aun cuando ella habló por un largo rato. Deberíamos notar, también, que ella no creyó que era su deber discutir con personas que creían lo contrario. Dejó la responsabilidad de defender su ministerio público en manos de otros.

En ambas anécdotas, Elena de White se refiere a la oposición hacia la mujer que habla y sugiere que esta oposición, a veces, se basaba en la Biblia. En la reunión en California, se refirió a una nota de un “Cambelita”, es decir, un miembro de la Iglesia de Cristo del movimiento de restauración de Stone-Campbell, que circulaba por la congregación, que citaba cierto texto de la Escritura acerca de que estaba prohibido que las mujeres hablaran en público. No se nos dice cuál era el texto; pero, podemos adivinar que era 1 Corintios 14:34, 35 o 1 Timoteo 2:12. Los cristianos del movimiento Stone-Campbell consideraban que estos dos textos eran datos directos acerca de las mujeres, sin necesidad de interpretarlos o entender el contexto de Pablo. Consideraban la orden de Pablo —“vuestras mujeres callen” — como un hecho a ser obedecido en todo tiempo y lugar. Dos reglas de interpretación básicas que guiaban su estudio de la Biblia — hacer solo lo que está específicamente ordenado o practicado en el NT, y prestar atención a las palabras concretas, no principios o ideas abstractas — impidieron que el fundador de su movimiento, Alexander Campbell, condenara la esclavitud durante la Guerra Civil Norteamericana (porque el NT no dice nada en contra de la esclavitud); pero, fue la causa de que condenara a las mujeres predicadoras (porque el NT dice que las mujeres deben estar en silencio). Por

⁹ Elena de White a Jaime White, 1 de abril, *Letter 17a*, 1880.

contraste, los adventistas condenaron la esclavitud y respaldaron a las mujeres predicadoras.¹⁰

Elena de White le mencionó a Jaime que Stephen Haskell respondió brevemente la objeción de este “Cambelita” antes de que ella hablara, y “con mucha claridad expresó el significado de las palabras del apóstol”. Y es obvio, por el contexto, que Elena de White estaba de acuerdo con esta explicación.

¿Qué dijo Stephen Haskell a esta audiencia? ¿Cuál era su creencia sobre este tema de las mujeres que hablan en la iglesia o en público, de mujeres en el ministerio? ¿Cuál fue su explicación con la cual Elena de White estaba de acuerdo? Durante las décadas de 1860 y 1870, aparecieron una cantidad de artículos en las publicaciones de la iglesia Adventista, *La Review and Herald* y *Signs of the Times*, sobre este tema de las mujeres que hablan en reuniones religiosas. Al tener a una mujer profeta que hablaba en forma regular en las asambleas de la iglesia y en reuniones públicas, era lógico que surgieran preguntas en relación a estos dos textos claves del NT; particularmente, también en el contexto en el cual los movimientos adventistas y de Stone-Campbell interactuaban constantemente en el Medio oeste en el s. XIX. En 1879, se publicaron tres artículos sobre este tema, durante el año anterior a esta anécdota, tuvo lugar en el ministerio de Elena de White.

En enero de 1879, J. N. Andrews publicó en la *Review and Herald* un corto artículo sobre las mujeres que hablan en la iglesia. En este artículo, Andrews trata de explicar los dos textos principales que se utilizan para prohibir a las mujeres hablar en la iglesia. Su propósito es mostrar que un estudio cuidadoso de estos textos, no puede apoyar esta conclusión. En referencia a 1 Corintios 14:34-35, explicó que la intención de Pablo era evitar la confusión en la iglesia y animar a las mujeres a dejar de charlar entre ellas durante el servicio de adoración. De ahí que “lo que el apóstol les dice a las mujeres en una iglesia como esta y, en tal situación, no debe ser tomado como indicaciones para todas las mujeres cristianas en otras iglesias y en otros tiempos, cuando y donde tales desórdenes no existen”. En cuanto a 1 Timoteo 2:12, Andrews entiende que “este texto da la regla general de Pablo en relación a las mujeres como maestras públicas. Pero, hay algunas excepciones a esta regla general que se obtienen de los mismos escritos de Pablo, y de otros escritos”. De hecho, la evidencia que Andrews pasa a dar indica que esta regla general es más bien la excepción, y que las mujeres están libres de trabajar en el ministerio.¹¹

¹⁰ Ver Gerry Chudleigh, “The Campbellite and Mrs. White”, *Pacific Union Recorder* 112:7, julio de 2012, 6. Una de mis estudiantes de doctorado, Wendy Jackson, profesora en el Colegio Avondale en Australia, está completando su tesis, comparando los puntos de vista de Alexander Campbell y Elena de White sobre la unidad de la iglesia. Su estudio es una comparación fascinante de la hermenéutica bíblica y doctrina de la iglesia de ambos.

¹¹ J. N. Andrews, “May Women Speak in Meeting?”, *Review and Herald*, 2 de enero de 1879, 324 (énfasis agregado).

Unos pocos meses más tarde ese mismo año, Andrews nuevamente publicó un breve artículo sobre el tema, esta vez en *Signs of the Times*. En respuesta a un artículo que había leído en otra revista, que afirmaba que a las mujeres no se les permitía hablar en las iglesias cristianas primitivas, él explicó que tal posición no concordaba con el testimonio del AT y del NT, y que la declaración de Pablo en Gálatas 3:28 era responsable por la “difusión de la benevolencia del cristianismo” para contrarrestar la degradación a la cual habían estado sometidas las mujeres en las sociedades no cristianas.

La cantidad de mujeres a quienes se da una mención de honor por su trabajo en el evangelio no es pequeño. Ahora, en vista de estos hechos, ¿cómo puede cualquier hombre en esta época de Biblias, decir que la Biblia no presta atención a las mujeres o les da un lugar en la obra de Dios? El Señor elige a sus propios obreros, y él no juzga como juzga el hombre. El hombre mira las apariencias; Dios juzga el corazón, y nunca se equivoca.¹²

Otro artículo publicado antes del evento de la anécdota de Elena de White en California, es uno publicado por su esposo en la *Review and Herald*. Al explicar el texto en 1 Corintios 14, Jaime White admite que Pablo pudo haberse referido a mujeres que participaban en reuniones administrativas de la iglesia; pero, tomó la firme posición de que este texto no se refiere a una prohibición a las mujeres a participar en los servicios de adoración. Más bien, “Pablo... coloca a hombres y mujeres lado a lado en la posición y trabajo de enseñar y orar en la iglesia de Cristo”. White también dio numerosos ejemplos de mujeres que ministraron para Dios en el AT y en el NT, para mostrar que no existe tal prohibición para que las mujeres trabajen para el evangelio o hablen en las asambleas de la iglesia.¹³

Los artículos publicados en las revistas adventistas en este período, tomaron la posición de que a lo que Pablo se refería en 1 Corintios 14 y 1 Timoteo 2, tenía que ver con situaciones particulares en las iglesias locales de su tiempo. Los consejos de Pablo acerca de estas situaciones no se aplica a todas las congregaciones o iglesias. Los pioneros adventistas no entendieron que Pablo enunciaba una prohibición general y universal para que las mujeres no hablaran en reuniones religiosas. Muchos de estos artículos también se referían a muchas de las colaboradoras femeninas de Pablo, para mostrar la conclusión obvia que él, por lo tanto, no hablaba contra las mujeres en el ministerio. Más aun, ninguno de estos artículos usaba el argumento que una mujer profeta (p. ej. Elena de White) tiene una dispensa especial de Dios para hablar en la iglesia — un argumento que se usa repetidamente hoy en día, para burlar la prohibición mal entendida y para argumentar que las mujeres, sin un llamado profético de Dios, no deberían dedicarse a hablar en público en reuniones religiosas.

¹² J. N. Andrews, “Women in the Bible”, *Signs of the Times*, 30 de octubre de 1879, 324.

¹³ Jaime White, “Women in the Church”, *Review and Herald*, 29 de mayo de 1879, 172.

De algún modo, la historia de nuestra interpretación de estos pasajes ha sido olvidada: una de las fundadoras de nuestra iglesia fue una mujer y ella habló extensamente en congregaciones. Si esta fue la posición tomada por los líderes de nuestra iglesia hace 130 años, en una época cuando las mujeres no tenían igualdad social, creo que, hoy en día, ciertamente estarían a favor de las mujeres en el ministerio y no verían ninguna razón para no incluir a las mujeres en el ministerio pastoral y otras formas de ministerio en la iglesia. Es en este contexto que Elena de White animaba a las mujeres a involucrarse en muchos aspectos del ministerio, porque ella creía genuinamente que Dios llama a las mujeres al ministerio tanto como llama a los hombres.

También, encuentro interesante que en sus 70 años de ministerio, Elena de White nunca se refirió o comentó sobre 1 Corintios 14:34,35 o 1 Timoteo 2:12 para limitar el ministerio que las mujeres pueden realizar en la iglesia o la sociedad. Tal vez, su silencio deja bien en claro la importancia que deberíamos dar a estos dos pasajes.

El significado y extensión del ministerio

Otra área de discusión es el nivel de participación de las mujeres en el trabajo y ministerio de la iglesia. ¿Puede una mujer realizar todas las mismas actividades o funciones que realiza un hombre? ¿Hay prohibiciones, como el concepto de la jefatura masculina¹⁴ y las amonestaciones de Pablo en sus epístolas, al punto que la mujer pueda trabajar para Dios en conexión con el ministerio de la iglesia? Eso nos lleva a reflexionar sobre el significado que Elena de White le daba al ministerio; y una cantidad de declaraciones que escribió mientras vivía en Australia en la década de 1890, son muy instructivas.

En 1898, Elena de White escribió, de un modo muy convincente, acerca de la necesidad de remunerar en forma justa a las esposas de pastores que participaban en el ministerio de equipo. Aunque algunos hombres no se sintieran muy cómodos con que las mujeres hicieran ministerio en equipo con sus esposos y fueran remuneradas por ello, ella argumentó: “esta cuestión no es para que los hombres la decidan. El Señor ya lo ha decidido”. Siguió diciendo que Dios llama a mujeres a participar en el ministerio y, en algunos casos, ellas harán “mayor bien que los ministros que

¹⁴ Elena de White habló a favor de la jefatura o cabeza del hombre en el hogar; pero, no transfirió este concepto a la iglesia o la sociedad. Más aún, ella basó sus pensamientos sobre el hombre como cabeza del hogar en el resultado de la caída de Adán y Eva, y no en el orden de la creación de Eva después de Adán. Ver *Pathriarcs and Prophets*, (Mountain View, CA: Pacific Press, 1913) 58-59. Si el concepto del hombre como cabeza tiene su raíz en el orden de la creación antes de la caída; entonces, se convierte en un estatus permanente y se aplica invariablemente a todos los hombres y mujeres en la iglesia y la sociedad.

descuidan visitar al rebaño de Dios”. Enfáticamente, declaró: “Hay mujeres que deberían trabajar en el ministerio evangélico”.¹⁵

Esta declaración inmediatamente plantea una pregunta: ¿Qué quiso decir Elena de White con “ministerio”? Algunos arguyen que, cuando ella usa la palabra “ministerio” en relación a hombres, se refiere al ministerio evangélico de un pastor ordenado; y cuando usa la palabra en relación a mujeres, se refiere a otras clases de ministerios de apoyo, como evangelismo personal, visitar los hogares de los pobres, enseñar la Biblia o colportar. Personalmente, creo que una distinción tan clara no se justifica plenamente, porque el significado de ministerio cambió en las primeras décadas de la IASD y lo mismo en cuanto a la práctica de la ordenación y quiénes recibían la ordenación. En las primeras décadas de la obra adventista, solo el predicador itinerante, o evangelista, era ordenado, y se le llamaba “ministro ordenado” o “ministro evangélico”. En esa época, el ministerio se centraba en la obra del evangelista. Sin embargo, con el tiempo, otras clases de tareas o funciones llegaron a formar parte de lo que consiste el ministerio. El trabajo de obreros bíblicos, colportores evangélicos, educadores, editores y obreros de casas editoras y otros administradores comenzaron a ser incluidos en la obra del ministerio para la iglesia. Y los hombres que cumplían estas funciones, que al principio no eran ordenados, comenzaron a ser ordenados. Estos cambios y desarrollo deben formar parte de nuestra comprensión del contexto, en el cual Elena de White escribió sus palabras de aliento a las mujeres en el ministerio.¹⁶ Su respaldo a las mujeres nos ayuda a percibir este cambio en la comprensión adventista del ministerio, desde un significado estrecho a una amplia inclusión de muchas funciones, y ella consistentemente anima a las mujeres a unirse en todos los aspectos del ministerio. Sus estímulos son inclusivos y amplios.

En 1879, Elena de White aborda una situación difícil en la iglesia de South Lancaster en Massachusetts. Sentía que los pastores que trabajaban en esa iglesia o en ese lugar, no habían sido buenos líderes. Un pastor tenía “una tendencia a dar órdenes y controlar los asuntos”. Sabiendo que había en esa congregación “mujeres humildes y devotas” de quienes estos ministros se habían burlado, ella hizo este comentario: “No son siempre los hombres los que mejor se adaptan a una administración exitosa de la iglesia. Si mujeres fieles tienen verdadera devoción y piedad más profunda que los hombres, realmente podrían por sus oraciones y trabajo

¹⁵ “El obrero es digno de su salario”, Manuscript 43a, 1898.

¹⁶ Estoy agradecido por las ideas aclaratorias que recibí de Denis Kaiser, un estudiante de doctorado en la Universidad Andrews, que recientemente, hizo un estudio del desarrollo del rito de la ordenación y el concepto del ministerio en la IASD desde 1850 hasta 1920. La División Inter-Europea de los adventistas del séptimo día le encargó este estudio. Denis Kaiser, “Setting Apart for the Ministry: Theory and Practices in Seventh-day Adventism (1850-1920)”, artículo preparado para la Comisión de Investigación Bíblica de la División Inter-Europea, 18 de marzo de 2013; levemente revisado el 13 de mayo de 2013.

hacer más que los hombres que no están consagrados de corazón y en sus vidas”.¹⁷ En esta declaración temprana, los ministros ordenados al ministerio incluyen la administración de una iglesia y, en su opinión, las mujeres pueden tener ese ministerio y ser tan efectivos como los hombres. Obviamente, esta declaración no llama a una ordenación de las mujeres; pero, es el inicio de un modelo en los escritos de Elena de White donde vemos que responde a algunas situaciones, invitando a los líderes de la iglesia a considerar a las mujeres para realizar la tarea, o parte de ella, que realizan los hombres ordenados. Esta división del trabajo es, para Elena de White, favorable para facilitar la misión de la iglesia.

Siempre estuvo muy cercana al corazón de Elena de White la obra de los evangelistas de la página impresa, que venden libros llenos de verdad a aquellos que no conocen el mensaje de los tres ángeles. En 1880, ella declaró que el colportaje era una buena preparación para la obra del ministerio.

Si hay una obra más importante que otra, esta es la de presentar nuestras publicaciones ante el público, llevándolos así a escudriñar las Escrituras. La obra misionera —introducir nuestras publicaciones en los hogares, conversando y orando con y por ellos— es una buena obra que *educará a hombres y mujeres para hacer la labor pastoral*.¹⁸

En este contexto, ella se refiere al ministerio como “labor pastoral”, y tanto hombres como mujeres pueden prepararse para ello por medio del colportaje.

Otra declaración similar inclusiva, animando a prepararse para el ministerio a través del colportaje, se da unos veinte años más tarde.

Todos los que desean tener una oportunidad de ejercer un verdadero ministerio, y que quieran entregarse sin reserva a Dios, hallarán en el colportaje oportunidades de hablar de las muchas cosas concernientes a la vida futura e inmortal. La experiencia así ganada será del mayor valor para los que se están preparando para el ministerio. Es el acompañamiento del *Espíritu Santo de Dios lo que prepara a los obreros, sean hombres o mujeres, para apacentar la grey de Dios*.¹⁹

Esta declaración anima tanto a hombres como mujeres a prepararse para el ministerio como pastores de iglesias. Una declaración más de 1903.

El Señor llama a quienes están conectados con nuestros sanatorios, casas editoras y colegios a enseñar a los jóvenes a hacer obra evangelística... Jóvenes y señoritas que deberían estar ocupados en el *ministerio*, en la obra bíblica y en la obra del colportaje, no deberían estar atados a un empleo mecánico... Algunos serán

¹⁷ Elena de White al Hno. Johnson, n.d., *Letter 33*, 1879. Énfasis añadido.

¹⁸ *Testimonies for the Church* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948), 4:390. Énfasis añadido.

¹⁹ *Ibid.*, 6:322. Énfasis añadido.

entrenados para entrar al campo como enfermeros misioneros, algunos como colportores y *algunos como ministros evangélicos*.²⁰

En las tres últimas declaraciones, Elena de White, particularmente, exhortó a los jóvenes a prepararse para el ministerio. Aunque ella debe haber sido consciente de que habría limitaciones para lo que las jóvenes podrían hacer o para lo cual serían empleadas por la iglesia, ella no limitó las opciones disponibles para ellas. Si de algún modo Elena de White creía que el concepto del hombre como “cabeza” restringe las posiciones al ministerio disponibles para las mujeres, ella tuvo suficientes oportunidades para clarificar su pensamiento. Nunca lo hizo. En cambio, sus exhortaciones a las jóvenes mujeres son consistentemente abiertas e inclusivas como en esta siguiente declaración de 1887.

Al discutir la necesidad de proveer una buena y sólida educación a los jóvenes adventistas en nuestros colegios, ella exhortó a los pastores, maestros de Escuela sabática y profesores de colegios a hacer lo mejor para “unir corazón, alma y propósito en la obra de salvar a nuestros jóvenes de la ruina”. La calidad de la educación no debería rebajarse, porque

cuando se necesitan hombres adecuados para cumplir distintos puestos de confianza, son escasos; cuando se necesitan mujeres con mentes bien equilibradas, sin un estilo de educación barato, sino con una educación que las prepare para cualquier posición de confianza, no se encuentran fácilmente.²¹

Una reflexión cuidadosa de los escritos de Elena de White, revela otro modelo en sus consejos acerca de la participación de las mujeres en el ministerio: sus consejos se dirigen también a mujeres de todas las edades y a lo largo de toda la vida. Como acabamos de ver, algunos de sus consejos están dirigidos a mujeres jóvenes y las invita a prepararse para el ministerio, obteniendo una buena educación y experiencia práctica como en el colportaje evangélico. Algunos consejos se dirigen a las madres y les ruega encarecidamente que consideren sus hogares como el mayor campo misionero.²² Otros consejos están dirigidos a hombres y mujeres mayores, invitándolos a considerar involucrarse en la obra misionera en lugares donde el evangelio no ha sido predicado.²³ Y algunos consejos están dirigidos a mujeres casadas y esposas de pastores ordenados.²⁴ Aunque el hogar de un matrimonio puede ser bendecido con niños, a veces la llegada de niños puede no ser lo más deseable

²⁰ *Ibíd.*, 8:229-230. Énfasis añadido.

²¹ *RH*, 21 de junio de 1887, en *Fundamentals of Christian Education* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2011), 117-118. Énfasis añadido.

²² *Adventist Home* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1952), 35.

²³ *The Retirement Years* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1999), 26.

²⁴ “El obrero es digno de su salario”, Manuscript 43a, 1898.

para esa pareja o para su ministerio.²⁵ A algunas mujeres, Elena de White hasta les recomendó postergar tener hijos, a fin de permitirles trabajar efectivamente en el ministerio evangélico durante muchos años, mientras ella favorecía los equipos ministeriales y misioneros de esposo y esposa. Veremos el ejemplo de un matrimonio más abajo, en la última sección de este capítulo.

En octubre de 1899, Elena de White reafirmó su convicción de que las mujeres que se ocupaban en el ministerio, debían ser remuneradas en forma adecuada por su trabajo. En este documento no es bien claro si se refiere también a las esposas de hombres ordenados, como lo hizo en 1898; pero, de todos modos, su declaración es enfática.

Se necesita a las mujeres tanto como los hombres en la obra que debe ser hecha. Las mujeres que se dedican al servicio de Dios; que realizan trabajo casa por casa para la salvación de otros; que hacen una tarea tanto o más agotadora que pararse frente a la congregación, debieran recibir una remuneración por su labor. Si el hombre es digno de su salario, también lo es la mujer.... El diezmo debe ser utilizado para aquellos que *trabajan en palabra y doctrina*, sean hombres o mujeres.²⁶

En esta declaración, Elena de White hace una distinción entre el trabajo de un pastor ordenado que se para frente a una congregación y el de una mujer que da estudios bíblicos en los hogares; pero, también equipara el valor de ambos trabajos al decir que son igualmente “agotadores”. Notemos, además, que ella usa las palabras de Pablo en 1 Timoteo 5:17 para referirse al trabajo de los ancianos que “trabajan en palabra y doctrina”, y las usa para referirse al ministerio de las mujeres. ¿Es esta una clara alusión de su parte de que el ministerio de las mujeres es tan importante como el de los hombres? En todo caso, aunque hombres y mujeres realicen un tipo diferente de ministerio, son iguales en valor, merecen el sustento del diezmo y constituye la obra de los ancianos bíblicos.

La misión de la iglesia y la ordenación

Esta última declaración nos lleva a discutir el rito de la ordenación en la iglesia adventista y en los escritos de Elena de White. Si, guiada por el Espíritu Santo, la

²⁵ En 1898, Elena de White dijo esto en cuanto a la adopción de niños por familias pastorales. “Varias hermanas me han escrito pidiendo mi consejo acerca de si las esposas de los ministros debieran adoptar niños. ¿Les aconsejaría a ellas asumir esa clase de tarea? A algunas de ellas que miraban favorablemente esta posibilidad, les respondí: No; el Señor quiere que usted ayude a su esposo en la obra. Si el Señor no le ha dado hijos propios, no debe cuestionar su sabiduría. Él sabe lo que es mejor. Consagre todos sus talentos a ser una obrera cristiana. Usted puede ayudar a su esposo de muchas maneras; puede ayudarlo directamente en su trabajo; puede mejorar su intelecto; puede ser una buena ama de casa usando las habilidades que Dios le ha dado, y sobre todo, puede ayudarlo a dar el mensaje” (Manuscript 43a, 1898, la *Manuscript Releases*, 5:325).

²⁶ All Kinds of Workers Needed”, Manuscript 149, 1899. Énfasis añadido.

iglesia adventista avanzara en mayores desarrollos y cambios, ¿sería posible que las mujeres fueran ordenadas para realizar estas funciones de un anciano y todas estas otras funciones del ministerio, para las cuales son ordenados los hombres, y que Elena de White anima a las mujeres a hacer? ¿Hay alguna indicación de que Elena de White favorecía su ordenación al ministerio? ¿Dijo Elena de White que las ordenaciones debían limitarse a los antecedentes bíblicos?

Como ya se mencionó, en las décadas de 1890 y 1900, mayormente mientras trabajaba en Australia en un tiempo cuando las necesidades de obreros en la iglesia eran muy grandes y las oportunidades para el ministerio numerosas, Elena de White escribió algunas declaraciones destacadas y significativas en cuanto al ministerio y la ordenación. Mientras que sostenía los roles tradicionales de pastor, anciano y diácono, es importante reconocer que ella también recomendaba la ordenación por medio de la imposición de manos a personas que servían en otras formas de ministerio en la iglesia, ya que, para entonces, el concepto de ministerio se había ampliado para incluir una variedad de actividades. Estas áreas de ministerio, para las cuales recomendó la ordenación, incluyen mujeres involucradas en ministerio personal y otras formas de ministerio que hoy son conocidas como capellanía, trabajo social, aconsejamiento y medicina.²⁷ Lo que ella entendía por ordenación y el rito de imposición de manos, estaba basado sobre su creencia de que el doble propósito de la iglesia es esparcir el evangelio y preparar al mundo para la venida de Jesucristo; por lo tanto, las formas de ministerio cristiano deberían adaptarse a las necesidades corrientes, mientras permanecen arraigadas en los principios bíblicos e incluyen a todos los cristianos en servicio activo. Es importante para nuestra discusión entender lo que Elena de White identificaba como el propósito de la iglesia y el significado del rito de imposición de manos.

La misión de la iglesia

Una de las ideas básicas de Elena de White acerca de la iglesia es que es la representante de Dios en la tierra.²⁸ Dentro del contexto del tema del gran conflicto, ella creía que los cristianos son el instrumento que Dios utiliza para testificar ante el universo, de que Él es un Dios de amor, misericordia y justicia.²⁹ “Dios ha hecho de su iglesia en la tierra un canal de luz, y por su medio comunica sus propósitos y su

²⁷ Le debo este concepto aclaratorio a Leanne M. Sigvartsen, quien ha escrito sobre los consejos de Elena de White relativos a mujeres ocupadas en diversas formas de ministerio mientras ella vivía en Australia. El ensayo de Sigvartsen, titulado “The Role of Women in the Early Seventh-day Adventist Church”, aparecerá en la edición revisada de la próxima aparición de *Women in Ministry* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press).

²⁸ *The Desire of Ages* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1940), 258.

²⁹ *Testimonies for the Church* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1948), 6:12.

voluntad”.³⁰ En este contexto, sus comentarios acerca de la iglesia dan énfasis a las funciones prácticas de la iglesia, su misión y propósito. Aunque los pastores ordenados, como siervos de Dios y de la iglesia, sin duda deben actuar como los representantes de Dios en la tierra,³¹ no son los únicos. Cada cristiano tiene un papel que cumplir dentro del gran conflicto al final del tiempo y es un representante de Cristo. El siguiente pasaje, escrito en 1904, denota sus pensamientos al respecto:

Hermanos y hermanas, ¿cuánto han trabajado para Dios durante el pasado año? ¿Creen que solo aquellos hombres que han sido ordenados como ministros del evangelio son los que deben trabajar para elevar a la humanidad?- ¡No, no! Dios espera que todo aquel que invoque el nombre de Cristo participe en esta obra. *Puede ser que las manos de la ordenación no hayan sido impuestas sobre ustedes, sin embargo son mensajeros de Dios. Si han gustado la gracia del Señor, si conocen su poder salvador, no pueden dejar de contarle esto a alguno otro que impedir que el viento sople. Tendrán una palabra a su tiempo para el que está cansado. Guiarán los pies de los errantes de vuelta al redil. Sus esfuerzos por ayudar a otros serán incansables, porque el Espíritu de Dios obra en vosotros.*³²

Mientras que en el AT solo ciertos hombres ordenados al sacerdocio podían ministrar dentro del santuario terrenal,³³ Elena de White creía que a nadie se le impide servir a Dios, aun cuando no sea un ministro ordenado. Todos los cristianos, no importa cuál sea su vocación, son siervos de Dios y en un sentido muy amplio, todos los cristianos tienen un ministerio. Aun cuando ella nunca lo mencionó como tal; no obstante, ella afirmó el concepto protestante del sacerdocio de todos los creyentes. Dos pasajes de la Escritura se destacan en su comprensión de este concepto. El primero es 1 Pedro 2:9, “Pero vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable” RV95).³⁴ El segundo es Juan 15:16, “No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros y os he puesto para que vayáis

³⁰ *The Acts of the Apostles* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1911), 135. Dos capítulos, en particular, presentan lo que ella entiende ser el propósito de la iglesia: “El propósito de Dios en la iglesia”, *Testimonies for the Church*, 6:9-13, y “El propósito de Dios para su iglesia”, *The Acts of the Apostles*, 9-14.

³¹ Un buen ejemplo de esto, es el capítulo “Un ministerio consagrado”, en *The Acts of the Apostles*, 296-306.

³² “A Preparation for the Coming of the Lord”, *RH*, 24 de noviembre de 1904. Énfasis añadido.

³³ Ver los comentarios de Elena de White en relación a la rebelión de Coré, en *Patriarchs and Prophets* (Washington, DC: Review and Herald, 1958), 417-429.

³⁴ Tres siglos antes de Elena de White, Martín Lutero también apeló a 1 Pedro 2:9 para expresar su creencia de que todo cristiano es un sacerdote para Dios. En un tratado de 1520, en el cual invitaba a los príncipes germanos a reformar la iglesia, él escribió: “El hecho es que nuestro bautismo nos consagra a todos sin excepción, y nos hace a todos sacerdotes” (*Martin Luther: Selections from his Writings*, ed. John Dillenberger [New York: Doubleday, 1962], 408).

y llevéis fruto, y vuestro fruto permanezca; para que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, él os lo dé”. Muchas veces, ella se refirió a o citó partes de estos pasajes en apoyo al servicio cristiano consagrado, y para insistir que todos los cristianos son llamados, comisionados u ordenados por Dios para servirle.³⁵

Este concepto del sacerdocio de todos los creyentes subyace bajo lo que ella entendía tanto del servicio cristiano como de la ordenación. Durante su ministerio, Elena de White apeló repetidas veces a los miembros de iglesia, a comprometerse a un servicio cristiano sin reservas. Según ella, es un error fatal creer que solo los ministros ordenados son obreros para Dios y depender solo de ellos para cumplir la misión de la iglesia.³⁶ “Todos los que son ordenados [es decir, “bautizados”] en Cristo, son ordenados [es decir, “llamados”] a trabajar por la salvación de sus semejantes”.³⁷

Los dirigentes de la iglesia de Dios han de comprender que la comisión del Salvador corresponde a todo el que cree en su nombre. Dios enviará a su viña a muchos que no han sido dedicados al ministerio por la imposición de manos.³⁸

En un sentido real, cada cristiano es un ministro para Dios.³⁹ Por consiguiente, Cristo llama y ordena espiritualmente a cada cristiano para el ministerio. Elena de White preguntó enfáticamente,

¿Habéis gustado de las atribuciones del mundo por venir? ¿Habéis comido la carne y bebido la sangre del Hijo de Dios? Entonces, aunque las manos del ministerio no hayan sido colocadas sobre vosotros para ordenaros, Cristo ha levantado sus manos y ha dicho: ‘Vosotros sois mis testigos.’⁴⁰

De este modo, ella podía decir, “muchas almas serán salvadas por las labores de hombres que han recibido de Jesús su ordenación y sus órdenes”.⁴¹ Por lo tanto, la ordenación de la iglesia no es un pre-requisito para servir a Dios, porque primero el Espíritu Santo capacita para el servicio a los cristianos que por fe están dispuestos a servir.⁴²

Creo que así es como ella, también, entiende su propio llamado al ministerio. Aunque ella nunca fue ordenada como ministro por la IASD, ella creía que Dios mismo la había ordenado para su ministerio profético, una ordenación espiritual que

³⁵ En relación a 1 Pedro 2:9, ver, por ejemplo, *Testimonies to Ministers*, 422, 441; *Testimonies for the Church*, 2:169; 6:123, 274. Para Juan 15:16, ver, *Testimonies to Ministers*, 212-213.

³⁶ “The Great Commission: A Call to Service”, *Review and Herald*, 24 de marzo de 1910.

³⁷ “Our Work”, *Signs of the Times*, 25 de agosto de 1898.

³⁸ *The Acts of the Apostles*, 110.

³⁹ “A Preparation for the Coming of the Lord”, *RH*, 24 de noviembre de 1904.

⁴⁰ *Testimonies for the Church*, 6:444. Énfasis añadido.

⁴¹ “Words to our Workers”, *Review and Herald*, 21 de abril, 1903.

⁴² *The Acts of the Apostles*, 33.

era muy superior a cualquier forma de ordenación humana. En sus últimos años, al recordar su experiencia en el movimiento millerita y su primera visión, ella declaró, “Dios me ordenó como su mensajera en la ciudad de Portland, y allí comenzaron mis primeras labores en la verdad presente”.⁴³

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

La ordenación de Pablo y Bernabé

Una serie de pasajes en los escritos de Elena de White da pensamientos relevantes sobre el significado de la ordenación, y en todos ellos, el foco principal de la discusión es el papel que juega la ordenación en promover la misión evangélica de la iglesia. Estos pasajes incluyen su comentario sobre la ordenación de Pablo y Bernabé en Hechos 13.

Dios previó las dificultades que sus siervos estarían llamados a afrontar; y a fin de que su trabajo pudiera estar por encima de toda crítica, indicó a la iglesia por revelación que se los apartara públicamente para la obra del ministerio. Su ordenación fue un reconocimiento público de su elección divina para llevar a los gentiles las gozosas nuevas del Evangelio.

Tanto Pablo como Bernabé habían recibido ya su comisión de Dios mismo, y la ceremonia de la imposición de las manos no añadía ninguna gracia, cualidad o virtud. Era una forma reconocida de designación para un cargo señalado, y un reconocimiento de la autoridad de la persona para ese cargo. Por ella se ponía el sello de la iglesia sobre la obra de Dios.

Para los judíos, esta ceremonia era significativa. Cuando un padre judío bendecía a sus hijos, ponía sus manos reverentemente sobre sus cabezas. Cuando se dedicaba un animal al sacrificio, alguien investido de autoridad sacerdotal ponía su mano sobre la cabeza de la víctima. Y cuando los ministros de la iglesia de Antioquía pusieron sus manos sobre Pablo y Bernabé, pidieron a Dios, por medio de ese acto, que concediera su bendición a los apóstoles escogidos, al dedicarlos a la obra específica para la cual habían sido designados.

Con el correr del tiempo se desvirtuó en gran medida el rito de la ordenación por imposición de manos, atribuyéndosele, sin fundamento, una importancia que

⁴³ Elena de White a “Dear Brethren and Sisters”, 19 de octubre, *Letter 138*, 1909, citado en Arthur L. White, *Ellen G. White: The Later Elmshaven Years, 1905-1915*, 211.

nunca tuvo; se afirmó que sobre los que recibían la ordenación descendía inmediatamente un poder que los calificaba para toda tarea ministerial. Pero en el relato de la dedicación de esos apóstoles no hay indicios de que hubieran recibido facultad alguna por el mero hecho de que se les hubiera impuesto las manos. Se menciona simplemente su ordenación y la relación que esta tenía con su futura obra.⁴⁴

En esta historia aparecen algunas ideas importantes acerca de la ordenación. Primero, Elena de White reconoció que existe un llamado y una designación espiritual antes de que la iglesia ordene a alguien, y la ordenación es el reconocimiento público de esta designación divina previa. Esto, como ya lo hemos visto, concuerda con su comprensión de la ordenación espiritual de todos los creyentes. Segundo, ella también declaró que el rito de la ordenación en sí mismo no califica a alguien para una función o tarea, esta capacitación ya ha ocurrido por medio de la obra del Espíritu Santo en la vida y ministerio de la persona; más bien, la ordenación debe entenderse como una forma de designación para una función y un reconocimiento de que a esa persona se le da la autoridad para cumplir esa función. Tercero, la ordenación es también un rito durante el cual la congregación le pide a “Dios que conceda su bendición a los apóstoles escogidos”. Cuarto, la ordenación es para una tarea específica, y no para capacitar “inmediatamente” a alguien “para toda tarea ministerial”.⁴⁵

Esto implica que hay lugar para diversas clases de imposición de manos, para distintos tipos de trabajo, ministerio, funciones o cargos, cada uno con responsabilidades específicas y, por lo tanto, que conlleva autoridad.

En este contexto, como veremos más adelante, ahora es posible entender por qué Elena de White permitió que la iglesia decidiera si algunas personas, aparte de los ministros evangélicos o predicadores itinerantes, podían ser ordenados por la imposición de manos para otros ministerios. Si uno le concede una comprensión

⁴⁴ *The Acts of the Apostles*, 161-162. Énfasis añadido.

⁴⁵ Existe mucha confusión acerca del significado de un cargo en la Escritura y los escritos de Elena de White. Este pasaje indica que un cargo, como el de los apóstoles Pablo y Bernabé, se relaciona a una función, tarea o trabajo. El cargo de apóstol es para una obra específica en la iglesia, y en el caso de Pablo y Bernabé era para predicar el evangelio a los gentiles. Su comentario, “Con el correr del tiempo se desvirtuó en gran medida el rito de la ordenación por imposición de manos, atribuyéndosele, sin fundamento, una importancia que nunca tuvo; se afirmó que sobre los que recibían la ordenación descendía inmediatamente un poder que los calificaba para toda tarea ministerial”, parece indicar, otra vez, que la ordenación de alguien no debería entenderse necesariamente como que califica a esta persona para otras tareas futuras que se le puede pedir que realice. Más bien, la ordenación es para una tarea *específica*. Este comentario invita a reflexionar sobre la práctica de los adventistas del séptimo día de ordenar a alguien para toda la vida, para cualquiera y todas las funciones ministeriales que a alguien se le solicite realizar de allí en adelante. Tradicionalmente, la ordenación al ministerio adventista del séptimo día ha servido como un rito de iniciación que califica a la persona para realizar todas las tareas futuras del ministerio, incluyendo el ministerio pastoral, evangelismo, enseñanza, liderazgo y administración. Esta ordenación también es válida en la jubilación, aún cuando el ministro ya no cumpla un rol en el ministerio.

misionera al rol de la iglesia; entonces, la ordenación es también un rito funcional para afirmar y comisionar a los individuos para diversos ministerios y responsabilidades que promuevan la misión de la iglesia. Hay un mundo que debe ser advertido y un pueblo que debe prepararse para la segunda venida de Cristo, y a aquellos que están así calificados espiritualmente, deberían confiarse la misión, afirmados y bendecidos por la imposición de manos de la iglesia.

La ordenación de los primeros pastores adventistas

Al comienzo de la historia de la IASD, los pioneros dirigentes del movimiento se preocuparon por la confusión y falsas enseñanzas que se manifestaban, a veces, entre el pequeño grupo de creyentes adventistas sabatarios. Siguiendo el ejemplo de los apóstoles del NT que separaron a ancianos para supervisar las congregaciones locales contra estas falsas enseñanzas y para administrar los ritos del bautismo y la Santa cena, estos primeros líderes adventistas eligieron a hombres promisorios y los apartaron por medio de la oración y la imposición de manos. El criterio para su ordenación fue la evidencia de las “pruebas claras” de “que recibieron su mandato de Dios”. Al ordenarlos, el grupo de creyentes “revelaría la sanción que la iglesia les da para que salgan como mensajeros a proclamar el mensaje más solemne que fuera dado alguna vez a los hombres”.⁴⁶ La ordenación de estos primeros predicadores itinerantes adventistas, sirvió como un rito para autorizarlos a hablar de parte de la iglesia y para mantener el orden en la iglesia emergente.

Ordenación a otras formas de ministerio

Elena de White creía firmemente que el ministerio pastoral ordenado solo, no era suficiente para cumplir el mandato de Dios, que Dios llama a cristianos de todas las profesiones a dedicar sus vidas a su servicio.⁴⁷ Ya que la iglesia puede reconocer diferentes clases de dones espirituales y ministerios más allá de los de pastor, anciano y diácono para satisfacer las necesidades de las personas, ella favoreció apartar por la imposición de manos a profesionales entrenados, incluyendo médicos misioneros y aquellos que hoy llamaríamos capellanes y asistentes sociales. Entre estos grupos de ministros, y dada una definición más amplia de lo que es el ministerio, estarían las mujeres que participan en evangelismo personal. En un sentido estricto, estas dos recomendaciones no tienen precedentes bíblicos; pero, son posibles dada su comprensión del ministerio y la ordenación.

En 1908, en un manuscrito para animar la misión de las instituciones médicas adventistas, Elena de White escribió acerca de la necesidad de cooperación entre los

⁴⁶ *Early Writings*, 100-101. Es interesante notar que en este pasaje, Elena de White no usa la palabra “ordenación”, sino que se refiere a este rito como “poner aparte” y a una comisión. Esto indica que ella usa estas palabras y conceptos en forma sinónima.

⁴⁷ *Medical Ministry*, 248-249.

obreros evangélicos y los médicos en las instituciones médicas adventistas. Su deseo era que la obra médica de la iglesia fuera el brazo derecho de los esfuerzos evangelísticos de la iglesia, y ella entendía que tanto los pastores como los obreros médicos eran esenciales para esta obra. Ella consideraba el trabajo de la profesión médica como un medio importante para proclamar el evangelio y, por esta razón, ella creía que los médicos misioneros deberían ser apartados para el servicio de Dios. Con respecto a esto, ella escribió:

La obra del verdadero médico misionero es mayormente una obra de carácter espiritual. Incluye la oración y la imposición de manos; por lo tanto, debiera separárselo para esta obra con la misma piedad con que se separa *al ministro del evangelio*. Los que son elegidos para desempeñarse como médicos misioneros deben ser separados como tales. Esto los fortalecerá contra la tentación a apartarse de la obra en el sanatorio para dedicarse a la práctica privada.⁴⁸

Elena de White creía que el trabajo de la profesión médica es un ministerio para proclamar el evangelio. Veía una correlación entre el apartar al médico misionero y al ministro del evangelio y consideraba a la ceremonia de imposición de manos sobre los médicos misioneros como una forma de ordenación. En esta ceremonia, como en la ordenación a los cargos más tradicionales de la iglesia, la iglesia reconoce las bendiciones de Dios sobre la profesión médica y quienes la practican, y este reconocimiento de parte de la iglesia sirve para fortalecer la dedicación del obrero en su servicio para Dios.

En 1895, en un contexto similar, Elena de White escribió un artículo extenso sobre la obra de los laicos en las iglesias locales. Instaba a los pastores a permitir que los laicos trabajaran para la iglesia y a que los entrenaran para hacerlo. Ella era partidaria que las mujeres que servían en un ministerio local también fueran apartadas para el evangelismo que hacían, un trabajo que hoy se identificaría con obreras bíblicas, capellanas y asistentes sociales. Ella aconsejó:

Aquellas damas que tienen voluntad de consagrar algo de su tiempo para el servicio a Dios, debieran ser elegidas para visitar a los enfermos, atender a los jóvenes y ministrar a los pobres. Debieran ser separadas para esta tarea por la oración y la imposición de manos. En algunos casos necesitarán el consejo de los dirigentes de la iglesia o del pastor. Pero, si son mujeres consagradas que mantienen una comunión vital con Dios, serán un poder para el bien de la iglesia. *Este es otro medio para fortalecer y hacer crecer la iglesia. Necesitamos agregar nuevos métodos de labor.*⁴⁹

⁴⁸ Manuscrito 5 1908, en *Evangelism*, 546. Énfasis añadido.

⁴⁹ White, "The Duty of the Minister and the People", *RH*, 9 de julio de 1895. Énfasis añadido.

Aquí, Elena de White aconsejó que Dios está dirigiendo a la iglesia al separar a mujeres para estas diversas formas de ministerio. Es la voluntad de Dios expandirnos, fortalecernos y crecer al ordenar a mujeres y hombres para servir en las diversas formas de ministerio evangélico y, atender a las necesidades mentales, físicas y espirituales de otros. Su comprensión del ministerio es ampliada así como lo es su comprensión de la ordenación. La ordenación, en este contexto, es tanto pedir la bendición de Dios sobre los individuos como afirmar su ministerio en la iglesia.

Algunos han argumentado que, puesto que Elena de White no usa la palabra ordenación en estos dos ejemplos, no se debería suponer que ella se refiere a la ordenación al ministerio, sino que ella se refiere solo a una clase de afirmación espiritual de algunas clases inferiores de ministerio, como la obra de las diaconisas en las iglesias locales. Aunque este puede haber sido el caso en su época, hoy en día, en la mayoría de las iglesias adventistas, estos tres tipos de ministerio que ella menciona, los realizan generalmente los pastores ordenados y los ancianos, dependiendo del tamaño de la congregación.

En ambos ejemplos, Elena de White usa las mismas palabras que Lucas usó en Hechos 13 para describir la ordenación de Pablo y Bernabé: fueron apartados con oración e imposición de manos (de paso, Lucas tampoco usa la palabra “ordenación”). Al reflexionar sobre la ordenación de los primeros ministros adventistas sabatarios, ella no usa la palabra “ordenación”, sino que se refiere a apartar y comisionar; sin embargo, aceptamos naturalmente que ella se refiere a la ordenación. Si Elena de White puede describir estos eventos como ordenaciones, ciertamente podemos decir que, al referirse a los médicos misioneros y las mujeres que son apartadas con oración e imposición de manos, también se refiere a la ordenación. Lo que importa aquí no es si un evento es una ordenación y el otro no lo es, sobre la base de la presencia o ausencia de la palabra “ordenación” en sus escritos; todos se refieren al mismo rito de imposición de manos. En lugar de limitar nuestra comprensión de lo que es la ordenación y para quién es válida, necesitamos ampliar nuestro entendimiento para incluir una variedad de significados y circunstancias así como nos invitó a hacerlo Elena de White. Y, es más, su comentario acerca de la ordenación de los médicos misioneros, por supuesto, afirma que en su mente hay una sola clase de imposición de manos: “por lo tanto, debiera separárselo [al médico misionero] para esta obra con la misma piedad con que se separa *al ministro del evangelio*”. Todos estos comentarios nos muestran el cuadro que, para Elena de White, por su uso no sacramental y funcional de la palabra “ordenación” esta se describe mejor por las palabras “afirmación” y “comisión” que por la palabra “ordenación”, cargada de sacramento. Así, teniendo en mente este contexto y significado, su visión de la imposición de manos puede ser y es inclusiva en cuanto al género.

Estas dos declaraciones también afirman lo que vimos anteriormente, que para Elena de White el ministerio debe entenderse en términos amplios y no puede ser

limitado solo al trabajo de un predicador itinerante o un pastor de iglesia. Antes, al discutir sus comentarios sobre la necesidad de que más mujeres se unieran al ministerio de sus esposos y su invitación a que las mujeres se educaran para el ministerio, sus declaraciones son claras que si uno está predicando una serie de reuniones evangelísticas o dando un sermón el sábado de mañana, dando estudios bíblicos en los hogares o visitando a las familias necesitadas, todas estas actividades califican como ministerio pastoral o evangélico. Ella invitó e instó tanto a hombres como mujeres a participar en el ministerio. Ella entendió que estas mujeres “son reconocidas por Dios y consideradas tan importantes como la de sus esposos”.⁵⁰ Por consiguiente, ella aprobaba su labor en el ministerio evangélico, notando: “Una vez tras otra el Señor me ha mostrado que las maestras son tan necesarias como los hombres para la obra que Dios les ha asignado”.⁵¹ Elena de White instaba a la iglesia a reconocer el llamado divino a las mujeres por la imposición de manos, para que el ministerio de la iglesia fuera más diversificado y completo tanto en su mensaje como en su misión. Este cuadro también está enmarcado en el contexto de la misión. Ella estaba apasionada en cuanto a la salvación de los perdidos y estaba firmemente convencida de que todos los hombres y mujeres adventistas, debían estar activos en todas las facetas del ministerio. Aunque su preocupación era misiológica (cumplir la misión de la iglesia), la nuestra se ha tornado eclesiológica (determinar quién tiene autoridad en la iglesia).

Algunos pueden considerar estos pensamientos un tanto radicales y una ruptura con la enseñanza del NT sobre la ordenación de diáconos, ancianos y pastores. Sin embargo, lo que permitía que Elena de White viera esta imposición de manos en este sentido más amplio es su visión no sacramental y funcional de la ordenación. Aunque simboliza el dar autoridad eclesial, la ordenación no está principalmente con el propósito de otorgar autoridad —en nuestra denominación, las asambleas de iglesia, comisiones y juntas hacen esto. La ordenación afirma los dones espirituales que Dios ha dado a una persona, e invoca las bendiciones de Dios sobre el ministerio de esta persona. A su modo de ver, tal afirmación incluye a hombres y mujeres y no debe limitarse al ministerio de diáconos, ancianos o pastores. La organización de la iglesia debe adaptarse a las necesidades de la iglesia dondequiera sea el lugar en el mundo donde se encuentre, para que todos puedan escuchar el mensaje de la salvación divina en su propio idioma y cultura. La ordenación e imposición de manos es un medio para bendecir a las personas en el ministerio y para animarlas a cumplir su ministerio con la afirmación de la iglesia. Ella no consideraba la ordenación como un sacramento conferido a unos pocos hombres en la iglesia, que forman una cohorte o casta de ministros dotados espiritualmente, y que tienen la autoridad exclusiva de dirigir la iglesia.

⁵⁰ White, Manuscript 43a, 1898, en *Manuscript Releases*, 5:323.

⁵¹ *Ibíd.*, 5:325.

Una anécdota más ilustra la visión no sacramental de la ordenación de Elena de White. En 1873, John Tay se unió a la IASD y pronto se sintió llamado por Dios para ofrecerse como misionero voluntario en el Pacífico sur. En 1886, desembarcó en la isla de Pitcairn y, por la gracia de Dios, convirtió a toda la población. Pero al no ser un ministro ordenado, no estaba autorizado para bautizar a las personas de la isla que aceptaron los mensajes de los tres ángeles.⁵² Diez años más tarde, Elena de White comentó sobre este evento y dijo lo que sigue:

Otra cosa que quiero decirles por la luz que se me ha dado: ha sido un gran error que los hombres salieran, sabiendo que son hijos de Dios, como el Hermano Tay [quien] fue a Pitcairn como misionero para trabajar, [pero] ese hombre no se sintió con la libertad para bautizar porque no había sido ordenado. *Esto no está de acuerdo con el plan de Dios; es obra de los hombres.* Cuando los hombres salen con la carga del trabajo y para traer almas a la verdad, estos hombres son ordenados por Dios, [aun] si [ellos] nunca reciben un toque de la ceremonia de ordenación. Decir que [ellos] no deben bautizar cuando no hay ningún otro, [es un error]. Si hay un pastor al alcance, muy bien, entonces deberían buscar al ministro ordenado para bautizar, pero cuando el Señor trabaja con un hombre para traer alguna alma aquí y allí, y ellos no saben cuándo habrá una oportunidad para que estas preciosas almas sean bautizadas, no deberían tener duda al respecto, debería bautizar estas almas.⁵³

Es interesante el comentario de Elena de White, de que la idea que solo un ministro ordenado puede realizar un bautismo, aún en circunstancias especiales, “no está de acuerdo con el plan de Dios; es obra de los hombres”. Quizá, ella exageró su respuesta a lo que sucedió. Sin embargo, hay algo en su comprensión del ministerio y la ordenación que la lleva a decir esto. En este caso, se ve el ministerio como no jerárquico y la ordenación como una afirmación de la ordenación espiritual realizada por Dios previamente. Su pasión por salvar a los perdidos es fuerte, y las limitaciones eclesiásticas humanas acerca de lo que un laico puede hacer, no deberían impedir la salvación de las almas. Si existen tales limitaciones, al punto de impedir el bautismo en ausencia de un ministro ordenado, esto es “obra de los hombres”.

Para ser justos, es cierto que ella apoyaba el principio más amplio de la unidad y el orden en la iglesia, y estaba de acuerdo en que la ordenación funciona como un rito para mostrar que los ministros reciben la autoridad para trabajar para la iglesia. Pero, si se ve la ordenación como una manera de establecer alguna jerarquía para mantener a los laicos en su lugar más bajo, es obvio aquí que ella no apoyaba ese

⁵² En 1879, la Asociación General votó que “solo los que son ordenados de acuerdo con las Escrituras están adecuadamente calificados para administrar el bautismo y los demás ritos”. G. I. Butler, “Eighteenth Annual Session, General Conference of Seventh-day Adventists: Twelfth Meeting, November 24, 1879, 7 p.m.”, Battle Creek, MI, Archivos de los Congresos de la Asociación General.

⁵³ White, “Remarks Concerning the Foreign Mission Work”, Manuscript 75, 1896. Énfasis añadido.

punto de vista. Ella estaba en contra de la idea de que solo los ministros ordenados pueden representar a la iglesia como sus derechos y funciones exclusivas. En su mente, claramente la relación entre la ordenación y el otorgar autoridad eclesiástica es algo fluido, y la ordenación es más semejante a comisionar para realizar el servicio de Dios para la iglesia.

Contexto y Hermenéutica

La cuestión de la ordenación de la mujer es también un asunto de hermenéutica y cómo entendemos la importancia y la autoridad de los escritos de Elena de White sobre este tema. He tratado hasta aquí de presentar su comprensión más abarcante sobre el ministerio con funciones y tareas multifacéticas, y su comprensión mayor sobre la ordenación como una función de la iglesia para afirmar y comisionar a hombres y mujeres a diferentes formas de ministerios y responsabilidades. Estos puntos de vista sobre el ministerio y la ordenación, abren avenidas que el sacramento católico tradicional de la ordenación no puede permitir.

Es verdad que Elena de White no dijo específicamente que las mujeres podrían ser ordenadas para ser pastores principales de iglesias o presidentas de asociaciones. Pero, la interpretación de sus escritos debe realizarse dentro de las circunstancias y tiempos en los cuales escribió. A fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, las mujeres en general no ocupaban puestos de liderazgo en las iglesias y en la sociedad. Sin embargo, ella animó a las mujeres a actuar en multitud de funciones y ministerios, y creía que con la educación adecuada, las mujeres podían ocupar “cualquier posición de confianza”.⁵⁴ Por consiguiente, limitar nuestras prácticas actuales a solo lo que la iglesia permitía en su tiempo, no está automáticamente de acuerdo con su pensamiento.

La interpretación de los testimonios y escritos de Elena de White no puede ser estática, porque debemos entender los tiempos y circunstancias que la llevaron a decir lo que dijo, y aprender de ellos los principios para guiar nuestro modo de pensar y actuar hoy en día. Una declaración escrita hace muchos años puede no tener la misma fuerza y relevancia hoy como lo tuvo entonces. Tratando de explicar cómo usar sus escritos, ella declaró en 1911, que el contexto de su pensamiento es muy importante: “Acerca de los testimonios, nada es ignorado, nada es puesto a un lado. Sin embargo, deben tomarse en cuenta el tiempo y el lugar”.⁵⁵

Un ejemplo de esto es el asunto de la edad apropiada para entrar a la escuela — una idea debatida entre los adventistas cien años atrás. En 1872, Elena de White había escrito que “los padres deberían ser los únicos maestros de sus hijos hasta que alcancen los ocho o diez años de edad”.⁵⁶ Muchos adventistas tomaron esta

⁵⁴ White, *Fundamentals of Christian Education*, 117, 118.

⁵⁵ White, “Regarding the Testimonies”, Manuscript 23, 1911, en *Selected Messages*, 1:57.

⁵⁶ White, *Testimonies for the Church*, 3:137.

declaración como una regla invariable para la edad cuando los niños debían entrar a las escuelas adventistas del séptimo día. Cuando en 1904, a su regreso a Estados Unidos, su hijo W. C. White y su esposa Ethel quisieron inscribir a sus hijos menores en la escuela recién establecida en Santa Helena, California, la administración de la escuela se negó a aceptar a sus hijos en base a la declaración de Elena de White. Sin embargo, cuando se le preguntó acerca de esto, ella explicó que, cuando se dio este consejo, no había escuelas adventistas todavía; y su consejo se refería específicamente a las escuelas “comunes” [públicas]. Los niños menores de 9 o 10 años no estaban preparados para discernir y resistir las tentaciones que enfrentarían en escuelas públicas. Al extenderse el sistema educativo adventista, ella aconsejó a estudiantes de todas las edades a asistir a las escuelas adventistas dondequiera hubiera disponibles.⁵⁷ Ella recomendó usar el “sentido común” en relación a esto y no hacer de sus comentarios acerca de la edad de ir a la escuela una regla inflexible y así perder de vista el principio subyacente.⁵⁸

La ordenación de algunos de nuestros pioneros

Esta anécdota ilustra que debemos tomar cuidadosamente en consideración el contexto histórico de los escritos de Elena de White, antes de arribar a cualquier conclusión. Una tendencia muy humana es superponer nuestra comprensión actual de los asuntos sobre declaraciones en los escritos de Elena de White. Permítanme ilustrar un problema importante que veo que sucede hoy en día: a través de los años, hemos cambiado nuestra práctica en relación a la ordenación de los hombres; pero, todavía no estamos dispuestos a hacer lo mismo para las mujeres.

En junio de 1865, George I. Butler se convirtió en presidente de la Asociación de Iowa, aun cuando no tenía “ninguna experiencia como predicador”. No fue hasta junio de 1867, que recibió una licencia ministerial y, luego, fue ordenado más tarde en septiembre de ese año. Denis Kaiser hace notar: “Es interesante, aún después de ser elegido presidente de la asociación, la iglesia no vio ninguna necesidad de apresurar su ordenación, ya que, aparentemente, no lo veían necesario antes de comenzar su servicio como presidente”.⁵⁹ De modo similar, Urías Smith llegó a ser editor de la *Review and Herald* en 1855, secretario de la Asociación General en 1863, y presidente de la Asociación de Michigan también en 1863, un cargo que ejerció en forma intermitente hasta 1872. No fue ordenado hasta 1874.

Los primeros adventistas del séptimo día ordenaban solo a los ministros que mostraban ser buenos evangelistas o predicadores itinerantes. La ordenación era un

⁵⁷ White, *Medical Ministry*, 57, 58.

⁵⁸ Una entrevista con Elena de White, “Counsel on Age of School Entrance”, Manuscript 7, 1904, en *Selected Messages*, 3:214-226.

⁵⁹ Kaiser, “Setting Apart for the Ministry: Theory and Practices in Seventh-day Adventism (1850-1920)”. 33.

reconocimiento de sus dones y que la iglesia los autorizaba como portavoces de la verdad. Quienes no eran predicadores itinerantes, no eran ordenados aun cuando sirvieran a la iglesia en algún cargo. Al crecer en número y al diversificarse los ministerios, el rol de los ministros cambió; y quienes tenían responsabilidades en la iglesia también fueron ordenados, independientemente de si habían sido predicadores itinerantes. Así que, nuestra práctica de la ordenación de hombres ha evolucionado desde los tiempos de Elena de White para ser más inclusivo de otras formas de ministerio masculino.

La ordenación de W. W. Prescott en 1889, es una ilustración de ese avance. Prescott nunca había trabajado como pastor o evangelista; sin embargo, durante su servicio como director del Colegio de Battle Creek y secretario de educación de la Asociación General, los líderes de la iglesia notaron los frutos de su trabajo educativo y su destacada habilidad como predicador. Estaban convencidos de su llamado divino y decidieron ordenarlo en 1889. Pidió consejo a Elena de White acerca de sus dudas y si debía aceptar la ordenación. “Si él puede servir mejor a la causa de Dios al recibir la ordenación y credenciales”, supuso ella, “sería mejor” para él que lo ordenaran.⁶⁰

Deberíamos notar que las elecciones de Butler y Smith para sus funciones, no serían aceptadas hoy en día con los reglamentos actuales en la iglesia. Pero, con toda honestidad, esa no es una interpretación o juicio histórico completamente justo. Si los pastores Butler y Smith estuvieran trabajando para la iglesia hoy, hubieran sido ordenados para cuando se les pidiera servir en sus funciones o serían ordenados inmediatamente al ser votados para un cargo. Nuestros tiempos y prácticas son diferentes de los de nuestros pioneros, y no podemos hacer comparaciones y nexos directos. Podemos aprender del pasado; pero, nuestro presente es diferente. Quién recibe la ordenación hoy, está basado en nuestra comprensión actual del ministerio y es diferente de lo que nuestros pioneros entendían que era el ministerio y, por lo tanto, quiénes podían ser ordenados. Esto también indica que, al pasar los años, seguimos en los pasos de muchas otras denominaciones, y damos cada vez más atención a las estructuras de la iglesia y los roles eclesiásticos, a quién tiene autoridad dentro de una jerarquía. Nuestros pioneros no tenían esta preocupación al principio.

Si esto es lo que ha sucedido con el desarrollo de la práctica de la ordenación para los hombres en el ministerio, ¿qué acerca del desarrollo de la práctica de la ordenación para las mujeres en el ministerio? ¿Por qué ese desarrollo debería permanecer estancado? En 1895, Elena de White recomendó la ordenación de mujeres que participaban en visitar a los enfermos, cuidar de los jóvenes y ministrar a las necesidades de los pobres. Aun cuando algunos han argumentado que esta

⁶⁰ White, Manuscript 23, 1889, en *Manuscript Releases*, 12:57; Gilbert M. Valentine, W. W. Prescott: *Forgotten Giant of Adventism's Second Generation*, *Adventist Pioneer Series* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2005), 80-81.

ordenación se refería al papel limitado de una diaconisa en los tiempos de Elena de White, los hombres que cumplen la misma función hoy en día, son ordenados como ministros o ancianos. En las décadas de 1860 y 1870, los hombres que realizaban estas mismas actividades en las iglesias locales también hubieran sido ordenados como diáconos. Pero, ahora son ordenados como ancianos y pastores. ¿No deberíamos ordenar a las mujeres también como pastoras y ancianas, si cumplen las mismas funciones que sus homólogos masculinos? Si es posible permitir el desarrollo de la práctica de la ordenación para los hombres, ¿por qué no permitir lo mismo para las mujeres? Estas son cuestiones serias que deben tomar en consideración el contexto histórico de los escritos de Elena de White y nuestro propio contexto actual.

Si Elena de White estaba tan dispuesta a animar a las mujeres a realizar diversas formas de ministerio en las décadas de 1890 y 1900, en una sociedad y contexto en los cuales a las mujeres no se las animaba a hacerlo, es porque ella creía en un ministerio amplio inclusivo en términos de género, para advertir al mundo que perece de la pronta venida de Cristo. Aunque a ella no le interesaba el movimiento de los derechos femeninos de su día, a ella sí le preocupaba que todos los Adventistas del Séptimo Día se unieran para esparcir el evangelio. Y hoy en día, limitar lo que las mujeres pueden hacer en la iglesia sobre la base de solo lo que la iglesia permitía hacer a las mujeres en su tiempo o sobre la base de las limitadas opciones de ministerio que ella ofrecía a las mujeres en aquellos años, es sacar de contexto sus comentarios, un contexto en el cual ella impulsó enfoques del ministerio progresivos e innovadores. En lugar de limitar la ordenación a solo los hombres, sus comentarios abren la puerta a que las mujeres sean ordenadas también.

La interpretación de C. C. Crisler

En marzo de 1916, unos pocos meses después de la muerte de Elena de White, su secretario C. C. Crisler recibió una carta de una hermana Cox en Texas, pidiéndole la opinión y consejo de Elena de White en cuanto a la ordenación de la mujer, según se refería en un artículo de la *Review and Herald* de julio de 1895.

Aunque él no quería tomarse la libertad de interpretar lo que Elena de White quiso decir, se aventuró a decir que

este artículo publicado en la *Review*, no se refiere a la ordenación de mujeres al ministerio evangélico, sino más bien, toca el tema de apartar para deberes especiales a ciertas mujeres temerosas de Dios, en las iglesias donde las circunstancias se presten para ello.

Agregó:

la Hna. White fue personalmente muy cuidadosa en relación al asunto de ordenar mujeres como ministros del Evangelio. A menudo, ella habló de los peligros a los que estaría expuesta la Iglesia por esta práctica, frente a un mundo opuesto a

esto... No estoy sugiriendo con esto —y mucho menos declarando—, que las mujeres no están capacitadas para la obra pública, y que no debieran ser ordenadas jamás. Simplemente, estoy diciendo que, de acuerdo a mi conocimiento, la Hna. White nunca recomendó a los dirigentes de la Iglesia separarse de la costumbre general de la Iglesia en este asunto.⁶¹

Los comentarios de Crisler son interesantes en varias maneras. Primero, se abstiene de usar la palabra “ordenación” para referirse a esta acción, llamándola simplemente, como lo hizo Elena de White, un “apartar” y así atribuye mucho a la ausencia de la palabra “ordenación” en este consejo. También, describe a estas mujeres como realizando el trabajo de diaconisas en algunas iglesias locales donde se las apartaría para eso. Esto, en sí mismo, mostraría que estas mujeres están realizando un nuevo tipo de ministerio que no realizaban hasta entonces las diaconisas regulares. Otro comentario que se destaca, es la opinión de Crisler que Elena de White no recomendó a los oficiales de la iglesia a apartarse de las costumbres generales de la iglesia acerca de esta práctica, y que ella estaba preocupada acerca de lo que la gente pudiera decir en cuanto a una práctica tan fuera de lo común. Elena de White era cuidadosa de que la iglesia no se expusiera ante “un mundo opuesto a esto”. Aunque él pudo haber estado enterado de alguna información que ya no tenemos, no existe evidencia de que Elena de White haya aconsejado a los líderes de la iglesia a no ordenar a mujeres como ministros. Además, Crisler creía que la ordenación de las mujeres al ministerio no había estado en la agenda de Elena de White, porque ella temía lo que el mundo pudiera decir o que algunas iglesias pudieran usar esta nueva práctica como modo de menospreciar el mensaje Adventista del Séptimo Día.

La descripción de Crisler del rol vacilante o la suave defensa de Elena de White en algunos temas, es acertada. Si bien ella era una reformadora inquebrantable en algunos temas sociales (p.ej. Temperancia y educación), en algunas otras áreas, ella era de hablar moderado, sin querer suscitar la oposición porque sí. En la década de 1850, cuando impulsó un estilo particular de vestido reformador, encontró oposición y ridículo que la hicieron retroceder de su defensa. En este tema fue cuidadosa y mesurada, y no quería que el mensaje de reforma pro salud se viera interceptado por un asunto secundario. Su vestido reformador de apariencia cómica/extraña, finalmente, fue descartado; no porque no fuera una buena idea, sino porque era demasiado radical para algunas personas. La gente se burlaba de él y dejaba a un lado sus consejos. Lo que importaba era que las mujeres se vistieran mejor; el estilo y modelo del vestido era secundario. Lo mismo puede decirse de su defensa de la participación de la mujer en el ministerio. Ella no estaba interesada en desplazar a los hombres de los roles tradicionales que han ocupado en la familia, la iglesia y la sociedad. Su pensamiento naturalmente supone que, por los roles en la familia y la sociedad, los esposos/ padres tendrán la tendencia predominante a trabajar afuera del

⁶¹ C. C. Crisler a la Sra. L. E. Cox, 12 y 22 de marzo de 1916, en *Daughters of God*, 253-255.

hogar y serán más numerosos en los roles de liderazgo, mientras que las esposas/madres se inclinarán a cuidar del hogar y los hijos, y tendrán menos participación en la iglesia y la sociedad. Sin embargo, esta disposición tradicional no impidió que algunas mujeres ocuparan diferentes posiciones de ministerio, aún posiciones administrativas, durante el tiempo de Elena de White.⁶²

Dadas las restricciones sociales y familiares de su época, es digno de destacar que Elena de White pudo recomendar que más mujeres participaran en un ministerio activo y en esparcir el evangelio. Si alguna vez hubo una estructura familiar y social ideal, es probablemente la que vemos en sus escritos. Pero, los tiempos han cambiado tremendamente. Hoy en día, en los Estados Unidos, el modelo de familia ideal de un padre que trabaja fuera del hogar para suplir las necesidades de su familia, mientras que la madre permanece en casa para cuidar de los hijos, se está volviendo muy raro. A las familias con una sola entrada se les hace muy difícil sobrevivir en nuestras condiciones económicas y con las expectativas del estilo de vida. En cambio, lo que encontramos en nuestras iglesias cada vez más, son familias de un solo padre, familias multi-generacionales y familias combinadas. Las mujeres solas (que nunca se casaron, divorciadas o viudas) forman un segmento mayor en nuestras congregaciones. En nuestro contexto, los llamados de Elena de White a que más mujeres participaran en todas las formas de ministerio, son aún más relevantes y significativos. Nuestro contexto exige más mujeres en el ministerio.

El hecho de que Elena de White pudo recomendar el apartar a médicos misioneros y a mujeres involucradas en el ministerio, indica que la iglesia debería estar abierta a que haya más mujeres en el ministerio. La ordenación de mujeres en la iglesia adventista es así posible, porque ella entendió la ordenación como una oración para pedir la bendición divina, como una forma de afirmar los dones espirituales personales, y como un mandato/ comisión. De hecho, ya hemos estado ordenando a mujeres al ministerio: lo llamamos “comisionar”. Basados en la comprensión que Elena de White tenía de la ordenación, podemos llegar a la conclusión de que no existe diferencia entre los dos ritos, son uno y lo mismo. El apartar por medio de la imposición de manos y la oración, es un medio de comisionar a alguien para el ministerio. La iglesia decide qué autoridad acompaña a ese ministerio, cuál es el ministerio y las calificaciones de la persona para realizarlo. No es el rito de ordenación el que determina estos factores.

⁶² Muchos estudios han mostrado la participación de mujeres en diversas formas de ministerio durante el tiempo de Elena de White. Beverly Beem y Ginger Hanks Harwood, “‘Your Daughters Shall Prophesy’: James White, Uriah Smith y el ‘Triumphant Vindication of the Right of the Sisters to Preach’”, *Andrews University Seminary Studies* 43/1 (2005): 41-58.

Previsión para la diversidad

Una última área de reflexión teológica sobre los escritos de Elena de White que me gustaría ofrecer, es en relación a la previsión para la diversidad de pensamientos, opiniones y prácticas que ella defendió en su vida y ministerio. Tenemos una historia para permitir la diversidad dentro de la IASD.

El 2013, marcó el 125º aniversario del Congreso de la Asociación General de 1888 en Minneapolis, Minnesota. Lo que más recordamos de esta sesión, son las discusiones enconadas antes y durante esta sesión. Dos temas “principales” que se discutieron: la identidad de la ley a la que se refería Pablo en Gálatas 3:24 y la identidad de las diez tribus europeas del norte que cumplieron el fin de la profecía de Daniel 7. Algunos líderes y pioneros de nuestra iglesia, sentían que la IASD no podía cambiar sus enseñanzas en relación a estos. Otros sentían que correspondía a los adventistas ser fieles a la Escritura y la historia, y proveer interpretaciones más exactas de estos pasajes.

Ambos bandos de estas controversias deseaban que Elena de White indicara la interpretación definitiva y así concluyeran los debates. Pero, ella se negó a hacerlo y se opuso a tal uso de sus escritos. En cambio, rogó a los delegados a estudiar sus Biblias y a llegar a algunas conclusiones por sí mismos. Al final, ella comentó que estos dos temas no eran claves, “hitos” doctrinales de la IASD, y que era posible que hubiera una diversidad de opiniones. Lo que era de mayor importancia para ella, era exhibir un espíritu apropiado, gentil y cordial entre los delegados y unidad en la misión de la iglesia.⁶³

Otra discusión similar ocurrió alrededor de 1910 acerca de la interpretación de la palabra “continuo” en la profecía de Daniel 8:11-13. Nuevamente, las personas apelaron a los escritos de Elena de White para resolver la cuestión y nuevamente ella se negó a hacerlo. Ella no creía que este tema fuera una “cuestión de prueba” y no creía que sus escritos ofrecían una interpretación exegética del pasaje. Como las otras controversias en 1888, su preocupación principal estaba dirigida hacia la desunión, el rencor, el tiempo gastado en debates y la distracción del evangelismo.⁶⁴

Encuentro que estas dos controversias nos dan un paradigma para el uso de los escritos de Elena de White en la interpretación de la Escritura, y también nos muestran que su preocupación era principalmente la unidad y misión de la iglesia antes que centrarse en asuntos secundarios que dividían. No puedo menos que reflexionar acerca de lo que ella diría hoy acerca del uso que le damos a sus escritos para reunir apoyo para uno u otro lado de nuestro debate sobre la ordenación. Al

⁶³ Elena G. de White a los “Brethren”, 5 de agosto, *Carta 20*, 1888, en *1888 Materials*, 38-46. Un corto resumen de los temas discutidos en esa sesión es A. V. Wallenkampf, *What every Adventist should Know about 1888* (Washington, DC: Review and Herald, 1988).

⁶⁴ Elena G. de White a “My Brethren in the Ministry”, 3 de agosto, *Letter 62*, 1910, en *Paulson Collection*, 42-44.

final, aprendo también de estas discusiones, que Elena de White hizo previsión para la diversidad de pensamiento en cuestiones que ella sentía que eran secundarias y no creencias doctrinales claves de nuestra iglesia.

Podrían darse muchos otros ejemplos de concesiones para la diversidad. Podríamos reflexionar acerca de la enseñanza de la iglesia sobre el vegetarianismo y la importancia que Elena de White le otorgó; hasta que el comer carne deberá finalmente ser descartado al final del tiempo y, sin embargo, ella dio lugar a la flexibilidad y las decisiones personales.⁶⁵ Ya hice alusión a la edad para entrar a la escuela y a quiénes pueden realizar bautismos en circunstancias especiales. Podríamos hablar acerca del papel crucial de la madre en el hogar en criar y cuidar de sus hijos;⁶⁶ sin embargo, ella misma dio lugar para las excepciones y, durante cinco años, le dio la responsabilidad de criar a su hijo mayor Henry a una familia de confianza, mientras ella y su esposo predicaban los mensajes de los tres ángeles. A ella no le gustaba esto; pero, entendía que Dios la llamaba a hacer este sacrificio.⁶⁷ Hasta cierto punto, las circunstancias personales y los contextos daban lugar para excepciones y diferencias de opinión y práctica.

Entiendo que el dar lugar a excepciones puede no ser considerado algo bueno, porque existe una fuerte tendencia entre los adventistas a un llamado a la uniformidad de creencias y prácticas. Algunas veces, tenemos la tendencia de hacer esto cuando se trata de asuntos y creencias secundarios. Al mismo tiempo, es difícil encasillar a Elena de White cuando se trata del comportamiento de otros. Parece que hay excepciones para las reglas inflexibles: se enseñan los objetivos, valores e ideales; pero, a menudo desplazados por o acomodados a las realidades de la vida.

Cuando se trata del papel ideal asignado a la mujer en la familia, la iglesia y la sociedad, hay ideales que ella enseñó y, luego a veces, está la realidad de una circunstancia y contexto particular. Una de las enseñanzas más destacadas de Elena de White, como hemos visto, es su insistencia de que tanto hombres como mujeres participen en el ministerio evangélico; pero, los niños en el hogar pueden interferir con el ministerio de una mujer. Un ejemplo tal es el caso de Isaac y Adelia Van Horn, a quienes casó Jaime White en 1865. Al poco tiempo, de casados, fueron como pareja misionera pionera a Washington y Oregón. Elena de White se sintió chasqueada cuando comenzaron a tener hijos, porque esto interfería con su ministerio en equipo.⁶⁸ Muchos años más tarde, ella les recordó las palabras de Jaime en su boda:

Recuerdo las palabras de mi esposo cuando fueron enviados a este nuevo campo. Fueron estas: "Isaac y Adelia, Dios quiere que entren en este nuevo campo juntos unidos en la obra. No confiaría en ti, Isaac, solo, donde podrías faltar en la parte

⁶⁵ White, *Counsels on Diet and Foods*, 380-381. Ver todo el capítulo, 373-416.

⁶⁶ White, *Child Guidance*, 21-22.

⁶⁷ White, *Spiritual Gifts*, 2:iii.

⁶⁸ Elena de White a Isaac y Adelia Van Horn, *Letter 48*, 1876, en *Daughters of God*, 138-140.

financiera de la causa. Adelia te ayudará con su tacto para los negocios donde tú te inclinarías a ser más laxo y no tan meticuloso en el trabajo. Adelia será tu buena [compañera] para animarte a la acción con energía. Ambos harán un todo perfecto. Dios quiere que Adelia esté en el campo. Quiere que trabajen juntos lado a lado, porque esto, el Señor lo ha mostrado, es su voluntad. Podemos darles una mejor paga, si Adelia te ayuda, que si trabajas solo. El Señor los bendecirá juntos.⁶⁹

Luego, Elena de White continuó escribiéndole a Isaac, “Dios no ordenó que sacaras a Adelia del campo. Dios no ordenó que acumularan los cuidados de la familia para retirarse del campo”. Como sea que interpretemos esta situación, Elena de White deseaba que tanto Isaac como Adelia participaran en el ministerio, y los talentos de Adelia eran especialmente necesarios en este contexto misionero. Elena de White sentía que los Van Horn no habían sido fieles a su llamado, al tener hijos tan pronto después de entrar al ministerio juntos. A veces, se necesitan excepciones a los ideales de un hogar familiar.

Algunas personas elaboran complejos métodos de interpretación de los escritos de Elena de White para categorizar los objetivos, ideales y valores que ella expuso acerca de las mujeres en general, y para imponer un límite sobre lo que la mujer puede hacer en la iglesia hoy. Hay quienes recomiendan que las familias, la vida de la iglesia y la sociedad de hoy deberían seguir las mismas disposiciones que Elena de White experimentó en su época, o vio en sus visiones y escribió acerca de eso en sus escritos. Este gran método e ideal, a veces, se basa en una comprensión de la relación entre las a otras. Lo mismo vale con los rangos y jerarquías de los ángeles en el cielo.⁷⁰

Elena de White vio todas estas bellas e inspiradoras escenas de los ángeles en sus visiones. Escribió acerca del orden y la armonía que observó en el cielo, lo cual le dio razones para defender el orden y la armonía al comienzo de la organización de la IASD.⁷¹ Pero, ella instó a todas las personas a participar en la vida de la iglesia, reprendió a quienes fueron elegidos y ordenados para trabajar por la iglesia, y que

⁶⁹ Elena de White a Isaac Van Horn, 26 de febrero, *Letter 8*, 1884.

⁷⁰ Tal esquema lleva más fácilmente a un enfoque arriano de la divinidad de Cristo. Elena de White creía en la eterna igualdad de las tres personas de la Divinidad. Aquí hay un ejemplo de sus pensamientos: “Este Salvador era el esplendor de la gloria del Padre, y la imagen expresa de su persona. Divinamente majestuoso, perfecto y excelente, era igual a Dios” (1869; White, *Testimonies for the Church*, 2:200). “Antes de la aparición del pecado había paz y gozo en todo el universo... Cristo el Verbo, el Unigénito de Dios, era uno con el Padre Eterno: uno en naturaleza, en carácter y en designios; era el único ser en todo el universo que podía entrar en todos los consejos y designios de Dios. Fue por intermedio de Cristo por quien el Padre efectuó la creación de todos los seres celestiales.... y todo el cielo rendía homenaje tanto a Cristo como al Padre” (1888; White, *The Great Controversy*, 1888 ed., 493). “El [Cristo] existía con Dios desde toda eternidad, Dios sobre todo, bendito para siempre. El Señor Jesucristo, el divino Hijo de Dios, existía desde la eternidad, una persona distinta, pero uno con el Padre. El era la gloria indescriptible del cielo. Era el comandante de las inteligencias celestiales, y recibía como era su derecho, el homenaje adorador de los ángeles” (1906; White, *RH*, 5 de abril de 1906).

⁷¹ White, *Early Writings*, 97.

usaban una forma de poder principesco para lograr lo que querían y desplazar a otros de participar en la vida de la iglesia. Condenó el uso del poder y la autoridad sobre la base de la posición jerárquica en la iglesia; ninguno tiene un rango o importancia intrínsecos que lo posicione como superior a otros. Si bien afirmaba las posiciones de liderazgo para facilitar el funcionamiento apropiado de la iglesia, y para evitar la anarquía, confusión y enseñanzas falsas, sus escritos no justifican ninguna forma de jerarquías que pudieran desplazar, suplantar o controlar a otros. Y jamás usó ninguno de estos conceptos para limitar lo que las mujeres pueden hacer en la iglesia.

En cualquier organización social, incluyendo las iglesias, existe un elemento conservador que impide avances que parecen suprimir las formas tradicionales de hacer las cosas. Para muchos, está bien dejar las cosas como son. Pero, existe también un elemento progresista que desea ver un cambio a fin de ver un progreso cuando las cosas comienzan a estancarse. De modo que hay una tensión entre las tendencias tradicionalistas y las tendencias progresistas. Ninguna es mala. Pero, una organización debe mirar cuidadosamente a su pasado y no idolatrarlo o fosilizarlo, si la organización ha de continuar siendo relevante en su contexto de cambio continuo.

Según mi modo de ver, la misión de nuestra iglesia ha sido, por más de 150 años, predicar al mundo el mensaje de los tres ángeles y preparar un pueblo para el pronto regreso de Cristo. Hacia este fin y con este propósito, Elena de White entendió que todos los adventistas del séptimo día debían participar en esta misión, tanto hombres como mujeres, laicos y pastores ordenados, jóvenes y viejos — todos tienen un rol que cumplir en esta gran misión. A lo largo de su ministerio, ella animó e instó a hombres y mujeres a comprometerse.

Según lo veo también, la inclusión de mujeres en el ministerio solo facilitará la terminación de la misión. Pensar que solo hombres ordenados pueden hacer parte de esta obra, o que solo los hombres pueden tener un lugar o un rol en el cumplimiento de algunas partes de esta misión, es para mí un enfoque tradicionalista acerca de nuestra misión que solo estorbará lo que tenemos que hacer. No creo que Elena de White aprobaría esto en este momento y época en muchas partes del mundo. Tal vez, ella diría que estamos obstaculizando el rol y ministerio de las mujeres al negarles el ser ordenadas, y que es injusto dejar que hagan toda la tarea y que no tengan la bendición de la iglesia para hacerlo. Ella dijo lo mismo acerca de la injusticia de la escala de pago de las mujeres mientras vivía en Australia. Su propia vida y ministerio permitió una diversidad de opiniones sobre muchas cuestiones y asuntos. Dio lugar a excepciones a algunas reglas e ideales cuando el contexto así lo demandaba.

En 1892, ella declaró, “No podemos tomar la posición de que la unidad de la iglesia consiste en ver cada texto de la Escritura en la misma luz. La iglesia puede aprobar resolución tras resolución para acabar con todos los desacuerdos en las opiniones; pero, no podemos forzar la mente y la voluntad, y de ese modo erradicar

los desacuerdos. Estas resoluciones pueden ocultar la discordia; pero, no pueden aplacarla y establecer un acuerdo perfecto”.⁷²

Conclusión

En este ensayo, he tratado de construir, desde los escritos y contexto de Elena de White, un marco teológico para comprender, en primer lugar, lo que es el ministerio y la ordenación y, luego, cómo puede dar lugar a la ordenación de las mujeres. Este marco está construido sobre lo que ella creía que era el rol y la misión de la iglesia, que todos los cristianos deben tener un papel en el cumplimiento de esta misión, y que las mujeres cumplen un rol esencial en la iglesia.

Encontramos muchas ideas en sus escritos acerca de lo que ella entendía que significaba la ordenación. Primero, todos los creyentes son ordenados espiritualmente por Dios para participar en la misión de la iglesia. Esta es la calificación fundamental para el servicio cristiano; cada cristiano es intrínsecamente un siervo de Dios. Esto no sustituye los roles específicos de los oficiales de la iglesia y los pastores; pero, indica que el ministerio es inclusivo. Esta ordenación espiritual alcanza a permitir a cualquier cristiano a bautizar a alguien cuando las circunstancias especiales lo demanden.

Puntos de vista significativos acerca de la ordenación, aparecen en el comentario de Elena de White sobre la historia de la ordenación de Pablo y Bernabé en Hechos 13. Primero, ella reconoció que hay un llamado y mandato espiritual antes de que la iglesia ordene a alguien, y la ordenación es un reconocimiento público de esta designación divina previa. Segundo, ella también declaró que el rito de la ordenación no tiene en sí mismo el poder de calificar a alguien para un cargo o tarea, esta capacitación ya ha sucedido a través de la obra del Espíritu Santo en la vida y ministerio de la persona, y a través de una buena educación; más bien, la ordenación debe ser entendida como una forma de designación para un cargo o tarea y un reconocimiento de que esta persona tiene la autoridad para realizar la tarea. Tercero, la ordenación es, además, un rito durante el cual la congregación le pide a Dios que derrame sus bendiciones sobre la persona elegida. Cuarto, la ordenación es para una tarea específica y no tiene la intención de capacitar “inmediatamente” a alguien “para cualquier y toda tarea ministerial”. Esto implica que hay lugar para diversas clases de imposición de manos, para diferentes tipos de tarea, ministerio, funciones o cargos, cada uno con responsabilidades específicas y, por lo tanto, que conlleva autoridad.

La recomendación de Elena de White de que hubiera una ordenación para los médicos misioneros y para mujeres en el ministerio se basa en su comprensión de que

⁷² White, “Love, the Need of the Church”, Manuscript 24, 1892, en *Manuscript Releases*, 11:266.

el ministerio evangélico es una actividad amplia y no se limita a lo que los pastores hacen por la iglesia. En estas recomendaciones, que no encuentran su precedente en la Escritura, ella invita a la iglesia a ampliar su modo de entender el ministerio y compara la ordenación de los médicos misioneros a la del pastor. En este contexto, Elena de White entendió la ordenación como una forma de afirmación o comisión. De este modo, con este contexto y significado en mente, su visión de la imposición de manos puede ser y es inclusiva en cuanto a género. Todas estas ideas nos llevan a ver que Elena de White entendía la ordenación como una ordenanza al servicio de la iglesia para comisionar a personas a diversas clases de ministerio y responsabilidades, y para pedir la bendición de Dios sobre su ministerio. No hay ninguna indicación en sus escritos de que el rito de la ordenación debería limitarse solo a hombres o que debería usarse para establecer alguna clase de jerarquía eclesiástica. Ella jamás se refirió a algunos textos claves como 1 Corintios 14:33-35 o 1 Timoteo 2:12 para limitar el ministerio de las mujeres en la iglesia. Los conceptos teológicos tales como el hombre como cabeza en la iglesia, la subordinación de Jesús al Padre o la jerarquía de los ángeles en el cielo nunca se usan en sus escritos para impedir a las mujeres algunas formas de ministerio que serían accesibles solo para los hombres. Ella animó enfáticamente a las mujeres a participar en todas las formas de ministerio.

Elena de White dio lugar para la diversidad en el pensamiento y la práctica en muchas áreas de la vida personal y de la iglesia, en creencias y conducta. Creo que todos estamos de acuerdo en que la ordenación no es una de las creencias fundamentales de la iglesia Adventista del Séptimo Día. En ese caso, podemos permitir que existan diferencias de opinión y práctica. En lugar de dividirnos sobre este tema, deberíamos avanzar con la misión de nuestra iglesia.

Me parece que el meollo de nuestra discusión actual es si las mujeres en el ministerio deberían tener la misma autoridad que tienen los hombres. En muchas funciones, ellas ya lo hacen y las comisionamos (ordenamos) para hacerlo. Basados en los escritos de Elena de White, interpretados dentro de su contexto, hemos seguido su ejemplo, y de acuerdo a nuestras diferentes circunstancias culturales y nacionales, hemos dado a las mujeres las oportunidades de servir en una multitud de funciones en el ministerio. La cuestión ahora es si a estas mujeres se les puede dar la autoridad de realizar algunas tareas más (ordenar ancianos de iglesia, organizar o desorganizar iglesias, servir como presidenta de asociación). Mi lectura de los escritos de Elena de White me lleva a formular una simple pregunta: ¿por qué no? ¿Por qué no deberíamos otorgar a las mujeres en el ministerio la autoridad para realizar estas otras tareas? ¿Por qué no podemos confiar en que las mujeres sean tan competentes en estas otras funciones? Creo que Elena de White todavía diría que a las mujeres capacitadas se les puede dar “cualquier posición de confianza” y ser apartadas para ellas.