

Andrews University  
**SEMINARY  
STUDIES**

Volumen 1      2007      Número 1



**Versión digital  
editada por:**

**Aula7activ@**



Andrews University  
**SEMINARY  
STUDIES**

Versión en español  
editada por:

**Aula7activ@**

## EDICIÓN EN INGLÉS

### Edita

Seminario Teológico Adventista del Séptimo Día, Universidad Andrews  
Berrien Springs, Michigan 49104-1500, U.S.A.

**Redactor jefe** Jerry Moon  
**Redactor jefe adjunto** John W. Reeve  
**Ayudante de edición** Karen K. Abrahamson  
**Redacción** Leona G. Running  
Madeline Johnston  
Deborah Everhart  
Ross E. Winkle  
**Jefe de distribución** Robert M. Johnston  
**Consultores** Jon Paulien  
Nancy J. Vyhmeister

### Consejo editorial

Presidente: John McVay, Decano del Seminario  
Secretario: Jerry Moon  
Lyndon G. Furst, Decano de la Escuela de Posgrado  
Ronald Knott, Director Andrews University Press  
John T. Baldwin,  
John W. Reeve  
Randall W. Younker

Teléfono: +1 (269) 471-6023  
Fax: +1 (269) 471-6202  
E-mail: [auss@andrews.edu](mailto:auss@andrews.edu)  
Web: [www.auss.info](http://www.auss.info)

*ANDREWS UNIVERSITY SEMINARY STUDIES (AUSS)* es una publicación periódica de referencia que provee un punto de encuentro para estudiosos, dentro del contexto de la fe bíblica, para la presentación de investigaciones en el área de los estudios religiosos i bíblicos. AUSS publica artículos de investigación, resúmenes de tesis doctorales y reseñas de libros sobre los siguientes temas: arqueología bíblica e historia de la antigüedad, Biblia Hebrea; Nuevo Testamento; historia de la iglesia de todos los períodos; teología histórica, bíblica, sistemática y filosófica; ética; historia de las religiones; y misiones. Artículos seleccionados sobre ministerio y educación cristiana también pueden aparecer.

Las opiniones expresadas en artículos, reseñas de libros, etc., son las de los autores y no necesariamente representan los puntos de vista de los editores o del Seminario Teológico Adventista del Séptimo Día.

## EDICIÓN EN ESPAÑOL

### Edita

# Aula7activ@

Aula7activa  
Teléfono 616 754 880  
E-mail: [info@aula7activa.org](mailto:info@aula7activa.org)  
Web: [www.aula7activa.org](http://www.aula7activa.org)  
[www.aequae.org](http://www.aequae.org)

### Equipo editorial Aula7activa Gestión

Mercè Gascón Pomar  
**Redacción**  
Ramon-Carles Gelabert i Santané  
**Edición de libros**  
Francisco Giménez Rubio  
**Diseño gráfico y maquetación**  
Esther Amigó Marset  
**Informática**  
Albert Prat Amigó

### Redacción AUSS-ed. esp.

**Redactor**  
Ramon-Carles Gelabert i Santané  
**Revisión teológica**  
José Antonio Ortiz Montañés  
Roberto Ouro Agromartín  
Miguel Ángel Roig Cervera  
**Maquetación**  
Esther Amigó Marset  
**Traducción**  
Daniel Bosch Queralt  
Daniel Bosqued Ortiz  
José López Gutiérrez  
Eduardo Martínez Rancaño

Depósito Legal: B-7997-2008

© Andrews University Press

© 2007, Aula7activa-AEGUAE, en español para todo el mundo.

Aula7activa es la editora sin ánimo de lucro de la Asociación de Estudiantes y Graduados Universitarios Adventistas de España

## ANDREWS UNIVERSITY SEMINARY STUDIES

Volumen 1

2007

Número 1

### SUMARIO

#### EDITORIALES

Eclesiología y diversidad	7
Dedicatoria a Raoul Federen	8
Educación en los seminarios y eclesiología. <i>Werner Vyhmeister</i>	9

#### ARTÍCULOS

##### ECLESIOLOGÍA

La eclesiología en la investigación teológica adventista del séptimo día de 1995 a 2004. Breve introducción y guía bibliográfica. <i>Gerald A. Klingbeil</i>	17
Artículo de revisión: Pensar la iglesia hoy. Félix H. Cortez	47
«Profetizarán vuestras hijas»: James White, Uriah Smith y la «Triunfante vindicación del derecho que las hermanas tienen» a predicar. <i>Beverly Beem y Ginger Hanks Harwood</i>	63
Formación de liderazgo en la educación ministerial – 3ª parte: Comparación del efecto de transformación en tres programas seleccionados. <i>Skip Bell, Roger Dudley y Douglas Tilstra</i>	93
La iglesia utópica de Utopia Park: Análisis crítico de James K. Humphrey y de los adventistas sabáticos unidos, 1930-2000. R. Clifford Jones	121
«Nuestra lucha»: La iglesia militante en Efesios 6: 10-20. John McVay	145
Santidad contra misericordia: Cómo la teología dificulta, a la vez que facilita, la respuesta de la iglesia a la pandemia de VIH/sida. Johnny Ramírez-Johnson y Edwin I. Hernández	161
El desafío del individualismo espiritual (y cómo hacerle frente)- <i>Richard Rice</i>	181
Las diaconisas en la historia y en la Iglesia Adventista Del Séptimo Día. <i>Nancy J. Vyhmeister</i>	213

## TEOLOGÍA Y NUEVO TESTAMENTO

Juan 4: Una nueva visión de la samaritana. <i>Jo Ann Davidson</i>	255
Disensión natural: La ética de la biología evolucionista. <i>Ronald Osborn</i>	271
El amilenarismo reconsiderado. <i>Beatrice S. Neall</i>	297

## RESÚMENES TESIS DOCTORALES

La naturaleza, función y propósito del término מְשִׁיבָה en la Torá, Profetas Y Escritos. <i>Eriks Galenieks</i>	337
Una crítica a la misión urbana de la iglesia a la luz de la emergente condición posmoderna. <i>Kleber de Oliveira Gonçalves</i>	339

## RESEÑAS DE LIBROS

DAS, A. Andrew. <i>Paul and the Jews</i> . (P. Richard Choi)	341
DOUKHAN, Jacques B. <i>Secrets of Revelation: The Apocalypse Through Hebrew Eyes</i> . (Ranko Stefanovic)	352
LOADER, William. <i>The Septuagint, Sexuality and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament</i> . (James E. Miller)	355
NOLL, Mark A. <i>The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys</i> . (Nicholas Miller)	359
OLSON, Roger E. <i>The Westminster Handbook to Evangelical Theology</i> . (Jo Ann Davidson)	363

**Nota a la presente edición:** La edición española de *AUSS* sigue fielmente el contenido de la edición original inglesa, sin proceder a selección o añadido alguno. El presente número de *AUSS* (ed. esp.), volumen 1, número 1, año 2007; corresponde al volumen 43, número 1, año 2005 (primavera) de *AUSS* de la edición original inglesa.

## ECLESIOLOGÍA Y DIVERSIDAD

**Jerry Moon**  
*Editor AUSS*

La 58ª Asamblea de la Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, reunida en St. Louis (Missouri) del 30 de junio al 9 de julio de 2005, parecía la ocasión apropiada para abordar cuestiones de eclesiología. De ahí que el número de otoño de 2003 de *AUSS* pidiera trabajos que versaran «sobre la intersección entre la eclesiología y la diversidad», con la preocupación implícita por el desafío planteado por el hecho de experimentar y mantener la unidad eclesial ante las múltiples dimensiones y variedades de la diversidad humana. La respuesta excedió nuestras expectativas. Además de los nueve artículos sobre eclesiología que aquí se incluyen, otros dos están prevista su publicación en el número de otoño de 2005 de *AUSS*.

Introduce a los desafíos de la educación en los seminarios ante la diversidad planetaria un editorial del Decano Emérito del Seminario de la Universidad Andrews, Werner Vyhmeister, actual Rector fundador de la Universidad Adventista de África. También son dignos de ser tenidos en cuenta algunos artículos sobre ciencia y religión, estudios sobre el Nuevo Testamento y el amilenarismo.

Finalmente, dedicamos este número de *AUSS* a Raoul Dederen, apreciado profesor, administrador, editor y «la mayor autoridad en eclesiología adventista de la actualidad» (ver la página siguiente).



**Raoul Dederen, Profesor Emérito de Teología  
Sistemática  
Andrews University, Seventh-day Adventist  
Theological Seminary**

- Pastor, Bélgica
- Profesor de Teología Sistemática
- Director, Departamento de Teología y Filosofía Cristiana
- Decano, Seminario
- Editor asociado, *Andrews University Seminary Studies*
- Observador, Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra (Suiza)
- Editor, *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*



## **EDITORIAL: EDUCACIÓN EN LOS SEMINARIOS Y ECLESIOLOGÍA**

***Werner Vyhmeister***

***Rector de la Universidad Adventista de África,<sup>1</sup>  
Decano Emérito del Seminario Adventista del Séptimo  
Día, Universidad Andrews***

La educación en los seminarios y la eclesiología están estrechamente ligadas. Sin la iglesia, el seminario no tendría razón de existir; sin el seminario, la iglesia tendría que buscar otros modos de preparar a sus ministros y dirigentes. Una eclesiología clara sirve de punto de referencia que guía al seminario en la preparación de los futuros líderes de la iglesia.

Nuestras reflexiones sobre la educación en el seminario se centrarán, principalmente, en los siglos XX y XXI. Nos centraremos, la mayor parte del tiempo, en la perspectiva del Seminario Adventista del Séptimo Día que publica esta revista. La “educación en el seminario” se entenderá como la coordinación de todas las formas de educación teológica y ministerial más importantes, de modo que desemboquen en el ministerio, el liderazgo de la iglesia y la enseñanza en los seminarios de las distintas disciplinas o habilidades relacionadas con el ministerio.

### **Primeros pasos**

Las raíces del Seminario Teológico Adventista se remontan hasta el Battle Creek College (1874). Aun así, esa institución distaba mucho de ser un seminario propiamente dicho. Al principio ofrecía un “curso”, con algunas asignaturas de religión optativas, y una “especialización”, que posteriormente fue ampliado a un “curso bíblico” de tres años, con un número de matriculas relativamente reducido. Hacia 1883, ofrecía programas

---

<sup>1</sup> <http://www.aua.adventist.org/> [Consulta: 10 agosto 2007]

de corta duración para los obreros de la denominación. Algunos de sus graduados se convirtieron en ministros y otros en maestros del sistema educacional de la Iglesia, que en aquellos momentos se encontraba en expansión.

En la época en que el Battle Creek College se trasladó a Berrien Springs, en Michigan, y cambió su nombre por el de Emmanuel Missionary College (1901), la Iglesia Adventista del Séptimo Día, en franca y rápida expansión, ya había fundado otras instituciones educativas superiores (o “de formación”) en los Estados Unidos y en algunos de sus “campos de misión” en varios continentes. Su finalidad era, en esencia, la misma que la del primer colegio. La distancia, el costo, el idioma, las diferencias regionales o culturales y otros factores hicieron que resultara más práctico fundar centros docentes en puntos estratégicos de distintas regiones y países. Por otra parte, tras los desastrosos incendios de Battle Creek acaecidos en 1902, la denominación se volvió más sensible a la importancia estratégica de la dispersión de sus propiedades.

Así pues, a finales del siglo XIX la preparación básica para el ministerio adventista del séptimo día se impartía en varias regiones de los Estados Unidos y del mundo. A principios del siglo XXI, más de ochenta instituciones de educación superior adventistas del séptimo día ofrecen algún tipo de formación teológica —únicamente ocho de ellas en el nivel de posgrado— para cubrir las necesidades de la iglesia, que se ha establecido en más de doscientos países (o regiones reconocidas por las Naciones Unidas).

### **Inicios de la educación teológica graduada adventista del séptimo día**

En la mayoría de los países actuales, las iglesias cristianas parecen estar de acuerdo en que se precisa una formación superior a tiempo completo de tres a cinco años para proporcio-

nar una preparación básica para el ministerio pastoral. Ello concuerda con los modelos formativos de otras profesiones, en los que la mayoría de los tres a cinco años de carrera –cuando no todos– están dedicados a la formación profesional específica. Generalmente, para el ejercicio de la profesión escogida, no se requiere formación de posgrado. Aun así, varias instituciones ofrecen *masters* de uno o dos años, así como doctorados, destinados, principalmente, a aquellos que desean seguir una carrera docente.

Una excepción relevante a esta norma es el programa del grado de *Master of Divinity* (M.Div.) norteamericano. Después de seguir un programa de pregrado de cuatro años, se puede cursar el M.Div y su duración es de tres cursos académicos. No requiere ningún tipo de formación académica previa en religión y ministerial.

En la época en que la *Association of Theological Schools* de Estados Unidos y Canadá (ATS) designó el M.Div. (con anterioridad a 1970 se denominaba: *Bachelor of Divinity*) como el primer grado de los estudios teológicos, varias instituciones académicas adventistas del séptimo día de los Estados Unidos de Norteamérica ya hacía décadas que ofrecían estudios de pregrado en religión o teología de cuatro años. Dependiendo del centro, esos programas solían ofrecer el equivalente a dos o tres años de estudios teológicos, de religión o pastorales junto con varias asignaturas de cultura general. Durante el siglo XX, la mayoría de los ministros adventistas del séptimo día de los Estados Unidos de Norteamérica siguieron alguno de estos estudios.

El impacto de la fundación del Seminario Teológico como una institución de enseñanza graduada de la Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día a fines de la década de 1930 no tardó en tener repercusiones. Sin embargo, la nueva facultad puso el énfasis, en un principio, en la preparación de maestros de religión, no de pastores regulares. La mayoría de

estudiantes se matriculaban para seguir estudios de humanidades [*Master of Arts*]. En los Estados Unidos, los líderes de la denominación, por lo general, exigían, como requisito previo a la solicitud de ingreso en el ministerio, la finalización de los estudios de religión. Incluso después de que el Seminario Teológico fuera trasladado a Berrien Springs (1959-1960) para convertirse en una de las facultades de la recién fundada Universidad Andrews, en el antiguo Emmanuel Missionary College se continuaban impartiendo los mismos estudios de religión.

Se necesitaron varias décadas para que el Seminario Teológico fuera percibido como el centro principal para la preparación de los ministros adventistas del séptimo día de los Estados Unidos. Los primeros Bachelor of Divinity (B.D.) fueron otorgados en 1950. Hacia 1981, los datos proporcionados por las asociaciones locales de los Estados Unidos indicaban que de los 2.135 ministros adventistas del séptimo día, tan solo el 22% habían completado los estudios del B.D./M.Div. y el 16% tenía un *Master of Arts*, en la especialidad de religión. En un estudio similar (1997), que incluía 2.825 ministros, el 39,8% había finalizado los cursos del M.Div., a la vez que el 20% había completado otros *masters*.

### **La misión del Seminario Teológico**

En el momento de la redacción de este editorial, el Seminario Teológico registra un máximo tanto en el número de alumnos matriculados como en el de profesores a tiempo completo. Tanto el alumnado como el claustro de profesores presentan una fuerte internacionalización. Durante los últimos cuarenta años, ha incrementado su oferta con varios *masters* y cuatro programas de doctorado, cada uno de ellos con sus correspondientes subespecialidades. Algunos de ellos, se ofrecen parcial o totalmente a lo largo y ancho de los Estados Unidos o en ubicaciones allende el océano en virtualmente todos los continentes.

Según datos de 2004, al menos dos de las otras instituciones docentes de los Estados Unidos que imparten estudios de grado superior, que tradicionalmente ofrecían programas de pregrado en religión, disponen de planes de estudio de posgrado en religión o ministerial. Al mismo tiempo, durante los últimos treinta años, algunas instituciones ubicadas en otros países han iniciado sus propios planes de estudios de religión y ministeriales. Este desarrollo plantea la cuestión de la misión del Seminario Teológico de Berrien Springs como la institución de la Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

No debe sorprender que la Iglesia Adventista del Séptimo Día de más allá de los Estados Unidos haya sentido la necesidad de fundar instituciones que impartan cursos de posgrado para preparar a sus propios ministros. Inicialmente, el 90% de los miembros de iglesia, así como el 80% de los ministros, vivía en los Estados Unidos. En la actualidad esa proporción no se conserva y el Seminario Adventista no está en condiciones de proporcionar una respuesta adecuada a las necesidades de la iglesia en áreas alejadas tanto geográfica como culturalmente. Varios pastores de procedencia extranjera asisten a las clases del Seminario Teológico, algunos de ellos becados, para prepararse para la docencia en centros teológicos de sus países de origen. De los que no están becados, algunos se quedan en la institución. Por lo tanto, es urgente que se facilite la formación de posgrado en las distintas áreas del mundo. Sin embargo, las limitaciones económicas, el hecho de que la formación teológica “de posgrado”, por lo general, no siempre sea necesaria para el ejercicio del ministerio y que no todos los ministros estén cualificados académicamente para obtener un *master*, ha limitado relativamente la aparición de instituciones que ofrezcan programas de posgrado en religión.

Con pocas excepciones, cada una de las trece Divisiones mundiales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día dispone

de una única institución teológica de posgrado. Algunas de estas instituciones patrocinadas por la división están formadas por una administración central y varios centros de enseñanza, esparcidos en campus de instituciones docentes de pregrado ya existentes, que funcionan durante dos o tres meses al año, coincidiendo con el período vacacional. De ahí que no tengan que afrontar el gasto de la construcción de edificios de aulas, internados u otras instalaciones. En esos casos no es preciso que los pastores se muden uno o dos años, con la inevitable cadena de traslados de ministros que ello conlleva. Por otra parte, para sus cursos anuales, estas instituciones pueden fichar al mejor profesorado disponible en su territorio, e incluso fuera de él. Es normal, también, que los alumnos sean pastores experimentados. Por lo tanto, que para obtener el título de posgrado no tengan que abandonar el ministerio por un período de un año o más es una ventaja. Además, pueden aplicar *in situ* e inmediatamente lo que han aprendido en el curso anual.

Con un millón escaso de miembros de iglesia, se hace difícil ver la necesidad de la existencia en los Estados Unidos de más instituciones docentes de grado superior. Ciertamente que los bautistas tienen más de un seminario teológico, pero su feligresía en los Estados Unidos es de varios millones. Desde su inicio, el Seminario Teológico de Berrien Springs ha podido admitir a todos los aspirantes cualificados de Estados Unidos. Además, ofrece la opción de un M.Div. que requiere asistir de forma presencial durante únicamente la mitad del período formativo. Durante decenios ha ofrecido un *master* en ministerio pastoral y, más recientemente, el doctorado en ministerio, principalmente mediante cursos de extensión a lo largo y ancho del territorio nacional.

En el contexto del desarrollo mundial de la formación académica de posgrado adventista del séptimo día, ¿cuál es la misión específica del Seminario Adventista de Berrien Springs?

Sus variados planes de estudio, su amplio cuerpo docente y su biblioteca hacen de él el centro docente de referencia para la formación teológica de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Seguirá preparando algunos de los mejores profesores de religión para el creciente número de centros teológicos en todo el mundo. Los profesores del seminario también pueden servir como profesores invitados en dichas facultades de todo el mundo. El profesorado del seminario también puede ser útil con su participación en la labor de comités, asesorando a entidades especializadas de la Asociación General –Biblical Research Institute y Geoscience Research Institute– y abordando una gran variedad de cuestiones según requieran las necesidades de la iglesia.

### **Formación en el seminario y eclesiología**

La clara comprensión de la eclesiología es fundamental para que un seminario teológico sea efectivo a la hora de preparar ministros y otros servidores de la iglesia. Cada colectivo de cristianos percibe la naturaleza de la comunidad cristiana de un modo distinto. Las diferencias en la organización, en las creencias, en la misión y en otras áreas pueden estribar en que únicamente los ministros y otros líderes que entiendan perfectamente y se identifiquen con una comprensión precisa de la naturaleza y la misión de la iglesia pueden llegar a dirigirla con éxito.

La Iglesia Adventista del Séptimo Día fundó y es propietaria de los seminarios adventistas del séptimo día, inextricablemente vinculados a ella. El valor de estos centros se ve aumentado cuando entienden su misión como servidores de la iglesia. Son necesarios para afinar la comprensión que la iglesia tiene de su naturaleza, su mensaje y su misión.

Los seminarios no son facultades de posgrado de religión. Su foco de atención no es únicamente la transmisión de co-

nocimientos, no obstante deben mostrar excelencia en el uso de los recursos y la metodología académica. Aun así, su fin último no es la información, sino la transformación. Los seminarios serán efectivos en la medida en que, en sus respectivas áreas de influencia, entiendan y cumplan su papel básico de formadores de ministros, maestros de Biblia y otros líderes preparados para afrontar con visión, realismo y dedicación los complejos desafíos que presenta la iglesia en misión.



# LA ECLESIOLOGÍA EN LA INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA DE 1995 A 2004. BREVE INTRODUCCIÓN Y GUÍA BIBLIOGRÁFICA

**Gerald A. Klingbeil**  
**Universidad Adventista del Plata\***  
**Libertador San Martín, Argentina**

## ***La importancia de la reflexión teológica sobre la iglesia***

El término 'iglesia' puede referirse a un edificio impresionante, cuya arquitectura comunica con fuerza la proximidad o lejanía de la residencia de Dios entre los seres humanos.<sup>1</sup> 'Iglesia' también puede ser una entidad institucional abstracta—formada por cuadros, comisiones, sínodos o asambleas—que lleva a cabo y administra una política y planes de futu-

---

\* <http://www.uapar.edu/es/> [Consulta: 10 agosto 2007]

<sup>1</sup> La tendencia al recurso de la arquitectura como medio de expresión teológica de una comunidad religiosa específica o de cierta deidad no es característica exclusiva del cristianismo, sino que, en apariencia, es una estrategia consciente de la religión a lo largo de todos los tiempos. Ver, por ejemplo, FITZENREITER, M. «Richtungsbezüge in ägyptischen Sakralanlagen oder: Warum im ägyptischen Tempel das Sanktuar hinten links in der Ecke liegt (Teil I)». *Studien zur Altägyptischen Kultur* 31 (2003): 107-115; ídem, «Richtungsbezüge in ägyptischen Sakralanlagen oder: Warum im ägyptischen Tempel das Sanktuar hinten links in der Ecke liegt (Teil II)». *Studien zur Altägyptischen Kultur* 32 (2004): 119-147. Entre los estudios relacionados con el tema de la arquitectura sagrada israelita se encuentran McCORMICK, P. M. *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons*, BZAW 313. New York: Walter de Gruyter, 2002; MONSON, J. M. «The Temple of Solomon: Heart of Jerusalem». En: HESS, R. S.; WENHAM, G. J. *Zion, City of Our God*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1999, pp. 1-22. Podemos encontrar discusiones sobre estas tendencias de la arquitectura moderna en RICHTER, K. «Heilige Räume». *Liturgisches Jahrbuch* 48/4 (1998): 249-264; VOLP, R. «Space as Text: The Problem of Hermeneutics in Church Architecture». *Studia Liturgica* 24 (1994): 168-177.

ro. No obstante, y ante todo, “iglesia” es el modo en que vivimos, oramos, adoramos, estudiamos, dialogamos y trabajamos juntos. Aunque la “iglesia” esté formada por personas, fue designada por Dios y refleja su presencia.

Varias han sido las perspectivas desde las cuales se han planteado algunas cuestiones de eclesiología, tales como qué constituye la iglesia y qué tipo de estructura organizativa debería adoptar. Una opción es un enfoque sociológico que sugiera que el cambio social y las realidades culturales determinan las realidades teológicas y eclesiológicas.<sup>2</sup> Un paradigma mejor, que será la base para la selección en esta revisión, es evaluar y formular los principios eclesiológicos con la exégesis bíblica y la reflexión teológica.

Esta revisión de la eclesiología adventista del séptimo día se inicia en 1995<sup>3</sup> con un importante artículo titulado

---

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo, Rolf J. Pöhler, para quien, en apariencia, los cambios sociales y las realidades culturales ejercen una inmensa influencia sobre la discusión teológica de la teología adventista del séptimo día (*Change in Seventh-Day Adventist Theology: A Study of the Problem of Doctrinal Development*. Tesis doctoral. Berrien Springs: Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 1995). Ver también la actualización del volumen publicado: PÖHLER, R. J. *Continuity and Change in Adventist Teaching: A Case Study in Doctrinal Development*. Friedensauer Schriftenreihe: Reihe A; Theologie, Band 3. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2000. El peligro de enfatizar en exceso el factor sociológico en el desarrollo teológico-doctrinal ha sido puesto de relieve por Sergio E. Becerra en una recensión crítica del libro de Pöhler («*Continuity and Change in Adventist Teaching: A Case Study in Doctrinal Development*, por Rolf J. Pöhler. Frankfurt am Main: Meter Lang, 2000». *DavarLogos* 1/2 [2002]: 195-198). < [http://www.uapar.edu/davarlogos/volumen\\_1.2\\_2002/](http://www.uapar.edu/davarlogos/volumen_1.2_2002/)> [Consulta: 5 septiembre 2002]

<sup>3</sup> Se debería hacer mención a la importante revisión que Alberto Timm hizo de la eclesiología adventista que abarca el período comprendido entre los años 1844 y 2001. Cubre el período 1950-2001 en seis páginas y titula esta fase «El desafío de voces perturbadoras» (cf. TIMM, A. «Eclesiología adventista del séptimo día, 1844-2001: Breve panorama histórico». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Pensar la iglesia hoy: Hacia una eclesiología adventista. Estudios teológicos presentados durante el IV Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano en honor a Raoul Dederen*. Libertador San Martín (Argentina): Universidad Adventista del Plata, 2002, pp. 283-302, esp. 295-301.

«*Church Authority: Its Source, Nature and Expression*»,<sup>4</sup> publicado inmediatamente antes de la Asamblea de la Asociación General Adventista celebrada en 1995, en la ciudad holandesa de Utrecht. Su autor, Raoul Dederen, quien por aquel entonces era profesor de Teología Sistemática en el Seminario Teológico Adventista de la Universidad Andrews, es considerado el principal especialista en eclesiología vivo en la actualidad. El artículo de Dederen, que reclamaba una eclesiología de base bíblica, examinaba el futuro de la eclesiología adventista a la luz del primer concilio de la iglesia celebrado en Jerusalén (He 15: 1-35). Dederen reclamaba una unidad mundial duradera, basada en el precedente establecido por el Concilio de Jerusalén.

Si se tiene en cuenta la agenda de la Asamblea de la Asociación General de 1995, el artículo de Dederen era de especial importancia. Uno de los principales temas de discusión y política de gestión, que había sido causa de encendidas discusiones y amenazaba la continuidad de la unidad de la Iglesia Adventista del Séptimo Día a nivel mundial, era la ordenación de las mujeres al ministerio pastoral. Esta discusión tenía aspectos tanto prácticos como administrativos, e incluso exegéticos y teológicos.

Desde el primer momento, debía quedar claro que la reflexión teológica sobre la naturaleza de la iglesia no es un tema reservado únicamente a los especialistas y los teólogos. El pensamiento teológico se da en cada una de las personas que tienen contacto con las Escrituras en el contexto de la fe y, por lo tanto, es importante para el conjunto de toda la iglesia.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> DEDEREN, R. «Church Authority: Its Source, Nature and Expression». *Ministry*, Suplemento (mayo 1995): 1-10.

<sup>5</sup> MÜLLER, E. «Theological Thinking in the Adventist Church». *DavarLogos* 1/2 (2002): 125-147. Müller menciona muchos desafíos importantes para el pensamiento teológico profundo de la Iglesia Adventista del Séptimo Día

### ***Método y delimitación***

Este comentario examinará las siguientes áreas: las principales publicaciones periódicas de ámbito académico editadas por las instituciones adventistas del séptimo día de enseñanza superior, tesis doctorales –doctor [*Ph.D.*], doctor en teología [*Th.D.*]– y tesis de máster (tesinas) que estén relacionadas con algún tema eclesiológico y redactadas en el marco de una institución adventista de enseñanza superior y, finalmente, monografías sobre eclesiología. El comentario concluirá con un breve examen de las pruebas. Este comentario no debería ser considerado como una bibliografía detallada de la eclesiología adventista de los últimos diez años. Es una útil herramienta para poner de relieve una materia que requiere más reflexión, así como trabajo exegético y teológico, junto con diálogo y una interacción dominada por la oración. El comentario excluirá otros importantes elementos relacionados con la eclesiología tales como misiones, crecimiento de la iglesia, fundación de iglesias o liderazgo práctico de la iglesia.

### ***Publicaciones periódicas***

Con una periodicidad bianual, el Seminario Teológico Adventista de la Universidad Andrews publica la *Andrews University Seminary Studies* (ISSN 0003-2980). Es la decana de las publicaciones académicas adventistas y el referente para todas ellas.<sup>6</sup> No obstante, durante los últimos diez años no publicó un solo artículo sobre eclesiología; omisión que se enmienda con la publicación del presente número. Una posible excepción es un estudio de Denis

---

<sup>6</sup> Ver ABRAHAMSON, K. K. «A Brief History of Andrews University Seminary Studies: 1963-2002». *Andrews University Seminary Studies* 40 (2003): 165-168.

Fortin relacionado con las perspectivas actuales del ministerio de Pedro y la cuestión de la primacía papal.<sup>7</sup> Sin ser una contribución a la formulación de una eclesiología adventista del séptimo día, no obstante, contiene importantes observaciones bíblicas y teológicas. Fortín discute la primacía papal y examina las cuestiones hermenéuticas y metodológicas más amplias relacionadas con esta discusión.

La *Asia Adventist Seminary Studies* (ISSN 0119-8432) es una publicación periódica anual publicada desde 1998 por el Adventist International Institute of Advanced Studies de Filipinas.<sup>8</sup> Dos artículos de Ronald Bissel y Enrique Espinosa contribuyen al pensamiento eclesiológico del adventismo. El primero se pregunta si las características de la iglesia remanente escatológica son visibles en la Iglesia Adventista del Séptimo Día,<sup>9</sup> mientras que el segundo discute la cuestión de la autoridad y la ortodoxia en el contexto de la iglesia apostólica primitiva.<sup>10</sup> Espinosa plantea una cuestión que podría afectar definitivamente la eclesiología adventista del séptimo día y parece ser enormemente pertinente en el contexto más amplio de la hermenéutica cultural y la pre-ocupación posmoderna sobre la *relevancia*.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> FORTIN, D. «Current Perspectives on Petrine Ministry and Papal Primacy». *Andrews University Seminary Studies* 43 (2003): 165-168.

<sup>8</sup> Parece que el equipo editorial se ha retrasado un poco porque el último número disponible es el vol. 5, que apareció en 2002. [En el momento de la traducción al español de este artículo ya ha aparecido el número correspondiente al vol. 7, 2004. Ver <<http://www.aiias.edu/academics/seminary/aass/index.html>> [Consulta: 9 febrero 2007]. (N. del E.).]

<sup>9</sup> BISSELL, R. D. «Reflections on the SDA Church as the Eschatological Remnant Church». *Asia Adventist Seminary Studies* 4 (2001): 69-75.

<sup>10</sup> ESPINOSA, E. «The Principle of Authority and the Criteria of Orthodoxy in the Early Church». *Asia Adventist Seminary Studies* 4 (2001): 77-88.

<sup>11</sup> Para una discusión más en profundidad de la hermenéutica cultural (por ejemplo, la crítica cultural) y su influencia cada vez más extendida y poderosa sobre los estudios bíblicos y teológicos, ver KLINGBEIL, G. A. «Cultural Criticism and Biblical Hermeneutics: Definition, Origins, Benefits, and Challenges». *Bulletin for Biblical Research* 15/2 (2005): 261-277.

Una reciente adición a las publicaciones académicas adventistas es *DavarLogos* (ISSN 1666-7832). Aparece bianualmente bajo los auspicios de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista del Plata, de Argentina.<sup>12</sup> Es una publicación periódica académica de solvencia contrastada y dispone de un equipo de colaboradores internacionales compuesto por distinguidos especialistas que comparten una perspectiva conservadora similar respecto de la hermenéutica de las Escrituras.<sup>13</sup> La mayoría de sus artículos están relacionados con estudios hermenéuticos o exegéticos específicos, además de algún que otro estudio que versa sobre aspectos más prácticos de la iglesia. Hasta la fecha, la publicación no ha incluido ningún estudio sobre eclesiología. Sin embargo, la organización que la subvenciona, la Universidad Adventista del Plata, provee fondos para una investigación en profundidad en este campo que será discutida ampliamente más adelante en este trabajo.

En 2001, el Instituto Adventista Ensino do Nordeste, en Brasil, empezó a publicar *Hermenêutica* (ISSN 1518-9724), de aparición anual, que contiene estudios bíblicos y teológicos así como una sección sobre comentarios bibliográficos. Ninguna de sus cuatro ediciones contiene un estudio que tenga relación con la eclesiología.

---

<sup>12</sup> El autor debe confesar que en la actualidad es el redactor jefe de dicha publicación. Su primer número apareció en 2002 y desde aquella fecha han visto la luz un total de seis números.

<sup>13</sup> Entre ellos se encuentran, por ejemplo, Bill T. Arnold (Asbury Theological Seminary, Wilmore, Kentucky), David W. Baker (Ashland Theological Seminary, Ashland, Ohio), Lucien-Jean Bord (Abbaye Saint Martin de Ligugé, Francia), Carroll, R. Daniel (Denver Seminary, Englewood, Colorado), Craig A. Evans (Acadia Divinity School, Wolfville, Nueva Escocia, Canadá), Daniel Fleming (Universidad de Nueva York, Nueva York), James K. Hoffmeier (Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois) y Elizabeth Ann R. Willett (Summer Institute of Linguistics International, México).

El *Journal of the Adventist Theological Society* se publica bianualmente bajo los auspicios de la Adventist Theological Society. En 1996, Jack Blanco presentó un estudio bien documentado en el que discute las bases bíblicas de la autoridad, la unidad y la universalidad de la iglesia en diálogo con el pensamiento católico y protestante reciente.<sup>14</sup> En 1997, Gerhard Pfandl discutió el concepto bíblico del remanente y su aplicación a la Iglesia Adventista del Séptimo Día.<sup>15</sup> En 1999, Pfandl volvió a centrar la atención sobre una característica distintiva particular de la eclesiología adventista del séptimo día y, a la luz de las Escrituras, evaluó los intentos de unificar las iglesias cristianas mediante el movimiento ecuménico. Sugirió que la unidad bíblica requiere fidelidad a la Palabra de Dios inspirada y no se expresa en manifiestos políticos o sociales.<sup>16</sup> En 2000, Ekkehardt Müller discutió las características del remanente del tiempo del fin del libro del Apocalipsis. Tras un cuidadoso trabajo exegético, en el que definió siete características distintivas, sugirió que la Iglesia Adventista del Séptimo Día, aunque diste mucho de la perfección, presenta las características del remanente de Apocalipsis 12-14 y «por lo tanto, representa a la iglesia del remanente de Dios en el tiempo del fin».<sup>17</sup> En 2001 Müller ofreció un minucioso estudio de la eclesiología del libro del Apocalipsis<sup>18</sup> que también apareció de forma ligeramente modificada en el número de ese año de

---

<sup>14</sup> BLANCO, J. J. «The Church in the Light of Scripture». *Journal of the Adventist Theological Society* 7/2 (1996): 1-22).

<sup>15</sup> PFANDL, G. «The Remnant Church». *Journal of the Adventist Theological Society* 8/1-2 (1997): 19-27.

<sup>16</sup> PFANDL, G. «Unity—But at What Cost?». *Journal of the Adventist Theological Society* 10/1-2 (1999): 184-190.

<sup>17</sup> MÜLLER, E. «The End Time Remnant in Revelation». *Journal of the Adventist Theological Society* 11/ 1-2 (2000): 188-204, esp. 203.

<sup>18</sup> MÜLLER, E. «Introduction to the Ecclesiology of the Book of Revelation». *Journal of the Adventist Theological Society* 12/2 (2001): 199-215.

*Pensar la iglesia hoy*, el cual será presentado con más detalle más abajo.<sup>19</sup> En 2002, Gerhard Pfandl se enfrentó a la cuestión de Israel y la iglesia, centrándose en la noción cada vez más extendida de que el remanente cristiano del tiempo del fin tendrá una contraparte judía.<sup>20</sup> Pfandl rechaza esta idea basándose en la metáfora del “único cuerpo” que se encuentra a lo largo y ancho del Nuevo Testamento.

Con periodicidad anual, la Theologische Hochschule Friedensau de Alemania publica *Spes Christiana*.<sup>21</sup> La mayoría de sus números tienen una orientación temática. El correspondiente a 1995, dedicado a la iglesia y su relación con el mundo, contenía tres contribuciones que son de importancia para el presente comentario. La discusión de Bernhard Oestreich sobre la unidad y las diferencias en la iglesia apostólica primitiva<sup>22</sup> es un intento de dar una respuesta a la cuestión de la relación entre la unidad y la diversidad. Johannes Hartlapp toma un punto de vista histórico y se centra en el uso del término ‘Babilonia’ en la historia de la iglesia en general y en la historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en particular,<sup>23</sup> a la vez que Johann Gerhardt prima el concepto de la mediación como

---

<sup>19</sup> MÜLLER, E. «Introduction to the Ecclesiology of the Book of Revelation». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. G.; NUÑEZ, M. A. (eds.). *Pensar la iglesia hoy: hacia una ecclesiología adventista. Estudios teológicos presentados durante el IV Simposio Bíblico Teológico Sudamericano en honor a Raoul Dederen*. Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata (2002), pp. 147-164.

<sup>20</sup> PFANDL, G. «Israel and the Church». *Journal of the Adventist Theological Society* 13/2 (2002): 15-29.

<sup>21</sup> El autor de este artículo desea agradecer a Stefan Höschele de la Theologische Hochschule Friedensau su rápida respuesta a algunas de sus demandas bibliográficas.

<sup>22</sup> OESTREICH, B. «Meinungsstreit und Einheit in der frühen Christenheit». *Spes Christiana* 6 (1995): 14-25.

<sup>23</sup> HARTLAPP, J. «Der Gebrauch des Begriffes 'Babylon' in der Kirchen—und STA-Geschichte in kurzer Übersicht». *Spes Christiana* 6 (1995): 33-50.



el modelo dominante de iglesia.<sup>24</sup> La contribución de Gerhardt está orientada especialmente hacia cuestiones sociales y pragmáticas, más que a consideraciones exe-géticas o teológicas. En 2000, Edgar Machel comentó la posición conceptual de las iglesias adventistas del séptimo día en el proceso de “*Verklichung*” (convertirse en iglesia). Se centra de modo muy especial en estudios sociológicos y evalúa las características de “movimientos” y las llamadas “iglesias ortodoxas”, incluyendo tasas de miembros/iglesias/pastores, entre otros.<sup>25</sup> Finalmente, un artículo publicado por Daniel Heinz en 2001 evaluaba la tensión entre exclusividad y contextualización en la historia de la iglesia adventista alemana.<sup>26</sup>

La Facultad de Teología de la Universidad Peruana Unión, de Lima, edita *Theologika* (ISSN 1022-5390) con periodicidad bianual. Es la segunda publicación académica más antigua de la Iglesia Adventista, precedida solo por *Andrews University Seminary Studies*. Ninguno de los artículos publicados por *Theologika* está relacionado específicamente con la eclesiología, y en su lugar se centra en problemas exegéticos, históricos, misiológicos o teológicos.

La última publicación que revisaremos brevemente es *Ministry* (ISSN 0026-5134) que, aunque no se trate de una publicación estrictamente académica, se centra en cuestiones que tienen importancia práctica y teológica para el colectivo pastoral adventista. Debido a su amplia cir-

---

<sup>24</sup> GERHARDT, J. «Gemeinde als Vermittlungsinstanz. Ein Plädoyer für das Vermittlungsmodell». *Spes Christiana* 6 (1995): 51-68.

<sup>25</sup> MACHEL, E. «Verklichung: Schicksal oder Herausforderung? Eine Standortbestimmung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten». *Spes Christiana* 11 (2000): 72-82.

<sup>26</sup> HEINZ, D. «Exklusivität und Kontextualisierung: Geschichte und Selbstverständnis der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland». *Spes Christiana* 12 (2001): 121-139.

culación, y al hecho de que muchos de sus artículos son traducidos y publicados en revistas ministeriales locales de otras regiones del mundo, su influencia es considerable. *Ministry* ve la luz con periodicidad mensual y cada número tiene de 30 a 36 páginas. Se destacan cuatro artículos que discuten importantes aspectos de la eclesiología desde la perspectiva adventista del séptimo día. En el número de julio-agosto de 1995, coincidiendo con la Asamblea de la Asociación General de Utrecht, Rex D. Edwards centró su atención sobre la naturaleza y el diseño de la iglesia y comentó cuatro importantes metáforas empleadas en las Escrituras: una familia, un cuerpo, un edificio y una esposa.<sup>27</sup> En 1997, Joel Musvosvi discutió sobre la naturaleza de servicio de la iglesia.<sup>28</sup> Por su parte, Walter Douglas, un mes más tarde, volvió sobre el tema de la iglesia concentrándose en el importante punto de la relación entre unidad y diversidad.<sup>29</sup> Finalmente, un cuarto artículo de Richard Marker, aparecido en septiembre de 2000, aborda la cuestión de la diversidad, en particular desde una perspectiva transcultural.<sup>30</sup>

### ***Tesis y tesisas***

Al igual que en la sección anterior, en esta se presentarán en orden alfabético [de sus nombres en inglés. *N. del T.*] los datos relevantes relacionados con tesis doctorales y tesis de máster que, desde un punto de vista claramente teológico o exegético, aborden cuestiones importantes para la eclesiología. Las tres instituciones

---

<sup>27</sup> EDWARDS, R. D. «The Church: Its nature and Design». *Ministry* 68/7 (1995): 36-42.

<sup>28</sup> MUSVOSVI, J. «The Church: Born to Serve». *Ministry* 70/7 (1997): 19-21.

<sup>29</sup> DOUGLAS, W. «Unity in Diversity in Christ». *Ministry* 70/8 (1997): 5-8.

<sup>30</sup> MARKER, R. «Meeting the Challenge of Diversity». *Ministry* 73/9 (2000): 19-21.

adventistas más importantes que otorgan el doctorado en estudios teológicos o bíblicos son el Adventist International Institute of Advanced Studies, de Filipinas, el Seventh-day Adventist Theological Seminary de la Universidad Andrews, en los Estados Unidos, y la Universidad Adventista del Plata, en Argentina.<sup>31</sup> Existen otras instituciones docentes que también otorgan el doctorado: La Universidad Peruana Unión en el Perú, la Universidad Adventista de São Paulo (Campus 2) en Brasil y la Universidad de Montemorelos en México. No obstante, al igual que sucede con las dos instituciones precedentes, estos doctorados lo son en teología práctica o ministerio. No es nuestra intención sugerir que carezcan de importancia para la iglesia, sino que el contenido de sus tesis refleja, por lo general, un enfoque más práctico que exegético-teológico. Un ejemplo de esto es la tesis doctoral de Bruno Raso, defendida en 2004 en la Universidad de la Unión Peruana, que está relacionada con los factores personales, eclesiológicos, pastorales y comunitarios que influyen en la misión de hacer discípulos.<sup>32</sup>

Desde 1988, el Adventist International Institute of Advanced Studies otorga el grado de máster en humanidades [*Master of Arts*], el grado de doctor [*Ph.D.*], el

---

<sup>31</sup> El autor desea expresar su gratitud hacia Lester Merklin, director del Institute of World Mission, Universidad Andrews, que tan amablemente remitió una lista de las tesis doctorales y tesis de máster de su anterior institución, el Adventist International Institute of Advanced Studies de Filipinas. Gracias también a John McVay, decano del Seventh-day Adventist Seminary de la Universidad Andrews, que junto con Ferry Robertson, bibliotecaria de investigación teológica, respondió inmediatamente a la solicitud de ayuda y explicó el mejor modo de extraer la información necesaria del catálogo *online* de la James White Library de la Universidad Andrews.

<sup>32</sup> RASO, B. *Un estudio de factores personales, eclesiásticos, pastorales y comunitarios que inciden sobre la misión de hacer discípulos*. Tesis doctoral en ministerio. Lima: Facultad de Teología, Universidad Peruana Unión, 2004.

grado de doctor en teología [*Th.D.*] y un doctorado en ministerio [*D.Min.*]. Un breve examen de las tesis y las tesinas muestra una importante sección de teología práctica que, a menudo, se combina con una relevante contextualización asiática de importantes principios bíblicos.<sup>33</sup> Tres de las tesis o tesinas caen de lleno en el campo general de la investigación eclesiológica. En 1995, Peranginangin Joseph Syukur, quien completó el Doctorado en Teología Práctica, su tesis versaba sobre el papel de los laicos en el contexto más amplio de la iglesia<sup>34</sup> y presentó sus descubrimientos en el estudio del caso de la iglesia adventista de Batak Karo. Un segundo trabajo de cierta importancia, en este caso una tesina, presentada ese mismo año por Jeong Kwan Choi, comentaba las estructuras jerárquicas de la autoridad eclesiástica tal como están determinadas en la Iglesia Católica Romana.<sup>35</sup> En 2003, Gideon Ondap presentó su tesis de máster centrada en la diversidad del con-

---

<sup>33</sup> Ver, por ejemplo, BAE, L. S. *Towards Evangelistic Strategy to Reach Koreans in China: Preliminary Studies*. Tesis de máster. Silang (Filipinas): Theological Seminary, Adventist International Institute of Advanced Studies, 1996; WORANCHA, G. *Toward a Wholistic Strategy to Approach the Ethiopian Orthodox People with the Seventh-day Adventist Message: A Case Study*. Tesis doctoral en teología práctica. Silang (Filipinas): Theological Seminary, Adventist International Institute of Advanced Studies, 1997; KARTAGI, E. *The Slametan Ceremony in Communicating the Gospel to the Javanese: A Case Study*. Tesis doctoral en teología práctica. Silang (Filipinas): Theological Seminary, Adventist International Institute of Advanced Studies, 1998; TJAKRAPAWIRA, S. *A Church Planting Strategy for the Sundanese People in the Territory of the West Java Conference of Seventh-day Adventists*. Tesis doctoral en ministerio. Silang (Filipinas): Theological Seminary, Adventists International Institute of Advanced Studies, 2001.

<sup>34</sup> SYUKUR, P. J. *The Role of Laity: Its Theological Foundation and Application in the Batak Karo Seventh-day Adventist Church: A Study Case*. Tesis doctoral en teología práctica. Silang (Filipinas): Theological Seminary, Adventist International Institute of Advanced Studies, 1995.

<sup>35</sup> CHOI, J. K. *A Critical Study of the Hierarchical Paradigm of Ecclesiastical Authority as Implemented within Roman Catholicism*. Tesis de máster. Silang (Filipinas): Theological Seminary, Adventist International Institute of Advanced Studies, 1995.

cepto de remanente en el adventismo del séptimo día.<sup>36</sup>

El Seventh-day Adventist Theological Seminary de la Universidad Andrews, la mayor institución teológica universitaria de la Iglesia Adventista del Séptimo Día genera un gran número de tesis doctorales –doctor [*Ph.D.*], doctor en Teología [*Th.D.*] y doctorado en ministerio [*D.Min.*]– y un número más reducido de tesis de máster. Durante el período de 1995 a 2004, el Seminario generó un total de 51 tesis para la obtención del grado de doctor o doctor en teología, 159 tesis de doctorado en ministerio y 20 tesis de máster.<sup>37</sup> De todas ellas, la tesis doctoral de Roberto Pereyra, que versa sobre el concepto paulino del término griego ἐκκλησι,α ('iglesia') en 1 Tesalonicenses y su relación con la fórmula ἐν Χριστῷ ('en Cristo'),<sup>38</sup> es de gran relevancia. En 1997, Keith Mattingly defendió su tesis doctoral que versaba sobre la importancia ritual de la imposición de manos sobre Josué en Nm 27: 12-23 y Dt 34: 9. El estudio de Mattingly comentó este importante ritual que también desempeña un papel destacado en el ritual cristiano de ordenación. La imposición de manos sigue siendo un tema de actualidad en la teología adventista del séptimo día y tiene repercusiones teológicas definidas.<sup>39</sup> Mattingly puso de manifiesto que una posible

---

<sup>36</sup> ONDAP, G. D. *Diversity in Remnant Concept in the History of the Seventh-day Adventist Church*. Tesis de máster. Silang (Filipinas): Theological Seminary, Adventist International Institute of Advanced Studies, 2003).

<sup>37</sup> La fuente de estas estadísticas es la excelente base de datos de la James White Library de la Universidad Andrews. Es probable que algunas tesis defendidas durante los meses de noviembre y diciembre de 2004 todavía no estén incluidas en la base de datos.

<sup>38</sup> PEREYRA, R. *Paul's Earliest Statement Concerning the Christian Church: A Review and Evaluation of Research into Paul's Association of the Term ο' ἐκκλησι,α το. ἐν Χριστῷ in 1 Thessalonians*. Tesis doctoral. Berrien Springs (Michigan): Theological Seminary, Andrews University, 1995).

<sup>39</sup> MATTINGLY, K. E. K. *The Laying on of Hands on Joshua: An Exegetical Study of Numbers 27: 12-23 and Deuteronomy 34: 9*. Tesis doctoral. Berrien Springs (Michigan): Theological Seminary, Andrews University, 1997).

implicación que surge de un estudio más detallado es que «la imposición de manos es el elemento esencial del rito cristiano de ordenación».<sup>40</sup> Ese mismo año, John Reeve presentó una tesis de máster que se centra en una característica de la organización específica de la iglesia primitiva: el presbítero y su posible antecesor del Antiguo Testamento, el anciano.<sup>41</sup> En 1999, Trust Ndlovu defendió una tesis sobre la función de la iglesia en el pensamiento de Desmond Tutu, obispo anglicano de Sudáfrica. Ndlovu estaba especialmente interesado en la percepción que Tutu tiene del papel de la iglesia en el proceso de reconciliación sudafricano.<sup>42</sup> Si bien no es una perspectiva eclesiológica adventista, el contraste con otras posiciones ayuda a definir y centrar la propia posición.

Entre las 159 tesis para la obtención del grado de doctor en ministerio presentadas en el Adventist Theological Seminary entre los años 1995 y 2004, tres son de especial importancia para el presente comentario. En 1998, Viesturs Rekis analizó el modo en que el adventismo entiende la iglesia y su misión.<sup>43</sup> Por su parte, dos años más tarde, Stefan Radu abordó la cuestión controvertida de la gracia y la disciplina de iglesia.<sup>44</sup> Está claro que la propia comprensión de la disciplina eclesiástica y la autoridad guarda estrecha relación con la propia noción de la es-

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>41</sup> REEVE, J. W. *The Presbyter: Jewish Elder to Christian Priest*. Tesis de máster. Berrien Springs (Michigan): Theological Seminary, Andrews University, 1997.

<sup>42</sup> NDLOVU, T. J. *The Church as an Agent of Reconciliation in the Thought of Desmond Tutu*. Tesis doctoral. Berrien Springs (Michigan): Theological Seminary, Andrews University, 1999.

<sup>43</sup> REKIS, V. *A Seventh-day Adventist Understanding of the Church and Its Mission*. Tesis doctoral en ministerio. Berrien Springs (Michigan): Theological Seminary, Andrews University, 1998.

<sup>44</sup> RADU, S. *Church Discipline and Grace*. Tesis doctoral en ministerio. Berrien Springs (Michigan): Theological Seminary, Andrews University, 2000)

tructura y la función de la iglesia. En 2004, Steven Walikonis estudió la dinámica de poder en la iglesia, en el contexto particular de las jerarquías administrativas y la autoridad.<sup>45</sup>

El programa de doctorado –doctor [*Ph.D.*], doctor en teología [*Th.D.*]– de la Universidad Adventista del Plata es relativamente nuevo y, hasta el momento, ha generado tan solo unas pocas tesis doctorales. El preciso análisis que Carmelo Martines hace de los conceptos adventistas del remanente y la percepción que en la actualidad se tiene de él en la iglesia<sup>46</sup> es importante para la reflexión teológica. En ella, Martines analiza varias interpretaciones tradicionales de especialistas adventistas, y algunas consideradas “progresistas”, y descubre sus repercusiones en las áreas de la misión, las relaciones entre iglesias y la eclesiología.<sup>47</sup> Ese mismo año, Daniel Plenc defendió su tesis doctoral sobre los criterios adventistas de adoración. En ella se incluye una importante sección centrada en la adoración y la eclesiología, poniendo especial énfasis en la importancia estructural de la iglesia para la adoración.<sup>48</sup>

Parece ser que, aunque todavía no se ha establecido una formulación amplia y de alcance, así como tampoco se ha iniciado una reflexión teológica de la eclesiología adventista del séptimo día, en los últimos diez años se han

---

<sup>45</sup> WALIKONIS, S. R. *The Phenomenon of Power in the Church: An Investigation and Analysis of the Relational Dynamics Experienced in the Context of the Assertion of Authority*. Tesis doctoral en ministerio. Berrien Springs (Michigan): Theological Seminary, Andrews University, 2004).

<sup>46</sup> MARTINES, C. L. *El concepto de remanente en la Iglesia Adventista del Séptimo Día: razones subyacentes en el debate contemporáneo*. Tesis doctoral. Libertador San Martín (Argentina): Facultad de Teología, Universidad Adventista del Plata, 2002.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 208-214.

<sup>48</sup> PLENC, D. O. *Hacia un criterio teológico para la adoración adventista: elementos para su evaluación litúrgica*. Tesis doctoral. Libertador San Martín (Argentina): Facultad de Teología, Universidad Adventista del Plata, 2002, esp. 325-370.

estudiado algunos elementos importantes. Los temas recurrentes comprenden el remanente, la dicotomía unidad-diversidad y las estructuras de poder-autoridad de una eclesiología adventista del séptimo día.

### ***Estudios monográficos***

Esta última sección bibliográfica dará un repaso a los estudios monográficos sobre eclesiología adventista que se han publicado. Si bien no todos los estudios presentados aquí son sistemáticos o abordan todas las cuestiones eclesiológicas, muestran tendencias generales y definidas del pensamiento teológico. Tal como ya se ha indicado más arriba, nos centraremos en los estudios académicos que incluyen elementos teológico-exegéticos. El orden de presentación será el mismo de su publicación, lo cual no debe ser tomado como indicador de su respectiva valía.

La primera contribución monográfica importante se da poco tiempo antes del inicio del marco temporal de este comentario. En 1994 Johannes Mager publicó *Die Gemeinde und ihr Auftrag* (La iglesia y su misión), que se compone de siete capítulos, redactados por distintos especialistas, y seis apéndices.<sup>49</sup> Algunos capítulos examinan cuestiones tales como la naturaleza, la misión,<sup>50</sup> el origen<sup>51</sup> y la autoridad de la iglesia,<sup>52</sup> a la vez que otros

---

<sup>49</sup> MAGER, J. (ed.) *Die Gemeinde und ihr Auftrag*. Studien zur adventistischen Ekklesiologie 2. Hamburg: Saat Korn Verlag, 1994.

<sup>50</sup> BADENAS, R. «Wesen und Auftrag der Gemeinde». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 9-30.

<sup>51</sup> DEDEREN, R. «Wollte Jesus eine Gemeinde gründen?». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 31-50.

<sup>52</sup> DEDEREN, R. «Autorität der Gemeinde: Ihr Ursprung, Wesen und Wirken». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 51-72. Parece ser que se trata de una traducción de un importante artículo aparecido en *Ministry*, en el año 1995.



estudian el remanente y su misión,<sup>53</sup> la relación entre el movimiento ecuménico y la Iglesia Adventista del Séptimo Día,<sup>54</sup> la interacción entre la iglesia y el mundo<sup>55</sup> y una discusión sobre la teología y la práctica de la imposición de manos en la iglesia.<sup>56</sup> Los apéndices incluyen un sermón basado en Ezequiel 40: 1-4,<sup>57</sup> un intento de formular una teología adventista de la adoración,<sup>58</sup> una discusión sobre la unidad de la iglesia,<sup>59</sup> algunas ideas sobre la Iglesia Adventista y su juventud,<sup>60</sup> algunos pensamientos sobre la iglesia del futuro y el futuro de la iglesia<sup>61</sup> y un breve esbozo de la visión que del mundo tienen los adventistas.<sup>62</sup>

En 1995, George Knight, historiador de la iglesia, publicó *The Fat Lady and the Kingdom*. Aunque no se dirige a un público académico ni tampoco incluye una sección teológica de entidad, su libro debería ser considerado una importante contribución, en particular su visión histórica. Advierte de dos riesgos: el institucionalismo de la Iglesia

---

<sup>53</sup> LEHMAN, R. «Die Übrigen und ihr Auftrag». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 73-102.

<sup>54</sup> HEINZ, H. «Ökumenische Bewegung und Adventgemeinde». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 103-126.

<sup>55</sup> OESTREICH, B. «Gemeinde in der Welt». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 127-156.

<sup>56</sup> PÖHLER, R. J. «Zur Theologie und Praxis der Handauflegung Sendung—Segnung—Weihe». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 157-207.

<sup>57</sup> MAGER, J. «"Dazu bist hierher gebracht..." Predigt Über Hesekiel 40, 1-4». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 209-216.

<sup>58</sup> REID, G. W. «Versuch einer Theologie des adventistischen Gottesdienstes». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 217-236.

<sup>59</sup> DEDEREN, R. «Die Einheit der Gemeinde—Probleme und Spannungen». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 237-250.

<sup>60</sup> GERHARDT, J. «Die Adventgemeinde und ihre Jugend». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 251-272.

<sup>61</sup> REID, G. W. «Die Gemeinde der Zukunft und die Zukunft der Gemeinde». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 273-280.

<sup>62</sup> REID, G. W. «Adventistische Weltansicht». En: MAGER, J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 281-288.

Adventista del Séptimo Día que, como consecuencia, podría llevar a la secularización de la misión de la iglesia.<sup>63</sup> El primer riesgo tiene que ver con la estructura organizativa de la iglesia,<sup>64</sup> mientras que el segundo plantea preguntas sobre la visión del mundo y la relación entre la iglesia y la cultura.

En 1998, Nancy Vyhmeister publicó *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*,<sup>65</sup> en donde se incluían las investigaciones de algunos miembros de la Universidad Andrews que participaron en una Comisión Especial del Seminario Adventista Sobre Hermenéutica y Ordenación. La comisión se constituyó a raíz del hecho de que la Asamblea de la Asociación General celebrada en 1995 en Utrecht rechazara la petición de la División Norteamericana para que se permitiera que en su territorio las mujeres pudieran ser ordenadas al ministerio pastoral. Los veinte capítulos que componen este volumen, en líneas generales, están a favor de la ordenación de la mujer al ministerio pastoral, aunque no siempre están de acuerdo en todos los detalles de las cuestiones bíblicas y teológicas relacionadas con el tema. Debido a las limitaciones de espacio, solo examinaremos los estudios que muestren una cierta relevancia en las cinco secciones del libro. En la sección 1, cuatro autores discuten la cuestión del ministerio en la Biblia: el sacerdocio de todos los fie-

---

<sup>63</sup> KNIGHT, G. R. *The Fat Lady and the Kingdom: Adventist Mission Confronts the Challenges of Institutionalism and Secularization*. Boise (Idaho): Pacific Press, 1995.

<sup>64</sup> Ver más referencias en TIMM, A. «Eclesiología adventista 1844-2001...».

<sup>65</sup> VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*. Berrien Springs (Michigan): Andrews University Press, 1998. (Ed. esp.: *Mujer y ministerio* [En línea]. Berrien Springs [Michigan]: Andrews University Press, 2004. <<http://www.andrews.edu/universitypress/catalog.cgi?key=173>> [Consulta: 30 septiembre 2007]).

les;<sup>66</sup> la ausencia de mujeres en el sacerdocio de Israel;<sup>67</sup> las características del ministerio en el Nuevo Testamento y la iglesia primitiva;<sup>68</sup> y el ritual de ordenación, en especial la imposición de manos.<sup>69</sup> Las secciones 2 y 3 examinan el concepto de ordenación en el cristianismo primitivo y en el adventismo y la cuestión de las mujeres como ministros y líderes. El contenido de ambas secciones es, principalmente, histórico. La sección 4 se compone de tres capítulos de importancia que discuten las cuestiones de la dirección, la sumisión y la igualdad en las Escrituras<sup>70</sup> y un examen de dos textos críticos del Nuevo Testamento que podrían indicar el estatus de subordinación de las mujeres en la iglesia primitiva.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> DEDEREN, R. «The Priesthood of All Believers». En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 9-27. (Ed. esp.: «El sacerdocio de TODOS los creyentes» [En línea]. En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 7-20. <<http://www.andrews.edu/universitypress/content/cap1.pdf>> [Consulta: 5 septiembre 2007]).

<sup>67</sup> DOUKHAN, J. B. «Women Priests in Israel: A Case of Their Absence». En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 29-43.

<sup>68</sup> JOHNSTON, R. M. «Shapes of Ministry in the New Testament and Early Church». En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 45-58. (Ed. esp.: «Formas de ministerio en el Nuevo Testamento y en la iglesia primitiva» [En línea]. En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 21-30. <<http://www.andrews.edu/universitypress/content/cap1.pdf>> [Consulta: 5 septiembre 2007]).

<sup>69</sup> MATINGLY, K. «Laying on of hands in Ordination: a Biblical Study». En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 59-74. (Ed. esp.: «La imposición de las manos en la ordenación: un estudio escriturístico» [En línea]. En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 31-42. <<http://www.andrews.edu/universitypress/content/cap1.pdf>> [Consulta: 5 septiembre 2007]).

<sup>70</sup> DAVIDSON, R. M. «Headship, Submission, and Equality in Scripture». En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 259-295. (Ed. esp.: «Dominio, sumisión e igualdad en la Escritura» [En línea]. En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 178-205. <<http://www.andrews.edu/universitypress/content/cap1.pdf>> [Consulta: 5 septiembre 2007]).

<sup>71</sup> Ver RICHARDS, W. L. «How Does a Woman Prophesy and Keep Silence at the Same Time? (1 Corinthians 11 and 14)». En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 311-333. (Ed. esp.: «¿Cómo hace una mujer para profetizar y callar al mismo tiempo?» [En línea]. En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 218-233. <<http://www.andrews.edu/universitypress/content/cap1.pdf>> [Consulta: 5 septiembre 2007]). VYMEISTER, N. J. «Proper Church Behavior in 1 Timothy 2.8-15». En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 234-248. (Ed. esp.:

La publicación de *Women in Ministry* generó un alud de valoraciones críticas, de las cuales la más extensa es *Prove All Things: A Response to Women in Ministry*, editada por Mercedes Dyer y publicada por Adventists Affirm.<sup>72</sup> Se compone de 22 capítulos repartidos en cuatro secciones bien delimitadas que se centran en la metodología, las cuestiones bíblicas, cuestiones históricas y teológicas y las mujeres y el ministerio. No todas las contribuciones tienen un estilo académico. Los capítulos relevantes desde el punto de vista bíblico y teológico presentan visiones alternativas de la dirección, la sumisión y la igualdad en las Escrituras,<sup>73</sup> el sacerdocio de todos los creyentes,<sup>74</sup> los tipos de ministerio que se encuentran en el Nuevo Testamento,<sup>75</sup> la imposición de manos en el ritual de la ordenación<sup>76</sup> y una discusión sobre 1 Timoteo 2: 11-15.<sup>77</sup> Estos estudios copian casi palabra por palabra las líneas de pensamiento y los títulos de *Women in Ministry*. Por desgracia, ni *Women in Ministry* ni *Prove All Things* aborda a fondo la cuestión más complicada de la eclesiología adventista, sino que se centra en aspectos limitados

---

«La conducta apropiada en la iglesia en 1 Timoteo 2:8-15» [En línea]. En: VYHMEISTER, N. J. (ed.). *Op. cit.*, pp. 218-233. <<http://www.andrews.edu/universitypress/content/cap1.pdf>> [Consulta: 5 septiembre 2007].

<sup>72</sup> DYER, M. H. (ed.). *Prove All Things: A Response to Women in Ministry*. Berrien Springs (Michigan): Adventists Affirm, 2000. <<http://www.adventistsaffirm.org/proveallthings/fulltoc.html>> [Consulta: 5 septiembre 2007]

<sup>73</sup> BACCHIOCCHI, S. «Headship, Submission, and Equality in Scripture». En: DYER, M. H. (ed.). *Op. cit.*, pp. 65-110. <<http://www.adventistsaffirm.org/proveallthings/04.01chapter04.html>> [Consulta: 5 septiembre 2007]

<sup>74</sup> DAMSTEEGT, P. G. «The Priesthood of All Believers». En: DYER, M. H. (ed.). *Op. cit.*, pp. 111-122.

<sup>75</sup> DAMSTEEGT, P. G. «Shapes of Ministry in the New Testament». En: DYER, M. H. (ed.). *Op. cit.*, pp. 129-153.

<sup>76</sup> DAMSTEEGT, P. G. «The Laying on of Hands». En: DYER, M. H. (ed.). *Op. cit.*, pp. 155-160.

<sup>77</sup> HOLMES, C. R. «Does Paul Really Prohibit Women from Speaking in Church? A Look at 1 Timothy 2:11-15». En: DYER, M. H. (ed.). *Op. cit.*, pp. 161-174.

de la iglesia: el sacerdocio y la ordenación. Sin menoscabo de estos dos volúmenes, se debe señalar que otras cuestiones eclesiológicas merecen la misma atención, sino más. Es claro que ambas obras reflejan los problemas y las perspectivas del adventismo de los Estados Unidos y las preocupaciones del Primer Mundo, las cuales no tienen por qué estar en la agenda del adventismo de otras regiones del mundo.

Uno de los mayores acontecimientos del pensamiento y la formulación de una teología adventista del séptimo día fue la publicación en 2000 del *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* como el tomo 12 de la Serie de Referencia del Comentario. El proyecto tuvo su origen y estuvo supervisado por el Biblical Research Institute de la Asociación General y por ello representa la posición oficial de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Todos los capítulos fueron revisados y discutidos por el Biblical Research Institute Committee, compuesto por teólogos de todo el mundo.

Raoul Dederen, el editor del volumen, se encargó de la redacción del artículo sobre eclesiología.<sup>78</sup> El artículo de Dederen está compuesto por nueve secciones principales: la iglesia en los planes de Dios, su naturaleza y alcance, imágenes bíblicas de la iglesia, su misión, su gobierno, sus ordenanzas, su autoridad y sus características, así como una mirada tranquilizadora hacia el futuro. Tras las observaciones teológicas, Dederen también ofreció un útil comentario de la iglesia desde sus orígenes en el Nuevo Testamento, así como una selección de comentarios de Ellen G. White sobre la iglesia. Ciñéndose al propósito del libro, Dederen siguió una metodología sistemática que pre-

---

<sup>78</sup> DEDEREN, R. «The Church». En: DEDEREN, R. (ed.). *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*. Hagerstown (Maryland): Review and Herald, 2000, (Commentary Reference Series 12), pp. 538-581.

senta los conceptos básicos junto con referencias bíblicas cruciales sin que ello requiera entrar en discusiones exe-géticas pormenorizadas.<sup>79</sup>

Otro acontecimiento importante para la discusión ecle-siológica adventista fue el Cuarto Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano, celebrado entre el 30 de agosto y el 2 de septiembre de 2001 en la Universidad Adventista del Plata de Argentina.<sup>80</sup> Del Seminario surgieron 88 presentaciones sobre el tema de la eclesiología. La mayoría de los países sudamericanos y sus instituciones enviaron representantes. Así mismo, la Asociación General y algunas universidades de los Estados Unidos enviaron sus delegaciones. Treinta y cinco de los estudios presentados se publicaron en el volu-men *Pensar la iglesia hoy*<sup>81</sup> en honor a la contribución de Raoul Dederen a la eclesiología adventista del séptimo día. El volumen, dividido en cinco secciones, examina cuestio-nes bíblicas y exegéticas de la iglesia, cuestiones más am-plias, reflexiones históricas, temas relacionados con la igle-sia en el mundo y la iglesia y el mundo, así como aplicaciones prácticas de la eclesiología adventista revisada. Otra de las características del libro es su enfoque interdisciplinario; ya que no todos los participantes son teólogos aunque su co-laboración estaba basada en consideraciones bíblicas y

---

<sup>79</sup> Podemos encontrar un esquema similar en las teologías sistemáticas de Wayne Grudem (*Systematic Theology: An introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids [Michigan]: Zondervan, 1994) y Stanley J. Grenz (*Theology for the Community of God*. Nashville [Tennessee]: Broadman & Holman, 1994), escritas ambas desde una perspectiva evangélica.

<sup>80</sup> Una vez más, el autor de estas líneas debe confesar su falta de neutralidad. Sin duda alguna, el hecho de haber intervenido en la planificación, la organización y la publicación del acontecimiento ha sido causa de que su percepción de la importancia del mismo se viera alterada. Un observa-dor neutral lo consideraría de modo muy distinto. Aun así, el alto número de participantes (la mayoría de los cuales eran estudiantes de teología, profesores y pastores), junto con el gran volumen de trabajos presentados, pone de manifiesto su importancia.

<sup>81</sup> En la nota 3 se encontrará la referencia bibliográfica completa.

teológicas. Bastarán algunos ejemplos.<sup>82</sup> Carlos Cerdá evaluó la relación existente entre Laodicea y la sociedad posmoderna y sus efectos sobre la iglesia actual desde una perspectiva sociológica.<sup>83</sup> Fernando Aranda Fraga examinó la relación que se establece entre el Estado y la Iglesia desde el punto de vista del filósofo y político inglés Guillermo de Ockham.<sup>84</sup> René Smith estudió la interacción entre educación y el libro del Apocalipsis desde la perspectiva de la eclesiología adventista del séptimo día.<sup>85</sup> Por ejemplo, Efraín Velásquez contempló la tribu desde el punto de vista de las ciencias sociales como un posible paradigma para la eclesiología adventista que también considera el Antiguo Testamento.<sup>86</sup> Gerald Klingbeil estudió la dicotomía que existe entre el individualismo y el colectivismo tal y como se refleja en textos relevantes del Antiguo Testamento,<sup>87</sup> mientras que Martin Klingbeil examinó las metáforas divinas de los salmos y se preguntó qué metáfora sobre Dios sería entendida por la iglesia actual.<sup>88</sup> Otros estudios se centran de

---

<sup>82</sup> A causa de que la obra comentada se publicó en castellano, el autor dedica más espacio a su presentación al público anglohablante, destinatario original de este artículo. (*N. del T.*)

<sup>83</sup> CERDÁ, C. H. «Relación entre Laodicea y la sociedad posmoderna: efectos en la iglesia». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 377-388.

<sup>84</sup> ARANDA FRAGA, F. «La metamorfosis en la relación iglesia-estado a partir de la filosofía política y jurídica moderna de Ockham». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 401-418-.

<sup>85</sup> SMITH, R. R. «Educación y Apocalipsis en la eclesiología adventista». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 481-487.

<sup>86</sup> VELÁSQUEZ, E. «La tribu: hacia una eclesiología adventista basada en las Escrituras Hebreas». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 25-40.

<sup>87</sup> KLINGBEIL, G. A. «Entre individualismo y colectivismo: hacia una perspectiva bíblica de la naturaleza de la iglesia». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 3-22.

<sup>88</sup> KLINGBEIL, M. G. «“De lo profundo, Jehová, a ti clamo.” Conocer al Dios de Israel a través del himnario veterotestamentario». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 41-56.

un modo cuidadoso en contextos bíblicos específicos, tales como, por ejemplo, la unidad de la iglesia según el Sl 133,<sup>89</sup> el motivo del remanente en los libros sapienciales del Antiguo Testamento,<sup>90</sup> principios eclesiológicos del libro de Daniel,<sup>91</sup> la eclesiología en sus dimensiones cósmicas en la epístola a los Hebreos<sup>92</sup> y estudios exegéticos sobre Jn 1: 47-51<sup>93</sup> y He 1: 8.<sup>94</sup>

Varios estudios examinaban el concepto de remanente, un importante elemento de la eclesiología adventista del séptimo día que últimamente está en el punto de mira.<sup>95</sup> Además del estudio de Héctor Urrutia, en el que explica este concepto en la literatura sapiencial veterotestamentaria, Fernando Canale observó las cuestiones hermenéuticas subyacentes relacionadas con el cuestionamiento del concepto de remanente en el adventismo contemporáneo<sup>96</sup> y Ángel Rodríguez presentó un útil comentario del pensamiento adventista actual sobre el re-

---

<sup>89</sup> MEDINA, R. W. «la unidad de la iglesia según el Salmo 133». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 57-69.

<sup>90</sup> URRUTIA, H. «El mensaje del remanente final en los libros sapienciales». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 71-92.

<sup>91</sup> MORA, C. E. «Principios eclesiológicos hallados en el libro de Daniel». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 93-103.

<sup>92</sup> MERLING, A. «Dimensiones cósmicas de la iglesia reveladas en la epístola a los Hebreos». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 131-145.

<sup>93</sup> QUISPE, G. «La escalera de la iglesia: una interpretación exegética de Juan 1: 47-51». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 105-117.

<sup>94</sup> CHOQUE, E. «Las prioridades para la misión en la iglesia primitiva según Hechos 1: 8: modelo para la iglesia de hoy». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 119-129.

<sup>95</sup> Cf. TIMM, A. R. «Seventh-day Adventist Ecclesiology, 1844-2001». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 300-301.

<sup>96</sup> CANALE, F. «Hermenéutica, teología y remanente». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 167-176.



manente.<sup>97</sup> Varios capítulos abordan la cuestión de la autoridad de la iglesia, incluido el aspecto de si es absoluta o relativa.<sup>98</sup> El sacerdocio de todos los creyentes fue objeto del estudio de Juan Millanao,<sup>99</sup> a la vez que Miroslav Ki\_ examinó la santidad de la iglesia<sup>100</sup> y Lael Caesar sopesó la cuestión de la unidad-diversidad en la eclesiología adventista reciente.<sup>101</sup> La iglesia y la cultura fue el tema de dos importantes estudios: la influencia de la visión del mundo sobre la iglesia y sus posibilidades en términos de misión<sup>102</sup> y el impacto de la cultura sobre la educación adventista.<sup>103</sup>

En la sección dedicada a la aplicación práctica, George Reid describió tres de los principales desafíos a los cuales se enfrenta la Iglesia Adventista del Séptimo Día de hoy: la tendencia a sustituir la verdad objetiva por la ex-

- 
- <sup>97</sup> RODRÍGUEZ, A. M. «The Remnant in Contemporary Adventist thinking». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 269-279.
- <sup>98</sup> Ver PEREYRA, R. «La autoridad de la Escritura y la autoridad de la iglesia organizada: ¿absoluta/relativa?». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 189-198; NÚÑEZ, M. A. «Cristo cabeza de la iglesia: ¿jefe, caudillo u otro significado? ». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 237-249; TERRIER, H. R. «la autoridad de la iglesia: el dilema de la sucesión apostólica—aportes de E. G. White y Hans Küng». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 319-329.
- <sup>99</sup> MILLANAO, J. «Elementos básicos para la elaboración de una teología adventista del sacerdocio de todos los creyentes En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 199-211.
- <sup>100</sup> KI\_, M. M. «Holiness of the Church». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 213-225.
- <sup>101</sup> CAESAR, L. «Una nación bajo Dios, indivisible». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 227-236.
- <sup>102</sup> KLINGBEIL, C. J. «Iglesia y cultura: ¿amigas o enemigas». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 351-367.
- <sup>103</sup> STEGER, C. A. «Cristianismo y cultura: el dilema de las instituciones educativas adventistas». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 369-376.

perencia, el desafío a nuestra unidad como iglesia y la redefinición de la espiritualidad.<sup>104</sup> Ron Clouzet observó el desafío a la formación de líderes en la educación teológica,<sup>105</sup> mientras que Gerhard Pfandl aborda la difícil, y a menudo inquietante, cuestión de los ministerios independientes.<sup>106</sup> Otros estudios que forman parte de esta sección incluyen el significado de la misión escatológica para la iglesia,<sup>107</sup> la importancia y el valor de la naturaleza desde un punto de vista bíblico y ecológico<sup>108</sup> e implicaciones prácticas del proceso pre- y pos-bautismal en la evangelización.<sup>109</sup> Tal como se puede intuir a partir de estos breves comentarios, *Pensar la iglesia hoy* incluye una amplia variedad de temas y enfoques y cubre las principales áreas de la eclesiología desde una perspectiva adventista del séptimo día definida en un contexto distinto al norteamericano.

En 2003, Norman Gulley publicó los *Prolegomena* de una amplia teología sistemática adventista.<sup>110</sup> Gulley sitúa su teología sistemática en una visión bíblica más amplia del mundo

---

<sup>104</sup> REID, G. W. «Three significant Changes Facing Today's Church». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 421-426.

<sup>105</sup> CLOUZET, R. E. M. «El desafío de la formación de líderes en la educación teológica: la lección de Eliseo». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 427-435.

<sup>106</sup> PFANDL, G. «Independent Ministries». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 445-453.

<sup>107</sup> BECERRA, E. «El significado de una misión escatológica». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 455-464.

<sup>108</sup> CREMADES, A. V. «El valor de la naturaleza para la iglesia». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 465-479.

<sup>109</sup> OTTO, R. R. «La evangelización: un proceso pre- y post-bautismal». En: KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. A.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Op. cit.*, pp. 437-444.

<sup>110</sup> GULLEY, N. R. *Systematic Theology: Prolegomena*. Berrien Springs (Michigan): Andrews University Press, 2003.

de la controversia cósmica<sup>111</sup> y basa todo su sistema en la revelación-inspiración de las Escrituras.<sup>112</sup> Por desgracia, la sección que aborda la eclesiología está pendiente de publicación en el próximo volumen de dicha teología sistemática; pero, a juzgar por la calidad del volumen introductorio, probablemente será detallada, basada en la Biblia y estructurada.

Un proyecto de próxima publicación, auspiciado por la sección de Estudios de Posgrado de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista del Plata y dirigido por Mario Veloso, es *La iglesia, cuerpo de Cristo y plenitud de Dios*. Este proyecto incluye cinco grupos de investigación, compuestos por quince especialistas en distintos campos de la teología. El punto de partida es la epístola a los Efesios, importante desde el punto de vista eclesiológico, aunque también se tienen en cuenta otros elementos más sistemáticos de la eclesiología que pudieran no estar totalmente presentes en este libro de la Biblia en particular. Algunos estudios individuales, resultado de esta obra, ya han sido aceptados para su publicación o el proceso ya ha comenzado.<sup>113</sup> Se espera que la publicación completa de toda la obra se dé a inicios de 2006. En conexión con este proyecto, el Quinto Seminario de Investigación de Posgrado de la Universidad Adventista del Plata, que tuvo lugar el 20 de febrero de 2005, en Libertador San Martín, Argentina, se centró en el mismo tema bajo el título *La iglesia en Efesios: de la exégesis a la teología*.

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. xxiii.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. xxvii.

<sup>113</sup> Por ejemplo: KLINGBEIL, G. A. «Metaphors and Pragmatics: An Introduction to the Hermeneutics of Metaphors in the Epistle to the Ephesians». *Bulletin for Biblical Research* 15 (2), 2005. Ver también KLINGBEIL, M. G. «Exclusivism and Inclusivism: The Concept of Citizenship in the Pentateuch and Its Metaphorical usage in Ephesians», pendiente de publicación.

***Visión y perspectivas futuras para la eclesiología adventista del séptimo día***

Tal como podemos ver a partir de este conciso comentario bibliográfico, los estudios adventistas del séptimo día emergen, en especial, en lo que se podría llamar la periferia. Con el término 'periferia' nos referimos al adventismo exterior a los Estados Unidos ya que histórica y administrativamente, ha sido y siguen siendo, hasta cierto punto, el centro del adventismo del séptimo día.

La primera cuestión prevista, según este comentario bibliográfico, tiene que ver con los cambios geográficos del adventismo mundial. La proporción de adventistas en los Estados Unidos con respecto a aquellos de Asia, África y Centro y Sudamérica disminuye. Esto tiene consecuencias directas sobre la toma de decisiones y las tendencias ya que el sistema administrativo de la Iglesia Adventista del Séptimo Día para tomar acuerdos se basa en la feligresía. Junto con las cuestiones teológicas referidas a la ordenación de las mujeres, esta puede ser una de las principales razones para aquella rotunda negativa de la Asamblea de la Asociación General de Utrecht contra la ordenación de la mujer, porque esa no es una cuestión crucial en los países en vías de desarrollo, los cuales representan un porcentaje creciente del adventismo mundial. Como resultado de un cambio geográfico, la mayoría de la investigación teológica se publica en otras lenguas distintas al inglés.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Esta tendencia también se ha observado en la hermenéutica bíblica general y se ha descrito como la "globalización de la hermenéutica". Ver, por ejemplo, BLOOMBERG, C. L. «The Globalization of hermeneutics». *JETS* 38 (4), 1995, pp. 581-593; RÄISÄNEN, H. et al. (eds.). *Reading the Bible in the Global Village: Helsinki*. Atlanta (Georgia): Society of Biblical Literature, 2000; DUBE, M. W. «Villagizing, Gobalizing, and Biblical Studies». En: UKPONG, J. S. et al. (eds.). *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town*. Atlanta (Georgia): Society of Biblical Literature, 2002, (Global Perspectives on Biblical Scholarship 3), pp. 41-63.

Una segunda cuestión que requerirá más investigación y mayor atención es la estructura administrativa de la Iglesia Adventista del Séptimo Día concerniente al congregacionalismo y el concepto bíblico de la unidad del cuerpo. ¿Será capaz la Iglesia Adventista del Séptimo Día de continuar siendo una iglesia mundial y unida?

Otro tema crucial es saber si la unidad se mantendrá solo en el ámbito administrativo. Para que pueda cumplir el mandato divino de llevar el evangelio a toda nación, tribu, lengua y pueblo, es crucial que esa unidad también se dé en el campo de lo espiritual y mental.

En cuarto lugar, los teólogos adventistas empiezan a discutir la relación que se establece entre la iglesia y el mundo. De ningún modo se trata de una cuestión moderna: Pablo solía dar consejos al respecto a la naciente iglesia cristiana.

Otro punto importante en la agenda de la investigación eclesiológica adventista se refiere al estudio del remanente. Recientes hallazgos sugieren que este concepto particular, pilar sobre el cual ha reposado la teología adventista durante generaciones, está cada vez más en el punto de mira de la crítica. El enfoque adventista de la lectura de los textos apocalípticos está estrechamente ligado a esta cuestión. Aunque el adventismo todavía mantiene su postura histórica, ¿será capaz de soportar el cuestionamiento de la identidad del remanente del tiempo del fin?

Finalmente, la reflexión teológica de la cuestiones eclesiológicas requiere grandes esfuerzos para enfrentar el concepto de la visión del mundo y su influencia sobre el pensamiento teológico. A su vez, este requiere decisiones hermenéuticas prudentes. Al fin y al cabo, buscamos una comprensión bíblica válida de conceptos específicos que

acabarán por afectar nuestro estilo de vida y nuestras elecciones; lo cual no se dará en sentido contrario. Los próximos años serán cruciales para la discusión sobre la eclesiología adventista.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> El Simposio Bíblico auspiciado por el Biblical Research Institute de la Asociación General, la Adventist Theological Society y el Seventh-day Adventist Theological Seminary de la Universidad Andrews, celebrado en Turquía entre los días 7 y 17 de julio de 2006, se centra especialmente en la eclesiología. El título general de las conferencias es *The Adventist Theologian and the Nature, Mission and Unity of the Church*. El Biblical Research Institute también trabaja en la publicación de un volumen que abordará la cuestión exclusivamente desde el punto de vista adventista.

## ARTÍCULO DE REVISIÓN: *PENSAR LA IGLESIA HOY*

*Félix H. Cortez*  
*Berrien Springs, Michigan*

KLINGBEIL, G. A.; KLINGBEIL, M. G.; NÚÑEZ, M. A. (eds.). *Pensar la iglesia hoy: Hacia una eclesiología adventista. Estudios teológicos presentados durante el IV Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano en honor a Raoul Dederen*. Libertador San Martín (Argentina): Universidad Adventista del Plata, 2002, xxxi + 524 pp.

El cambio percibido en el modo en que los adventistas de todo el mundo, principalmente aquellos que viven en Occidente, entienden la naturaleza, la autoridad y la misión de la iglesia es la causa de su creciente interés por la eclesiología. Las razones de ese cambio son muchas y diversas e incluyen, entre otras, la estructura y la presión económica de la misión de alcance mundial, la diversidad cultural de un movimiento que experimenta un rápido crecimiento en el cual la mayoría de la feligresía se ha desplazado del primer mundo al tercero, las tensiones teológicas causadas por la aparente demora de la Segunda Venida y, probablemente la mayor de todas ellas, el “espíritu del momento” o posmodernidad que ha redefinido el mundo y hasta la misma idea de verdad. *Pensar la iglesia hoy* es un intento de hacer que en este debate también se oiga la voz de Sudamérica.

El pensamiento teológico adventista ha encontrado una vibrante voz en el Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano anual que, tras cuatro ediciones, ha alcanzado

la cifra de 500 participantes, 88 trabajos presentados y oradores de seis países distintos en representación de 14 instituciones, de las cuales seis son universidades (p. ix). El Simposio también ha sido origen de un libro sobre hermenéutica (ALOMÍA, M.; KLINGBEIL, G.; TORREBLANCA, J. (eds.). *Entender la Palabra: Hermenéutica adventista para el nuevo siglo*. Cochabamba, Bolivia: Universidad Adventista de Bolivia, 2000).<sup>1</sup>

*Pensar la iglesia hoy* ofrece una colección de 35 artículos que “piensan la iglesia” desde un impresionante abanico de disciplinas, tanto bíblicas como no bíblicas, especialidades y procedencias geográficas. Sus cinco secciones son: «Exégesis y fundamento bíblico», «Reflexión teológica», «Estudios históricos», «Contexto cultural» y «Aplicación y praxis». Esta estructura revela el amplio enfoque del libro, cuyo fin principal es dar una voz al pensamiento bíblico y teológico de Sudamérica. Está dedicado a Raoul Dederen, Profesor Emérito de Teología de la Universidad Andrews, autor de la mayor contribución al pensamiento cristológico y eclesiológico de los adventistas de aquella región y, probablemente, de todo el mundo. Junto con los 35 trabajos seleccionados para el libro, encontramos un apunte bibliográfico de las obras del profesor Dederen, preparado por su ex alumno y actual colega Miroslav M. Ki\_, catedrático del Departamento de Teología y Filosofía Cristiana. La obra se cierra con un apéndice que contiene una declaración sometida al voto de los asistentes sobre la visión y la convicción teológica del Simposio respecto de la doctrina de la iglesia (pp. 489-490), un índice de autores y otro de pasajes bíblicos, que facilitan el acceso a la información contenida.

---

<sup>1</sup> Nota: Téngase en cuenta que la fecha de publicación del original inglés de este artículo fue la primavera de 2005. (N. del T.)



La mayoría de los documentos publicados en el volumen surgieron de la pluma de expertos de ámbitos como la exégesis bíblica y la teología (sistemática, aplicada e histórica). Sin embargo, algunos autores son expertos en campos que poco o nada tienen que ver con la religión, si bien han enriquecido el diálogo “pensando la iglesia” desde la perspectiva de sus respectivas disciplinas. Carlos H. Cerdá, es Dr. en Sociología y en su artículo «Relación entre Laodicea y la sociedad postmoderna: Efectos en la iglesia» analiza la relación que existe entre la iglesia y su entorno desde un punto de vista sociológico y muestra el impacto de la posmodernidad sobre el adventismo tal como se pone de manifiesto en las encuestas y los estudios que se llevan a cabo dentro de la denominación. El artículo «Iglesia y cultura: ¿amigas o enemigas?» de Chantal J. Klingbeil, Master en Filosofía, aborda esa misma relación desde el punto de vista y la metodología de la filosofía. El Dr. en Psicología Mario Pereyra, en «La iglesia y el mundo en la escatología apocalíptica, desde el contexto postmoderno», da un diagnóstico psicológico de Laodicea y Babilonia en el Apocalipsis de Juan, en el cual la primera sufre un complejo de Narciso y la segunda un trastorno antisocial de la personalidad. En «El valor de la naturaleza para la iglesia», el Dr. en Ciencias Biológicas Antonio Cremades enfatiza la importancia que para la iglesia tiene la naturaleza, no solo porque ha sido confiada a la humanidad en concepto de mayordomía, sino porque es objeto de reflexión y herramienta de estudio, descubrimiento y evangelismo. Finalmente, René Rogelio Smith, Dr. en Educación, expone en «Educación y Apocalipsis en la eclesiología adventista» que en el mensaje de los tres ángeles de Apocalipsis 14 se encuentra una validación histórico-teológica de la educación cristiana. Sugiere que la iglesia ha sido llamada a invitar al mundo a un siste-

ma de educación alternativo que no lleva las marcas del sistema erróneo de Babilonia tal como se describe en Apocalipsis.

El grado de especialización de los autores también es diverso y van desde un estudiante de último curso de Teología hasta los más altos grados de erudición adventista de todo el mundo. La mayoría de los artículos muestran un alto grado de especialización. Veinticinco de los treinta y cinco autores tienen el grado de Doctor y otros cinco son doctorandos. Por su parte, la calidad de los trabajos es diversa. Por ejemplo, algunos de ellos parecen más una transcripción de un proceso de investigación y del trabajo del autor que una presentación concisa y efectiva de los resultados publicados. Como consecuencia de ello, la información excesiva y no relacionada directamente con el tema abordado distrae la atención del tema general de toda la obra.

Aun así, *Pensar la iglesia hoy* es más que la voz de Sudamérica. La procedencia geográfica de sus autores también es diversa. Si bien 29 de los artículos fueron redactados en castellano, los seis restantes lo fueron en inglés. Además, al menos siete de los autores proceden de fuera de Sudamérica. Finalmente, mientras que la mayoría de artículos son obra de autores de las cinco universidades sudamericanas (Universidad Adventista del Plata, Argentina; Universidad Adventista de Bolivia; Centro Universitario, Brasil; Universidad Adventista de Chile; y Universidad Peruana Unión), el centro de atención no se limita únicamente a la Iglesia Adventista sudamericana. El libro contempla la Iglesia Adventista como una entidad de ámbito mundial e incluye contribuciones de autores extranjeros de instituciones como la Universidad Andrews, la Southern Adventist University, el Biblical Research Institute y la sede central de la denominación en Washington D.C.

Dada la naturaleza sistemática del libro, evaluaremos *Pensar la iglesia hoy* a partir de una matriz de tres cuestiones fundamentales para la eclesiología: la naturaleza, la misión y la autoridad de la iglesia. El volumen se estructura de acuerdo con las disciplinas teológicas. Sin embargo, creemos que la evaluación debería seguir el propósito general del libro, tal como se declara en el subtítulo: *Hacia una eclesiología adventista*. El artículo de Alberto R. Timm, «Seventh-day Adventist Ecclesiology, 1844-2001» proporciona una corta historia del pensamiento eclesiológico adventista que resulta de utilidad. Probablemente, este artículo sea el punto de partida idóneo para leer el libro y sus notas al pie contienen una excelente bibliografía introductoria.

### ***Pensar la iglesia hoy y la naturaleza de la iglesia***

Los artículos sobre la naturaleza de la iglesia se mueven alrededor de dos importantes pilares del adventismo cuestionados por las tendencias teológicas y culturales “progresistas”. Estos son la unidad corporativa y la propia identificación como el remanente escatológico.

Sobre la unidad corporativa de la iglesia, algunos autores ponen de relieve que las Escrituras contienen una tensión dialéctica entre el individualismo y el colectivismo. Gerald Klingbeil («Entre individualismo y colectivismo: hacia una perspectiva bíblica de la naturaleza de la iglesia») describe esta tensión en el Antiguo Testamento. Indica que el modelo posmoderno, al igual que el moderno, socavan la importancia del grupo y sugiere que los adventistas «renegocien su culturización» de acuerdo con la visión del mundo del Antiguo Testamento. Efraín Velásquez («La tribu: hacia una eclesiología adventista basada en las Escrituras hebreas»), argumenta en términos similares,

explora la tribu como un modelo de eclesiología. Su artículo es un ejemplo excelente de la cultura bidimensional descrita por G. Klingbeil. Sin haber procedido a una elaboración posterior, Velásquez sugiere que la idea de la tribu-iglesia se perpetúa en el Nuevo Testamento como la  $\alpha\kappa\omicron\varsigma$ -iglesia (p. 40). Esta sugerencia merece un estudio más detallado. Ekkehardt Müller («Introduction to the Ecclesiology of the Book of Revelation») indica la misma tensión dialéctica presente en el Apocalipsis, en el que la iglesia es tanto local como universal, militante a la vez que triunfante, visible aunque invisible. Merling Alomía («Dimensiones cósmicas de la iglesia reveladas en la epístola a los Hebreos») considera la naturaleza cósmica y universal de la iglesia en la epístola a los hebreos. Sin embargo, solo menciona de pasada Heb 12: 22-23, que no solo da la expresión más nítida de Hebreos sobre la naturaleza cósmica de la iglesia, sino que también vincula la iglesia a los temas teológicos principales de la epístola.

Mientras que G. Klingbeil, Velásquez, Müller y Alomía ponen el énfasis en el colectivismo, Juan Millanao («Elementos básicos para la elaboración de una teología adventista del sacerdocio de todos los creyentes») explora el otro polo de la tensión dialéctica: el lugar del individuo. Propone siete características esenciales para una doctrina adventista del sacerdocio de todos los creyentes. Lejos de socavar la unidad corporativa, concluye que la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes es útil para el crecimiento y mantiene la cohesión de la iglesia universal (p. 210). Su argumento bíblico requiere más precisión en un punto. Argumenta que los libros que hablan del sacerdocio cristiano (por ejemplo Apocalipsis y 1 Pedro) no hablan de Cristo como sacerdote y que el libro que habla del sacerdocio de Cristo (Hebreos) no se refiere de forma expresa al sacerdocio de los creyentes (p. 210). Aun

así, podríamos argumentar que Hebreos se refiere a las acciones de los creyentes en términos de sacerdocio. Por ejemplo, los creyentes tienen un «altar» (13: 10), por medio del cual son invitados a ofrecer «sin cesar a Dios un sacrificio de alabanza [...]; esos son los sacrificios que agradan a Dios» (Heb 13: 15-16, NBJ; ver también 9: 14; 12: 28-29; y SCHOLER, J. M. «Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews». En: ORTON, D. E. (ed.). Sheffield: JSOT, 1991, p. 49 [JSOT Sup.]).

Finalmente, el llamado de Richard W. Medina a la unidad («La unidad de la iglesia según el Salmo 133») es ambiguo. Por un lado critica la tendencia individualista de la cultura posmoderna y por otro, su definición de unidad como “compañía” da pie a una “práctica posmoderna” de la eclesiología, en la que la “experiencia” de la hermandad importa más que otra cosa. Otros autores también establecen las causas de la tendencia individualista-congregacionalista del adventismo. Lael Caesar, en «Una nación bajo Dios, indivisible», identifica la actitud de “ser mejor que” como el mayor escollo para la unidad de la Iglesia Adventista. Advierte que la iglesia no es inmune a este problema, según se observa en la necesidad de asignar recursos para recompensar a aquellos que merecen un reconocimiento (p. 232). El excelente artículo de George W. Reid, «Three Significant Facing Today’s Church» (*Tres desafíos importantes que afronta la iglesia de hoy*), analiza el fuerte impacto del posmodernismo en la forma de pensar de los adventistas (identifica una substitución de la verdad objetiva por la experiencia), entienden la unidad (identifica «fracturas de carácter étnico, lingüístico, tribal y socioeconómico») y define su identidad (especifica una «migración de la plataforma doctrinal a otra de tipo relacional» en la definición de la esencia del adventismo). Este artículo introspectivo y provocador también es una eva-

luación interna del Simposio mismo. Raúl Kerbs («¿Cuál es el *logos* de la *eclesiología* adventista?») estudia tres paradigmas teológicos de la historia (el clásico, el moderno y el posmoderno) y su impacto sobre la *eclesiología*. Concluye que los adventistas no deberían querer definir su *eclesiología* a partir de ninguno de esos paradigmas, sino encontrar el suyo propio en las Escrituras.

Aun así, sobre la cuestión del individualismo y el congregacionalismo el Simposio no abordó una cuestión importante: ¿La tensión que se establece entre el colectivismo y el individualismo, presente en las Escrituras, está reflejada adecuadamente en la actual estructura organizativa de la iglesia? Así mismo, ¿la autoridad y los recursos, tanto económicos como políticos, que la política actual otorga a las iglesias locales son suficientes, excesivos o escasos? Es evidente que las tendencias congregacionalistas representan una amenaza para la comprensión histórica que de la *eclesiología* tiene el adventismo. No obstante, ¿dichas tendencias congregacionalistas se deben solo al impacto del posmodernismo y la diversidad cultural de la iglesia, tal como parece estar implícito en el libro? Importantes voces del adventismo que sugieren que tal no es el caso llaman la atención a las ventajas que podrían tener algunos cambios estructurales en la organización de la iglesia (por ejemplo, FOLKENBERG, R. S. «Church Structure—Servant or Master?». *Ministry*, junio 1989, pp. 14-53; KNIGHT, G. R. *The Fat Lady and the Kingdom: Adventist Mission Confronts the Challenges of Institutionalism ad Secularization*. Boise (Idaho): Pacific Press, 1995). En referencia al aspecto político, Raoul Dederen sugiere que todavía hay posibilidad para el progreso en las políticas relacionadas con el modo en que las congregaciones locales envían sus representantes a las Asambleas de la Asociación General («The Church:

Authority and Unity: Its Source, Nature and Expression». *Ministry*, Sup., mayo 1995, pp. 2-16). El silencio del Simposio al respecto es importante.

También es importante una omisión relacionada con ese mismo tema: ¿Cuáles son las señales de la unidad? En el Simposio, se puso más énfasis en la necesidad de unidad que esfuerzos para definirla y explorarla. Por ejemplo, la unidad de la iglesia se expresa tanto por medio de estructuras organizativas visibles como por sus estructuras carismáticas que proceden del Espíritu Santo a través de los dones espirituales personales. ¿Qué relación existe entre ambos tipos de estructura? ¿Las actuales estructuras administrativas permiten que las estructuras carismáticas funcionen adecuadamente? Es obvio que la comprensión adventista de su misión mundial requiere una estructura de alcance mundial; sin embargo, ello no significa que sea una expresión obvia de unidad.

Otro pilar de la eclesiología adventista que está siendo socavado por las tendencias progresistas es en el modo en que los adventistas se identifican a sí mismos como el remanente escatológico, a menudo mal interpretado como un llamamiento exclusivo. Ángel M. Rodríguez («The Remnant in Contemporary Adventist Thinking») identifica las razones de esas tendencias y da una lista de las nuevas propuestas, a la vez que da una bibliografía de apoyo en las notas al pie. Rodríguez demuestra que las Escrituras usan el concepto de remanente de modos muy diversos y sugiere cómo una autoconcepción saludable de “remanente” debería dar cuenta de ellos. Su estudio saca a la luz el papel vital que la perspectiva escatológica tiene para el adventismo.

David P. Gullón («Exposición y evaluación crítica del concepto de iglesia, Israel y de su papel escatológico en la concepción teológica del dispensacionalismo») ofrece una eva-

luación crítica del dispensacionalismo evangélico y su comprensión escatológica de la naturaleza de la iglesia. La evaluación es buena en la medida en que es detallada pero, sorprendentemente, omite el análisis de Ro 9-11, cuya importancia se menciona en la introducción y la conclusión del artículo, aunque esté ausente del cuerpo del mismo.

Otro importante tema sobre el que el Simposio guarda un relativo silencio es la relación que el adventismo mantiene con otras denominaciones. Varios artículos mencionan la cuestión de forma tangencial, pero no la discuten. Por ejemplo, el papel que el adventismo debería desempeñar en los movimientos ecuménicos no queda claro. Esto ha sido causa de acalorados debates entre los adventistas y consecuencia de la separación de algunos sectores. Ese silencio sobre la relación de la iglesia con otras denominaciones también está relacionado con la poca atención que el Simposio prestó a la iglesia como una entidad visible e invisible, aunque Müller y Rodríguez abordan el tema de soslayo.

### ***Pensar la iglesia hoy y la misión de la iglesia***

La comprensión adventista de la misión de la iglesia está ligada inextricablemente al debate sobre la naturaleza de la iglesia. *Pensar la iglesia hoy* afirma que esta misión es de alcance *mundial* y única a causa de su *dimensión temporal* escatológica y su *contenido* doctrinal distintivo. El hecho de que el adventismo entienda que el alcance de la misión de la iglesia requiere una estructura organizativa mundial y unificada es la razón por la cual el Simposio llama constantemente a la unidad.

Efraín Choque («Prioridades para la misión en la iglesia primitiva según Hechos 1: 8: Un modelo para la iglesia hoy») y Rubén R. Otto («La evangelización: un pro-



ceso pre- y post-bautismal») enfatizan el alcance mundial de la misión adventista. Por su parte, Ron E. M. Clouzet («El desafío de la formación de líderes en la educación teológica: la elección de Eliseo») ofrece un estudio sobre la formación de líderes para el cumplimiento de esa misión.

Enrique Becerra («El significado de una misión escatológica») y René Rogelio Smith («Educación y Apocalipsis en la educación adventista») exponen la importancia de la dimensión temporal histórica de la misión adventista. Ambos afirman la naturaleza escatológica de la misión adventista.

La naturaleza escatológica del mensaje adventista está unida inseparablemente a sus doctrinas distintivas, tales como el santuario celestial y el juicio previo al advenimiento, que tienen una base obvia en los libros escatológicos de la Biblia, sin excluir la importancia de Levítico, Hebreos, Ezequiel, Salmos, algunos fragmentos de los Evangelios y otras Escrituras sobre esas doctrinas. Sin embargo, Héctor E. Urrutia («El mensaje del remanente final en los libros sapienciales») muestra el modo en que estas doctrinas también están presentes en la literatura sapiencial. Fernando Canale («Hermenéutica, teología y remanente») va un paso más allá e identifica los principios hermenéuticos subyacentes a las distintas actitudes y comprensiones respecto del remanente en el adventismo contemporáneo y su relación con sus doctrinas distintivas. Concluye que la crisis actual es el resultado del abandono de la hermenéutica escatológica por parte de los primeros adventistas. En otras palabras: puesto que las doctrinas distintivas del adventismo (por ejemplo, el sábado, el santuario celestial y el juicio previo al advenimiento) fueron concebidas para ser un sistema armónico y amplio de las verdades bíblicas esenciales para el mundo en el tiempo del fin, la pérdida de la perspectiva escatológica conllevaría la pérdida de la unicidad y la ra-

zón de ser del adventismo, con el resultado de que la autocomprensión adventista como el remanente del tiempo del fin acabaría por ser insostenible. Canale sugiere otras cuestiones no planteadas, tanto en su artículo como en ninguna otra parte del Simposio: ¿Cómo se pueden articular las creencias fundamentales del adventismo del séptimo día para hacer frente a los desafíos que plantean las culturas no occidentales y posmodernas? ¿El mensaje adventista sigue siendo relevante para una persona del siglo XXI? Aunque las creencias permanezcan invariables, ¿el adventismo está inmerso en un proceso de continua contextualización? Estas preguntas merecen una mayor exploración.

### ***Pensar la iglesia hoy y la autoridad de la iglesia***

Roberto Pereyra («La autoridad de la Escritura y la autoridad de la iglesia organizada: ¿absoluta/relativa?») aborda con franqueza la cuestión de la autoridad de la iglesia y concluye que se origina y depende de las Escrituras. La iglesia organizada tiene autoridad en el grado en que se mantiene obediente y fiel a las Escrituras. Miroslav M. Ki\_ («Holiness of the Church») estudia la santidad como una vocación característica y suprema de la iglesia e indica sus implicaciones en la disciplina eclesiástica. Se pretendía que la iglesia fuera una “estructura” que alimentase una vida de santidad. Por lo tanto, vive de acuerdo con modelos de conducta específicos, lo que hace que la disciplina sea necesaria. No obstante, esa disciplina debe ser de naturaleza preventiva y redentora. Ki\_ sugiere algunos modos específicos de conseguirlo.

Miguel Ángel Núñez («Cristo, Cabeza de la iglesia: ¿Jefe, Caudillo u otro significado?») estudia la idea de ‘cabeza’ en las Escrituras y su relación con la autoridad. Argumenta

con acierto que, a diferencia de lo que sucede hoy en día, el concepto de 'cabeza' en tiempos del Nuevo Testamento no conllevaba la idea de autoridad, sino la de sustento. Aun así, sigue sin convencer cuando discute la relación entre el concepto de 'cabeza' como alimentadora del cuerpo y la instrucción a transmitir. Su afirmación de que «no hay ningún pasaje del Nuevo Testamento que sugiera que “ser la cabeza” de la iglesia en el caso de Cristo pueda sugerir una relación de autoridad» (p. 249) es una exageración. En primer lugar, su estudio no ha analizado todos los pasajes relevantes del Nuevo Testamento relacionados con los conceptos de 'cabeza', 'autoridad' y 'Cristo'. Por ejemplo, omite 1 Corintios 11: 3, 10. En segundo lugar, Efesios 5: 22-23 usa la relación entre cabeza-cuerpo y Cristo-iglesia como una analogía para instruir a las esposas en la sumisión a sus maridos. Dicho de otro modo: el hecho de que el concepto 'cabeza' en mundo del Nuevo Testamento conllevaba la idea de 'sustento' no impide que los autores del Nuevo Testamento usen esa misma idea en una relación de sumisión-autoridad. Incluso los expertos en Nuevo Testamento feministas más importantes tales como E. Schlüsser Fiorenza reconocen este punto (cf. *In Memory of her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983, p. 269; citado por LINCOLN A. T. *Ephesians* WBC, 42. Dallas: Word, 1990, p. 368). La cuestión es compleja y merece una conclusión menos categórica.

Con respecto a la sucesión apostólica y su relación con la autoridad, Humberto R. Treyer («La autoridad de la iglesia: el dilema de la sucesión apostólica—aportes de Elena de White y Hans Küng») encuentra paralelismos entre Ellen G. White y Hans Küng. Argumenta que ambos autores mantienen que la sucesión apostólica no es una autoridad conferida a ciertos individuos, sino una comisión

para enrolarse en un ministerio para el mundo, Fernando Aranda Fraga («La metamorfosis en la relación Iglesia-Estado a partir de la filosofía política y jurídica premoderna de Ockham») propone un estudio histórico de las teorías políticas y jurídicas que Guillermo de Ockham sostenía en el siglo XIV. La definición de Estado de Ockham como una esfera, distinta de la Iglesia, cuya autoridad procede indirectamente de Dios y principalmente del pueblo, abrió la puerta a una comprensión paralela de la naturaleza y la autoridad de la Iglesia. Las ideas de Ockham se desarrollaron durante la Edad Moderna y están presentes en los modos de entender la eclesiología evangélica contemporánea.

Varios artículos exploran el modo en que la autoridad de la iglesia puede ser ejercida adecuadamente. Pfandl («Independent Ministries») analiza los desafíos que plantean algunas organizaciones adventistas independientes que a menudo parecen trabajar contra los propósitos de la iglesia organizada. Explora las causas de su éxito y sugiere respuestas adecuadas. En la discusión sobre la autoridad eclesiástica, sin embargo, tres artículos se centraron en los desafíos que plantean la visión posmoderna del mundo y la aplicación del estilo de vida de la iglesia en distintas culturas. Chantal J. Klingbeil («Iglesia y cultura: ¿Amigas o enemigas?») muestra cómo la cultura tiene impacto tanto en las acciones de los individuos como la propia comprensión del mundo. Carlos A Steger («Cristianismo y cultura: el dilema de las instituciones educativas adventistas») explora la relación que existe entre la cultura y los modelos de la iglesia en el contexto de las instituciones docentes cristianas. Daniel Rode («El modelo de adaptación de Pablo según 1 Corintios 9: 19-23») sugiere un modelo bíblico para adaptar el estilo de vida de la iglesia a las distintas culturas siguiendo el ejemplo

de Pablo. C. Klingbeil, Steger y Rode proporcionan un excelente punto de partida en su clarificación de los principios para aplicar los modelos de la iglesia a las distintas culturas; aun así, todavía queda mucho por hacer. Los autores están de acuerdo en que hay principios básicos que son inmutables para todas las culturas. Sin embargo, ¿cuáles son esos principios?, ¿cuál debería ser la seña de identidad que distingue el estilo de vida adventista en todas las culturas? Si bien definir el adventismo como una “cultura” es tarea difícil, no por ello se ha obviado. Por ejemplo, William G. Johnsson («Living as Adventists: Christian Lifestyle in a World Church», Center for Adventist Research, Universidad Andrews, no publicado, 1987) propuso algunos elementos característicos del adventismo como una *supra*-cultura.

En resumen, el Simposio identificó claramente los desafíos que la posmodernidad y la diversidad cultural plantean a la iglesia, aunque ha sido menos explícito a la hora de identificar las oportunidades que ofrecen. No se trata tanto de que las necesidades espirituales, los valores morales, Dios y la verdad misma hayan desaparecido del horizonte de la sociedad posmoderna, como que han sido redefinidos. La identificación de los desafíos es importante, esencial para la supervivencia, pero requiere un segundo paso: la identificación de estrategias para enfrentarlos con éxito. Con algunas excepciones significativas, este libro está a la defensiva. Es tiempo ya de que el debate eclesiológico adventista progrese de la reacción a la proacción.

Con todo, *Pensar la iglesia hoy* es una contribución extraordinaria al debate que sobre eclesiología se ha iniciado entre los adventistas. Que se sepa, una reunión y una obra de estas características, centrados totalmente en la eclesiología, no tienen precedente en la historia de la Iglesia

Adventista del Séptimo Día. Sus autores abordan el tema desde puntos de vista y disciplinas académicas sorprendentemente diversos. A pesar del dispar grado de erudición de sus artículos y los puntos olvidados que más arriba se han indicado, el libro presenta una imagen clara y fiel del debate actual y, en muchos casos, lo lleva a nuevos estadios. Ningún estudio sobre eclesiología adventista puede obviar este libro y afirmar que está documentado al respecto.

**«PROFETIZARÁN VUESTRAS HIJAS»: JAMES WHITE, URIAH SMITH Y LA «TRIUNFANTE VINDICACIÓN DEL DERECHO QUE LAS HERMANAS TIENEN» A PREDICAR<sup>1</sup>**

***Beverly Beem***  
***Universidad de Walla Walla\****  
***College Place, Washington Ginger Hanks Harwood***  
***Universidad de La Sierra\*\****  
***La Sierra, California***

En 1861, la *Advent Review and Sabbath Herald*<sup>2</sup> publicó un artículo de J. A. Mowatt, «Women as Preachers and Lecturers» [«Las mujeres como predicadoras y conferenciantes» (*N. del T.*)],<sup>3</sup> publicado anteriormente en el *Portadown News*. La *Review* acompañó el artículo con una introducción de su director, Uriah Smith, que indicaba el entusiasta apoyo que el órgano oficial de los creyentes adventistas observadores del sábado daba a las

---

\* <http://www.wwc.edu/> [Consulta: 10 agosto 2007]

\*\* <http://www.lasierra.edu/index.php> [Consulta: 10 agosto 2007]

<sup>1</sup> Agradecemos la generosidad y el apoyo del Faculty Grants Committee del Walla Walla College, College Place (Washington).

<sup>2</sup> Esta publicación periódica circulaba entre los grupos de creyentes dispersos que seguían esperando el inminente retorno de Cristo, aun después del Gran Chasco de 1844, y habían aceptado el sábado como día de reposo. El nombre completo de la publicación refleja los dos elementos clave, el sábado y el segundo advenimiento, que los identificaban como grupo, aunque el uso popular a menudo lo abreviaba como *Review and Herald*, o incluso *Review*.

<sup>3</sup> MOWATT, J. A. «Women as Preachers and Lecturers». *Review and Herald*, 30 julio 1861, pp. 65-66. Extraído de *The Portadown News*, Irlanda, 2 de marzo de 1861.

tesis de Mowatt, según las cuales «ni Pablo ni otro apóstol prohibió que las mujeres predicaran o enseñaran». Mowatt había declarado: «En la Biblia no hay ningún mandamiento al respecto. Lo demostraré y, además, probaré que Pablo opinaba justo lo contrario». Uriah Smith, un respetado erudito en Biblia y líder de la iglesia, dijo lo siguiente en su introducción:

«Consideramos que el siguiente artículo es una triunfante vindicación del derecho que las hermanas tienen de tomar parte en el culto público a Dios. El autor aplica la profecía de Joel (“Vuestras hijas profetizarán”) y otras a la predicación de las mujeres. Pero aunque esto concierna al hecho de hablar en público, creemos que es solo una parte de su significado. No tenemos nada que decir al respecto de lo que el autor afirma que algunas mujeres han hecho. Aquello sobre lo cual deseamos que el lector fije especialmente su atención es el argumento por el cual muestra que tienen el derecho de hacerlo o cualquier otra cosa que vaya en la misma dirección.»

El tema del liderazgo espiritual de las mujeres en la iglesia ha sido abordado periódicamente en la *Review* desde que James White lo abordara formalmente por primera vez en septiembre de 1857.<sup>4</sup> En el período que se extiende desde el inicio de la *Review*, en 1850, hasta la organización formal de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en 1863, el liderazgo del movimiento puso un gran énfasis en la naturaleza inclusiva de los dones espirituales y la obligación cristiana de ejercitarlos en las asambleas públicas y reuniones religiosas. No se trataba de ninguna discusión retórica. Las mujeres estaban involucradas en el ministerio de predicación de la iglesia. Las mujeres viajaban para evan-

---

<sup>4</sup> WHITE, J. «Paul Says So». *Review and Herald*, 10 septiembre 1857, p. 152. James White fue uno de los fundadores de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y el primer director de la *Review*.



gelizar; escribían artículos sobre teología, devocionales y sobre las escrituras; exhortaban a los creyentes; y hablaban en las iglesias y las reuniones de creyentes, a la vez que ejercían un liderazgo espiritual. Junto con el registro de las alocuciones públicas de Ellen G. White, las referencias a personas como la señora Lindsey y su evangelismo en el estado de Nueva York y la señora S. F. Shimper, que viajaba por Vermont con W. Morse, enseñando «el mensaje de los tres ángeles», dan fe de tal práctica.<sup>5</sup>

En el movimiento adventista observador del sábado, el menor de los grupos milleritas en vías de ser reconocido como una entidad de pleno derecho, las mujeres no se conformaban con ser modestos ejemplos de vida piadosa y encomiable y dar apoyo a la causa con recursos financieros y su presencia en las reuniones. Los líderes de la iglesia exhortaban constantemente a las mujeres para que ejercitaran todos sus dones espirituales. Merritt Cornell, por ejemplo, indicaba que todos los miembros de la iglesia tenían «licencia para exhortar»,<sup>6</sup> una posición de liderazgo definida que comprendía el comentario y la aplicación del sermón dado en el servicio de culto. El hecho de que las mujeres pudieran dirigir asambleas religiosas iba en contra de las asunciones tradicionales respecto del lugar que las mujeres tenían prescrito en la sociedad y la iglesia: subordinadas y en silencio. Naturalmente, encontró resistencia y oposición de las personas adoctrinadas en actitudes culturales enquistadas.

Una revisión detenida de las páginas de la *Review* arroja varios artículos que abordan la cuestión del liderazgo

---

<sup>5</sup> STRAYER, B. E. «Sarah A. H. Lindsay: Advent Preacher on the Southern Tier». *Adventist Heritage*, otoño de 1986, pp. 16-20. Citado en: BEN-TON, J. *Called by God*. Smithsburg (Maryland): Blackberry Hill, 1990, pp. 161-162.

<sup>6</sup> CORNELL, M. E.; LAWRENCE, R. J. «Tent Meetings in Lapeer, Mich. Closed». *Review and Herald*, 9 septiembre 1857, p. 133.

espiritual público de las mujeres en la iglesia. Ocho artículos dedicados específicamente al tema, todos ellos claramente a favor de la predicación de las mujeres, vieron la luz durante aquel período de trece años.<sup>7</sup> Ningún artículo, carta al director, artículo de opinión o exposición teológica defendió que se impidiera a las mujeres el acceso a la predicación. Otros artículos asumen la predicación pública de las mujeres de modo indirecto o implícito. Tal es el caso del llamado de Joseph Clarke para que todos hagan uso de la palabra en «conferencias, reuniones sociales o la *Review*», que define como «la conferencia semanal de todo el remanente».<sup>8</sup> Durante ese tiempo, escribir para la *Review* era dirigirse a la mayor asamblea pública de los adventistas observadores del sábado y las mujeres, al igual que los hombres, eran exhortadas a hablar a través de sus páginas.

### «Las mujeres cállense»

Los ocho artículos de la *Review* centrados en el ministerio de predicación de las mujeres rebatían los argumentos que excluían a las mujeres de los ministerios de predicación y profecía de la iglesia. La objeción más frecuente se basaba en la orden dada por Pablo en 1 Cor 14: 34: «Las mujeres cállense en las asambleas». Para unas personas que basaban su práctica en las Escrituras, este versículo no podía pasar desapercibido. Se requería una articulación formal de la comprensión que el grupo tenía de la orden dada en las Escrituras.

Cualquier respuesta que tuviera sentido tenía que respetar la inspiración y la integridad del texto. Los artículos

---

<sup>7</sup> WHITE, 1857; HEWITT, 1857; WHITE, 1858; ROBBINS, 1859; ANÓNIMO, 1858; ROBBINS, 1860; WELCOME, 1860; MOWATT, 1861.

<sup>8</sup> CLARKE, J. «Why». *Review and Herald*, 8 diciembre 1859, p. 22.

de la *Review* abordaron el tema con una hermenéutica característica del adventismo: las Escrituras se comparan con las Escrituras y el significado de cada versículo se matiza por el argumento general en el que se encuentra, visto en el contexto de las realidades culturales en las que se dio, comparado con otras declaraciones del mismo autor y, finalmente, entendido a la luz de toda la información que las Escrituras dan al respecto, paso obligado dada su insistencia en la armonía de la revelación. Esta fue la meticulosa hermenéutica que el movimiento demandaba para todas las cuestiones doctrinales, que fue de utilidad en un período en el que el objetivo principal del grupo era sustituir la tradición, el credo y las convenciones por una práctica y una comprensión basadas en la Biblia. Esa hermenéutica dio la base de su respuesta a aquellos que aseveraban que las Escrituras reservaban el liderazgo espiritual para los hombres.

Un examen de los ocho artículos –prestando atención al propósito del autor, los argumentos empleados para desarrollar las posiciones presentadas y la selección y hermenéutica de las Escrituras– demuestra la seria intención de los primeros líderes de la iglesia: dar al movimiento una declaración bien articulada respecto de la naturaleza inclusiva de los dones espirituales y la obligación cristiana de ejercitarlos públicamente. También fue una sólida defensa contra aquellos que reclamaban una base bíblica para la exclusión de las mujeres al ministerio de la palabra (por ejemplo, la predicación, la profecía, la oración pública o la exhortación).

### ***James White: «Paul Says So»***

James White es el autor del primer intento formal de abordar el tema de la predicación de las muje-

res.<sup>9</sup> La familiaridad de White con el papel de las mujeres en el liderazgo espiritual debe vincularse a su afiliación original a la Christian Connexion, un grupo que, de forma inusual, aceptaba la predicación y la exhortación proveniente de las mujeres,<sup>10</sup> así como su experiencia en el movimiento millerita, en el que algunas mujeres eran consideradas como algunos de los evangelistas públicos más efectivos.<sup>11</sup> White combate las objeciones a la posibilidad de que las mujeres hablen y prediquen en público con su breve artículo «Paul Says So» [«Así dijo Pablo» (*N. del T.*)], con la pretensión de dar una respuesta a aquellos que mantendrían en silencio a las mujeres de la iglesia citando a Pablo. El tono general de White es el de la frustración y la exasperación de ver que algunos seguidores de Dios permitieran que versículos aislados y fuera de contexto destruyeran la evidencia bíblica y práctica de que Dios llama a las mujeres al ministerio de la Palabra. Su actitud sensata no empatiza con aquellos a los que no les gusta que «las Marías puedan predicar». A aquellos que creen que han resuelto la cuestión diciendo «Pablo lo dice», él responde con una pregunta: «¿Qué dice?». La respuesta definitiva es: «Las mujeres cállense en las asambleas». Una vez más, White replica con su pregunta: «¿Y esto qué prueba?». Y continúa el diálogo: «“Que las mujeres”, dirá más de uno, “no deben levantarse para hablar en las reuniones sociales”».

El argumento de White es que es preciso que ante este texto tomemos una posición «que armonice tanto con la revelación como con la razón» y que cuando Pablo pidió que las mujeres guardasen silencio y aprendieran de

---

<sup>9</sup> WHITE, p. 152.

<sup>10</sup> KNIGHT, G. R. *Millennial Fever and the End of the World*. Boise (Idaho): Pacific Press, 1993, p. 119.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, pp. 119-121.

sus maridos en casa no podía haber querido decir que ello incluyera todos los elementos de la vida de la iglesia. Sugiere que Pablo probablemente se refería a las reuniones administrativas que, según afirma, debían correr a cargo de los hombres. Su razonamiento es que si la orden se aplica a las reuniones religiosas, no hay razón para que las mujeres asistan a las mismas, como tampoco deberán aprender de sus esposos lo que deben saber. Recurriendo al sentido común, dice: «Es evidente que si Pablo quiso decir que las mujeres no debían hablar en las reuniones religiosas, sus palabras prueban también que las hermanas no tenían por qué asistir a las mismas».

White propone armonizar las enseñanzas de Pablo para aquellos que «no gustan de escuchar cómo María predica un Salvador resucitado o que ha de venir», confiere a las mujeres predicadoras un estatus de discípula y evangelista, igual que María Magdalena fue autorizada por Jesús para llevar las buenas nuevas de la resurrección a los discípulos varones. Esta referencia a dicho precedente bíblico socava la afirmación de que las mujeres no deberían hablar con autoridad espiritual o detentar un cargo divino para la instrucción de la iglesia. Deja implícito que aquellos que ponían objeciones a la predicación de las mujeres lo hacían en contraposición al mencionado precedente y ejemplo bíblico. Ello también sugiere que el problema suscitado por las mujeres predicadoras radicaba no en el sexo del mensajero, sino en la nula predisposición de algunos para aceptar la Palabra de Dios cuando les era entregada.

Aunque no se trate de una exégesis minuciosa del pasaje, ni tampoco una exploración exhaustiva de las objeciones, tanto el tono como el contenido de este artículo inicial sobre el tema dan al lector una comprensión en absoluto ambigua de la posición oficial del movimiento res-

pecto de la predicación por parte de las mujeres. La primera incursión de White en el tema revela la hermenéutica básica que se desarrollará de modo más completo en subsiguientes artículos.

***David Hewitt: «Let Your Women Keep Silence in the Churches»***

El siguiente esfuerzo para abordar la misma cuestión apareció un mes más tarde en el artículo de David Hewitt, «Let Your Women Keep Silence in the Churches» [«Las mujeres cállense en las asambleas» (1 Cor 14: 34). (*N. del T.*)].<sup>12</sup> Con un tratamiento más sistemático del tema y los principios hermenéuticos que se usan para abordar temas bíblicos, Hewitt ordena los textos bíblicos para establecer que las mujeres tienen un lugar legítimo en el ministerio de la palabra en la iglesia. Reconoce que «esta declaración de Pablo ha sido la causa de que muchas almas sinceras y honradas sean víctimas del desconcierto» y afirma que hay «muchas otras declaraciones del mismo apóstol que debemos sacar a la luz para ponerlas en armonía con esta, a fin de que lleguemos a una clara comprensión de la intención que tenía el apóstol al escribir 1 Cor 14».

Hewitt continúa recordando a los estudiosos de la Biblia que «nadie debería basar una teoría sobre un único versículo aislado» y que «todos los estudiosos de la Biblia tienen la costumbre de buscar todos los textos importantes que tienen que ver con cualquier tema y compararlos hasta que llegan a una comprensión satisfactoria de aquello que el autor inspirado quiere decir». Luego hace que el lector fije su atención en los versículos de la epístola a

---

<sup>12</sup> HEWITT, D. «Let Your Women Keep Silence in the Churches». *Review and Herald*, 18 octubre 1857, p. 190.

los Corintios que instruyen a las mujeres para que se cubran la cabeza cuando oren o profeticen y concluye que esos textos demuestran que «una mujer puede orar o profetizar en la iglesia».

Hewitt guía al lector a lo largo de la discusión general de Pablo sobre la profecía –un don que edifica y consuela a la iglesia, con normas destinadas a establecer cómo debe ser ejercitado–, así como los versículos específicos de 1 Cor 14: 34-35 –«Las mujeres cállense en las asambleas: que no les está permitido tomar la palabra»– y 1 Tim 2: 12 –«No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio»–, citados como determinantes para el papel de la mujer en la iglesia. Examina 1 Cor 14: 34-35 en el contexto de su época y lugar y determina que el consejo «parece ser una advertencia para las mujeres que en las reuniones hacían demasiadas preguntas» y restringe la aplicación de la admonición al ámbito estrictamente local. En respuesta a la cita de 1 Timoteo, Hewitt afirma que Pablo dice «no permite que una mujer enseñe ni que le usurpe la autoridad al hombre, sino que debe permanecer en silencio. Por lo tanto, deducimos que la oración, el canto o hablar en una reunión no sería usurpar la autoridad del hombre, sino edificarlo y agrandar al Señor».

Finalmente, Hewitt recuerda al lector dos pruebas bíblicas adicionales que deben ser tenidas en consideración antes de llegar a cualquier conclusión sobre la materia. «Felipe el evangelista tenía cuatro hijas, vírgenes, que profetizaban (Hechos xxi: 8-9); si se les prohibía ejercitar su don en las reuniones, el alcance de sus profecías se habría visto gravemente reducido y muy limitado». Como argumento final, hace que el lector ponga su atención en He 2: 17-18. En este pasaje, se promete que en los últimos días el Espíritu de Dios será derramado sobre todo

mortal. Tal como indica, «estos textos enseñan que las hijas y las siervas profetizarán. Lea hasta el versículo 21 y verá que la cronología sitúa este punto inmediatamente antes del gran día de la venida del Señor».

A lo largo del tratado, Hewitt compara las Escrituras con las Escrituras para rebatir las afirmaciones sobre la supuesta descalificación de las mujeres que Pablo hace en sus instrucciones de 1 Corintios o 1 Timoteo respecto del ejercicio de los dones espirituales en público. Además, vincula la aceptación del hecho de que las mujeres hablen a creer verdaderamente que el mundo vivía sus últimos días. La predicación y el profetizar de las mujeres era prueba de que el «día del Señor» estaba al alcance de la mano y que su comunidad era el pueblo remanente. El uso que Hewitt hace de He 2, que aplica la profecía de Joel al tiempo del fin, es un modelo importante para las subsiguientes discusiones. La promesa y la experiencia del don del Espíritu Santo, tanto a los hijos como a las hijas, es la metáfora de referencia para el grupo y todos los otros pasajes deben estar en armonía con él.

***James White: «Unity and Gifts of the Church, No. 4»***

En «*Unity and Gifts of the Church, No. 4*» [«Unidad y dones de la iglesia, n° 4» (*N. del T.*)], que se puede contemplar como un desarrollo del argumento de Hewitt respecto de los dones del Espíritu Santo, James White se centra específicamente en el don de profecía, derramado tanto sobre las mujeres como sobre los hombres.<sup>13</sup> El don es una «gloriosa promesa para el pueblo que espera y confía en Dios», un pueblo que no debe menospreciar ni

---

<sup>13</sup> WHITE, J. «Unity and Gifts of the Church, No. 4». *Review and Herald*, 7 enero 1858, pp. 68-69.



ahogar al Espíritu Santo. Introduce el tema con el ejemplo bíblico del papel que Ana, la profetisa, desempeña en la historia de Jesús y da varios ejemplos del don profético ejercitado en el Nuevo Testamento. Desde el primer ejemplo de dones proféticos en tiempos apostólicos, queda claro que «encontramos hombres y mujeres que tienen el espíritu de profecía».

White examina la fuente, la naturaleza y el propósito de la profecía usando como modelo el testimonio de Pablo ante el rey Agripa recogido en He 26. Pablo relata la historia de su conversión en el camino a Damasco, cuando Jesús le dice: «Me he aparecido a ti para constituirte servidor y testigo tanto de las cosas que de mí has visto como de las que te manifestaré. Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío, para que les abras los ojos; para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios». Tomando como base este pasaje, White define la profecía como la comunicación personal y directa de Dios con una persona, con el propósito de hacer de ella un «servidor y testigo» de lo que ha visto con el fin de redimir a los perdidos.

White tiene claro que la profecía es uno más entre otros dones. Cita Ef 4: 11 y dice que Cristo «dispuso que unos fueran apóstoles; otros, profetas; otros, evangelizadores; otros, pastores y maestros», así como la admonición a los corintios según la cual Dios dio apóstoles, profetas, maestros, milagros, sanadores y otros tipos de dones a la iglesia. White usa los escritos paulinos para demostrar la validez del don profético en la iglesia. En un importante movimiento para establecer la conexión entre los escritos paulinos sobre los dones espirituales y la iglesia de los últimos días, White cita 1 Tes 4: 13-18 y 5: 1-8 como si tuvieran «relación directa con los cristianos de los últimos días, los cuales buscan al Señor».

White pone énfasis en el hecho de que el don de profecía requiere que «aquellos que esperan el día del Señor» lo evalúen y examinen muy detenidamente. Sostiene que la profecía es un don del Espíritu, y si el Espíritu no es bien recibido, el don será retirado. Dirige la atención del lector a la triple advertencia de Pablo en 1 Tes 5: 19-21: «No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno». En este punto de su argumento vuelve a declarar la naturaleza inclusiva del don, citando Jl 3: 1: «Yo derramaré mi espíritu sobre todo mortal y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas». Indica que aquellos que «rechazan todo aquello que viene en nombre de la profecía» menoscaban un importante medio de salvación dado en su beneficio por Dios. White reconoce la presencia de falsos profetas y engaños, tales como el espiritismo, pero responde que las Escrituras dan normas mediante las cuales las declaraciones proféticas pueden ser probadas.

Después de revisar los principios bíblicos para probar a los profetas, White deriva la discusión una vez más hacia Jl 3: 1-5 para considerarlo más detenidamente. Cita esos versículos y destaca que «el Espíritu será derramado» y «bajo la influencia del Espíritu Santo los hijos y las hijas profetizarán». Se detiene a comentar que «algunos han excluido de esta obra a las mujeres porque dice “vuestros jóvenes verán visiones”. Olvidan que en las Escrituras, el masculino en plural se refiere tanto a hombres como a mujeres. El infiel Paine debería avergonzarse de haber recurrido a un engaño que se base en la ignorancia».

White finaliza la discusión afirmando que si bien el pueblo de Dios siempre ha recibido el Espíritu, al remanente se le ha prometido abundancia. Advierte que la profecía forma parte de la experiencia del tiempo del fin y, de hecho, es señal del pueblo remanente. Además, el don pro-

fético se da como ayuda a la salvación y no debe ser despreciado. Finalmente, plantea la cuestión que para muchos es causa de la principal incomodidad: los dones proféticos ejercidos por mujeres. A lo largo de todo el artículo deja claro que las mujeres, al igual que los hombres, han recibido el don del Espíritu Santo y Dios, a lo largo de la historia bíblica, las ha elegido para que ejercieran la función profética en sus comunidades. Las mujeres reciben mensajes de Dios para las iglesias y esos mensajes deben ser aceptados y adoptados. La profecía no se restringe a la revelación del futuro, sino que es la transmisión de los mensajes para la comunidad que Dios inspira en una persona para la edificación y la santificación de la comunidad. Queda claro, pues, que las mujeres pueden ser ministros de la iglesia y rechazar su ministerio conlleva el riesgo de «afligir al Espíritu», por lo que el don podría ser retirado.

### ***B. F. Robbins: «To the Female Disciples in the Third Angel's Message»***

El artículo publicado por Robbins en 1859 se dirige específicamente a las «discípulas del mensaje del tercer ángel» y aplica la lección del artículo de White sobre los dones a la participación religiosa de las mujeres.<sup>14</sup> El trabajo no examina los textos paulinos pero en su lugar se centra en las promesas positivas de Cristo para el creyente y la respuesta que se espera del verdadero discípulo. Robbins sugiere que la reticencia de las mujeres a ejercer el liderazgo espiritual es señal de que no se han consagrado completamente a Dios:

---

<sup>14</sup> ROBBINS, B. F. «To the Female Disciples in the Third Angel's Message». *Review and Herald*, 8 diciembre 1859, pp. 21-22.

«Pido disculpas por dirigirme especialmente a ustedes cuando digo que temo que muchas de ustedes, de quienes considero que se esfuerzan sinceramente en guardar los mandamientos de Dios y la fe de Jesús, no se han consagrado completamente a Dios y su causa, ya que requiere que todos nosotros deseemos experimentar la promesa que el Padre hace a sus hijos e hijas: el don del Espíritu, la herencia del poder del cielo para que seamos de utilidad.»

Según Robbins, la mujer que se somete completamente a Dios aceptará los dones espirituales y los empleará para edificación de la iglesia y gloria de Dios a pesar de las potenciales reacciones negativas. Afirma que la promesa que Dios prometió el Espíritu Santo y el don de profecía «a todos los discípulos de Jesús, tanto a hombres como a mujeres».

Robbins reconoce que las costumbres culturales y la formación religiosa de su tiempo desaconsejaban que las mujeres desempeñaran funciones de liderazgo y plantea la cuestión de forma directa. Tras poner el énfasis en que «en la preciosa promesa no hay ni hombre ni mujer», dirige su atención al sentimiento dominante contra el ministerio público de las mujeres. «Sé –admite– que la mayoría de nosotros nos hemos acercado al mensaje del tercer ángel desde iglesias sectarias en las que recibimos una formación religiosa que ahora, a la clara luz de la verdad de Dios, vemos que es defectuosa, tanto en doctrina como en práctica».

Los defectos de esas primeras asociaciones [iglesias. (*N. del E.*)] incluyen sus enseñanzas concernientes al papel de las mujeres en el área religiosa. Más tarde afirma que «en algunos de ellos, el prejuicio contra los esfuerzos y la labor de las mujeres de la iglesia han pulverizado su utilidad. Este tipo de formación en muchas de ustedes ha

causado timidez y desaliento, así como el descuido del uso de los dones destinados a la edificación de la iglesia y para gloria de Dios». Robbins recalca que las mujeres que se declaran discípulas deben vencer «la entorpecedora influencia de nuestras anteriores asociaciones» y la «conformidad con el mundo» y ejercitar plenamente sus dones espirituales.

Amplía su argumento a favor de la obligación de los dones espirituales en las mujeres con una invitación a que, «con la imaginación, me acompañen a la reunión de aquellos pocos discípulos de Jesús en el día de Pentecostés. Con sus hermanos, en humilde expectación, estaban las Marías». Valiéndose de esta escena como telón de fondo, esboza la fidelidad de las Marías como discípulas y atrae la atención hacia el momento del Pentecostés. Pregunta: «¿Acaso las lenguas de fuego no descendieron sobre ellas, del mismo modo que lo hicieron sobre sus hermanos? Por supuesto que sí. ¿Y cree que sus bocas, bautizadas por el Espíritu, permanecieron selladas y en silencio en una asamblea tan solemne como aquella? No. Los siervos y las siervas profetizaron porque el Espíritu les dio las palabras».

Robbins sigue su discurso, sobre que todos los creyentes tienen la obligación de hacer uso de los dones espirituales para la edificación de la iglesia, con una experiencia personal en la que el testimonio de una mujer «en una asamblea pública» aumentó su fe. Añade que lamentó el hecho de «que en nuestras reuniones sociales y religiosas la mujer quede tan relegada a la inactividad y el silencio, a la oración y la exhortación, cuando la gracia divina la cualifica tan abundantemente para edificar y alentar». Robbins alienta a las mujeres para que aparten su temor a participar de viva voz en los servicios de adoración pública y «busquen incansablemente la fuerza de

la promesa del Padre, el poder de lo alto, privilegio dado por igual a los siervos y las siervas de Dios». Ejercitar los dones espirituales a la vez refuerza la iglesia y gana «el elogio del Maestro: “Ha hecho lo que ha podido”».

A lo largo del artículo, Robbins utiliza la Biblia para alentar a las mujeres para que se identifiquen con las discípulas de Cristo que recibieron poder para aceptar la carga del evangelio y participar públicamente en la redención de la humanidad por medio de los dones del Espíritu. Una mujer puede ser «el obrero evangélico más eficiente» si ejercita el poder para la edificación que Dios le ha dado. El artículo de Robbins da un antídoto contra «la entorpecedora influencia de nuestras antiguas asociaciones» que enseñó el silencio público de las mujeres: la promesa del Padre de poder y dones a «los siervos y las siervas de Dios». Según Robbins, solo aquellos que hayan aceptado el llamamiento y la responsabilidad del discipulado podrán «recibir las gratas palabras: “Bien, buen Siervo y fiel. Entra en mi gozo y siéntate en mi trono”».

### **«On Keeping Silence: Ought Women to Keep Silence in the Churches?»**

En el número de la *Review and Herald* del 16 de diciembre de 1858 la redacción insertó un corto artículo bajo el epígrafe «On Keeping Silence» [«Sobre mantener silencio» (*N. del T.*)].<sup>15</sup> El artículo, que lleva por título «Ought Women to Keep Silence in the Churches?» [«¿Deben las mujeres mantener silencio en las iglesias?» (*N. del T.*)], está identificado como una petición remitida por la esposa de un ministro congregacionalista y se mantiene al mar-

---

<sup>15</sup> ANÓNIMO. «On keeping Silence: Ought Women to Keep Silence in the Churches?». *Review and Herald*, 16 diciembre 1858, p. 27.

gen del polémico comentario sugerido por la redacción cuando publicó un artículo para atraer la atención del lector sobre lo que consideraba una enseñanza heterodoxa o una prueba del «tiempo del fin».

Puesto que está escrito como una petición, se espera que el lector responda a la cuestión candente de si una mujer debe guardar silencio en la iglesia y, por consiguiente, apartarse del liderazgo espiritual. La autora presenta al lector una serie de preguntas retóricas referidas a la autoridad de las mujeres mencionada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento; mujeres que detentaron varios tipos de liderazgo. Atrae la atención hacia la profetisa Miriam; la juez Débora; la teóloga Hulda; la profetisa Ana, quien predicó a Cristo en el templo; Febe, la colaboradora de Pablo; y otras, y plantea preguntas sobre quién las llamó y les dio poder (obviamente, Dios) y si se consideraba que «estaban fuera de lugar» cuando ejercían sus funciones de liderazgo (obviamente, no).

En una alusión a Joel, la autora interroga: «¿De quién era el espíritu del cual se profetizaba que sería derramado sobre los hijos y las hijas, los siervos y *las siervas*, para que todos pudieran profetizar?» [énfasis en el original]. Continúa demandando: «¿*Qué hicieron* cuando profetizaron?» [énfasis en el original]. El lector, respondiendo a estas preguntas es llevado a la siguiente serie de preguntas referidas a lo que hicieron varias mujeres —de lo cual queda constancia en el Nuevo Testamento— en sus funciones eclesíásticas según las cita Pablo. Están destinadas a hacer que se reconozca el papel activo de la mujer en el «cristianismo primitivo», la iglesia original. Además, el lector no puede refutar el argumento implícito de que los papeles desempeñados por las mujeres eran el resultado directo de la intención y la voluntad de Dios. Finalmente, la autora deja al lector con la cuestión que

se vincula directamente con el argumento principal usado para silenciar a las mujeres en la iglesia: «¿Pablo prohibió que las mujeres orasen y profetizasen en público? ¿Dio instrucciones sobre cómo debían aparecer para honrar el evangelio cuando orasen y profetizasen en público?».

A lo largo de este artículo, las pruebas bíblicas se ordenan para demostrar que Dios llama a las mujeres al ministerio público y al liderazgo en todas sus variadas formas. El impacto claro de las preguntas retóricas está destinado a demostrar la ridiculez del argumento de que las mujeres deberían quedar excluidas del liderazgo espiritual porque «Pablo lo dice».

***B. F. Robbins: «The Promise of the Father, Luke 24: 49»***

B. F. Robbins siguió avanzando en la reflexión sobre el papel de la mujer en la iglesia basándose en el modelo que se encuentra en Hechos 2, donde se cita la promesa del Espíritu Santo para los hijos y las hijas.<sup>16</sup> Aquí se centra en la norma del Nuevo Testamento, según la cual debemos arrepentirnos y recibir el Espíritu Santo para poder ser útiles. Este es un eco de su primer artículo,<sup>17</sup> tanto por el lenguaje como por el llamamiento a la «completa satisfacción», por lo que los objetivos y temas tratados se entienden mejor a la luz del primer artículo. Su intención principal es demostrar que cuando Jesús prometió a los discípulos que el poder del Espíritu Santo vendría con poder no se refería únicamente a los cristianos del primer siglo, sino que también se aplica al tiempo presente. Afirma que la práctica aceptada de negar la aplicabilidad de la

---

<sup>16</sup> ROBBINS, B. F. «The Promise of the Father, Luke 24: 49». *Review and Herald*, 5 enero 1860, p. 53.

<sup>17</sup> ROBBINS, «To the Female Disciples in the Third Angel's Message».



promesa es la causa de la mundanalidad religiosa y el formalismo actuales y debe ser rechazada para que el bautismo del Espíritu pueda «ser útil y tener éxito».

Robbins se detiene a preguntar quién recibió el poder en Pentecostés y responde: «Los discípulos, hombres y mujeres, mencionados en los versículos 13 y 14 del primer capítulo [de Hechos]». Cita los versículos en que se indica que unas lenguas como de fuego «se posaron sobre cada un de ellos» y «se llenaron del Espíritu Santo». Destaca que el efecto del derramamiento fue que se les dio el poder «que los cualificaba para hacer la obra para la que estaban llamados». Añade que el sermón de Pedro «fue una simple aplicación de la profecía de Joel [...], una manifestación de su exaltación [la de Cristo] a la diestra de Dios mediante el cumplimiento de la promesa del Padre en el derramamiento del Espíritu sobre sus siervos y siervas».

En este punto del artículo, Robbins regresa a la cuestión de la aplicabilidad de la promesa en la actualidad y responde que se extiende hasta el fin, para «abrazar a todos los siervos y siervas de Dios que serán llamados hasta el fin, para que los llamados sean incluidos en la predicción y la promesa». Reitera la naturaleza de la promesa, «la promesa del Padre en la profecía de Joel, el derramamiento del Espíritu sobre tantos siervos y siervas como el Señor llame». Por lo tanto, Robbins subraya que las mujeres reciben el mismo poder que los hombres.

Robbins concluye su artículo con indicaciones sobre qué se necesita para recibir la promesa. Indica que las personas deben desear la bendición y consagrarse completamente al servicio de Dios, porque «la santidad, la utilidad y la felicidad están inseparablemente unidas». Advierte que el don prometido tiene un precio. «Las posesiones, los amigos, la reputación y la vida» deben ser depositados en el altar. Solo

«en la confianza de la fe podremos buscar con certeza la “promesa del Padre”, el bautismo del Espíritu Santo, como el poder de lo alto que nos cualifica para ser útiles».

Por encima de todo, el tratado de Robbins llama a los fieles para que examinen su experiencia y discernan si han recibido o no el don prometido del Espíritu y si están dispuestos a pagar el precio requerido. Repetidamente usa las expresiones «hijos e hijas» y «siervos y siervas» para enfatizar que las mujeres, al igual que los hombres, son receptoras de la promesa así como de la subsiguiente obligación de participar en el evangelismo público. Este llamamiento tiene implicaciones directas para la comprensión del liderazgo religioso de las mujeres. La iglesia en su totalidad debe estar dispuesta a reconocer la naturaleza inclusiva de los dones espirituales. Tanto los hombres como las mujeres deben estar dispuestos a sacrificar su orgullo y recibir edificación y bendiciones por medio de las mujeres, a la vez que las mujeres deben estar deseosas de sacrificar su reputación para ejercer unos dones prohibidos socialmente. El desafío para todos es renunciar a cualquier negocio o interés, excepto el discipulado. Es ese sacrificio lo que permite que Dios haga que «sus hijos e hijas» sean útiles y poderosos testigos para el mundo. Para los siervos y siervas, la felicidad y santidad completas dependen de su disposición a aceptar y ejercer los dones espirituales.

***S. C. Welcome: «Shall the Women Keep Silence in the Churches?»***

El artículo de S. C. Welcome sobre 1 Cor 14: 34-35 apareció en la *Review and Herald* un mes después de que la hermana Hallock (quien más tarde sería la evangelis-

ta S. H. Lindsey) publicara una interpelación sobre las afirmaciones de Robbins en su artículo sobre la armonización de las obligaciones del liderazgo de las «discípulas» con 1 Cor 14: 34, 35 y 1 Tim 2: 11, los dos textos más citados para excluir a las mujeres de los cargos públicos.<sup>18</sup> Ese extenso artículo examina esos versículos junto con el pasaje de Timoteo tan frecuentemente «interpretado como una objeción a que las mujeres hablen en público», aun a pesar de «la gran cantidad de pruebas que pueden ser aportadas para demostrar que todos los que son hechos partícipes de un amor tal tienen el derecho de proclamar sus alabanzas».<sup>19</sup>

La intención de Welcome es demostrar que el silencio impuesto a las mujeres es el resultado de una «falsa construcción basada en estos pasajes» y que ese silencio tiene un efecto negativo sobre la vida espiritual de las mujeres y la iglesia. Compara la situación de una mujer a quien se le ha prohibido transmitir el mensaje que Dios le ha dado para la iglesia con la de un esclavo («es una esclava rebelde a las leyes de la iglesia»), una imagen muy convincente en un tiempo en el que la esclavitud era una realidad considerada como abyecta. Welcome examina los pasajes empleados para defender la opresión de las mujeres en su contexto cultural. Luego dirige al lector a ejemplos bíblicos conocidos de mujeres que desempeñaron un papel público en la vida espiritual del Antiguo Testamento, en tiempos de Jesús y en la iglesia primitiva. Después de esto hace su llamamiento final, en el que junta la razón y la revelación. Concluye que el silencio forzado de las mujeres aflige al Espíritu Santo y debe ser abandonado.

---

<sup>18</sup> HALLOCK, S. A. «A Query.— Bro. Smith». *Review and Herald*, 12 enero 1860, p. 64.

<sup>19</sup> WELCOME, S. C. «Shall the Women Keep Silence in the Churches?». *Review and Herald*, 23 febrero 1860, pp. 109-110.

En sus primeros esfuerzos para abordar el pasaje de 1 Corintios, Welcome apunta hacia las pruebas presentes en todo el corpus paulino según las cuales la primera predicación del evangelio suscitó discusiones y conflictos de todo tipo. Sobre la orden de silencio, interpreta que «se refiere al hecho de preguntar de forma atropellada e irreflexiva sobre cuestiones cuya respuesta correspondería más darla en el ámbito doméstico y no en las reuniones públicas». Para apoyar este punto, recurre a las instrucciones que Pablo da a Timoteo y a Tito para que eviten las «preguntas inútiles y sin sentido», cuyo motivo principal es generar disputas y debates inacabables. Concluye que, a la vista de estas declaraciones, es evidente que las preguntas polémicas se habían convertido en un estorbo para sus reuniones religiosas y que «se infiere que, como mínimo, se pusiera freno a esa costumbre, pero en ningún momento alude al ejercicio del don del ministerio o la exhortación».

Welcome advierte al lector que la instrucción según la cual se debían plantear las preguntas en casa no podía ser aplicadas a la cuestión de hablar o exhortar en público. Se pregunta: «¿Qué debería preguntar en casa una mujer piadosa, de modo que su mente se librara de la carga de un mensaje que hubiera recibido para dar en la iglesia?». La conclusión lógica es que el pasaje «no tenía nada que ver con el ejercicio público de un don que Dios les había dado para que lo usaran en favor del avance de su causa». Sigue instruyendo al lector y dice que los versículos que prohíben que las mujeres usurpen la autoridad masculina no son aplicables, ya que «predicar, profetizar, exhortar u orar en público no es usurpar autoridad alguna y no tiene nada que ver con ello».

Tras recordar brevemente que Pablo «dio instrucciones sobre cómo las mujeres debían comportarse en el ejer-

cicio de sus dones», las cuales, «sin lugar a dudas, no habría dado de estar prohibido», y que el mismo Pablo «menciona con especial aprecio a algunas mujeres que habían con él en la proclamación del evangelio», Welcome cambia el argumento por una revisión de los pasajes bíblicos que detallan el papel público y los esfuerzos evangelizadores de las mujeres, tanto del Antiguo Testamento (por ejemplo, Miriam, Débora y Hulda) como del Nuevo (por ejemplo, las hijas de Felipe, Ana, Elisabet, la samaritana y las hijas en Pentecostés). Pone especial énfasis en comentar que «fue una mujer la primera en anunciar las gloriosas nuevas de la resurrección del Salvador; y recordemos que esas “bienaventuradas nuevas” fueron predicadas a los mismísimos apóstoles». Esta sección termina con la reflexión siguiente:

«...viendo que bajo la antigua dispensación las mujeres eran admitidas para el alto oficio de la profecía y, en la promesa de una mayor efusión general de este don, las hijas y las siervas eran incluidas en el mismo grado que el otro sexo, ya que se encontraban entre los primeros mensajeros del evangelio y después de que se formaran y se establecieran las iglesias recibieron instrucciones específicas sobre cómo conducirse en la iglesia en el ejercicio de sus dones, cuesta entender que este privilegio haya sido puesto en tela de juicio.»

La disertación concluye con una referencia a la unidad en Cristo, la supresión de las distinciones entre hombre y mujer, así como entre judío y gentil, y una invitación para que los lectores recurran a la razón acompañada de la revelación. Welcome pide a los lectores que examinen las pruebas de que las mujeres, al igual que los hombres, disponen de calificación natural para hablar en público y transmitir las buenas nuevas de Dios. El final del artículo es un llamamiento: «Que ninguna piedra entorpezca su camino,

sino que ocupen el lugar al cual han sido llamadas por Dios; no las arrojemos a la esclavitud del silencio con reglas de la iglesia, sino que sus lenguas proclamen las alabanzas de Dios e indiquen a los pecadores cómo acceder al Cordero de Dios; no aflijamos más al Espíritu Santo con su silencio en la congregación».

### **J. A. Mowatt: «Women as Preachers and Lecturers»**

El siguiente artículo que aborda la cuestión del derecho a predicar de las mujeres, el último antes de que se organizara la Iglesia Adventista del Séptimo Día, apareció en 1861, al cabo de un poco más de un año.<sup>20</sup> El artículo de J. A. Mowatt, que Uriah Smith, el director de la *Review and Herald*, presentó como una «trionfante vindicación del derecho de las hermanas», era la respuesta a una carta previa (firmada por «Un Admirador de las mujeres en su justo lugar» e impreso en el *Portadown News*) que afirmaba que la Biblia prohíbe que las mujeres hablen en público.

Tal como se menciona más arriba, la respuesta de Mowatt a «Un Admirador» es que «ni Pablo ni ningún otro apóstol prohibió que las mujeres predicaran o enseñaran» y añade: «Afirmo que una orden de ese tipo no aparece en ningún lugar de la Biblia, por lo que procederé a demostrarlo y, lo que es más, probaré que Pablo enseñaba justo lo contrario». El grueso del artículo está dedicado a considerar los textos paulinos “conocidos” referidos a las mujeres en el contexto más amplio de los escritos del apóstol con la exigencia de que no debe existir ninguna contradicción entre ellos. Basa la defensa en la recomendación que Pablo hace de Febe para que sea aceptada como

---

<sup>20</sup> MOWATT, pp. 65-66.

diaconisa y sus instrucciones a los hombres de la iglesia de Roma para que sigan sus consejos. Luego da una lista de varias mujeres de la Biblia y su posición de liderazgo espiritual otorgada por Dios. El artículo establece un diálogo constante con el “admirador” y desafía su visión de las mujeres como seres subordinados y silenciados y concluye que su defensa adolece de un defecto de forma y carece de base suficiente para «justificar que las mujeres abandonen la labor a favor de la causa».

El trabajo empieza con la observación: «Si una mujer puede ser causa de algo bueno en un mundo como el nuestro, en el que tanto queda por reformar, me lo pensaría dos veces antes de impedirselo o poner algún obstáculo a su tarea». Para Mowatt, «cada persona de este mundo, hombre o mujer, está obligada a hacer tanto bien como le sea posible a los demás». Mowatt revisa el trabajo de varias destacadas mujeres de su tiempo (incluida la abolicionista Harriet Beecher Store; la maestra metodista Phoebe Palmer; la señora Back, predicadora inglesa, y la dirigente del Ejército de Salvación Catherine Both, a la vez que destaca a la señora Teobald, predicadora de la temperancia) como ejemplos de mujeres que llevaban a cabo para Dios una gran labor que no debería ser detenida. Pregunta si esas mujeres no debían usar sus facultades para la salvación de los condenados y por qué el “Admirador” «silenciaría un abogado así». Argumenta que puesto que nadie «pondría objeción alguna a que una mujer rescatara de la muerte temporal a un amigo», carece de sentido «oponerse a que una mujer rescate a los hombres de la muerte eterna». El “Admirador” debe responder a una difícil pregunta: «¿Por qué se opone a que una mujer busque la salvación de aquellos que se consumen en las mazmorras del pecado y la iniquidad?».

Tras recurrir al argumento de la obligación moral cristiana de hacer el bien en el mundo, Mowatt fija su atención en la exaltación que el “Admirador” hace de 1 Cor 13: 34-35 para establecer el “lugar” de las mujeres. Mowatt responde con un llamamiento a la lógica: «Seguro que el capítulo 14 no contradice al 11 que, necesariamente, fue escrito antes». Destaca que en 1 Cor 11 Pablo declara que «toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta su cabeza». Mowatt sostiene que, lejos de prohibir que las mujeres desempeñen funciones en la iglesia, Pablo instruye a las mujeres en el modo de vestir cuando «dirigen la adoración pública, porque eso es lo que quiere decir orar y profetizar». Continúa diciendo que «en la iglesia las mujeres debían orar y profetizar igual que los hombres; y Pablo, en lugar de prohibirles ese derecho, sencillamente indica a unas y otros el modo de vestirse, este debe descubrirse la cabeza, aquella con la cabeza cubierta». Basa la defensa de su exégesis citando a Adam Clarke, cuya autoridad en temas bíblicos era reconocida. Según indica, Clarke «está completamente a favor de la predicación de las mujeres, y sostiene que los versículos citados por “Un Admirador” no tienen el significado que aquellos, que se oponen a la predicación de las mujeres, les quieren dar». Y lo que es más, Clarke afirma que la predicción de J1 3: 1 «no se cumplirá a menos que las mujeres profeticen, prediquen o enseñen». También pone el consejo de Pablo en su contexto cultural cuando indica que en tiempo de Pablo la cabeza descubierta en una mujer era asociada a la prostitución «y este fragmento de sus instrucciones no se aplica en absoluto a nuestro modo de vestir».

Partiendo de la proposición según la cual si Pablo, en el capítulo 11, autoriza que las mujeres prediquen, no puede prohibirlo en el 14, Mowatt se centra en el significado



del capítulo 14. Saca sus conclusiones a partir de la información relacionada con las instrucciones sobre cómo debían hablar los hombres: de dos en dos y por turno. También debían permitir que «los demás juzgaran» que lo que se describe no es una reunión religiosa regular ni un servicio de culto, sino que los temas abordados eran de tipo material. En ese caso, ve que las mujeres son excluidas de ese tipo de sesiones con el fin de «impedir demasiadas discusiones». Las mujeres debían guardar silencio durante la sesión y, en casa, preguntar a sus esposos sobre las cuestiones que no entendían.

Una vez que ha abordado el pasaje de 1 Corintios, Mowatt se centra en 1 Tim 2: 12-14. Allí Pablo dice que no permite que una mujer enseñe o usurpe la autoridad. Argumenta que esta orden no se refiere al hecho de hablar en público, sino a la usurpación de la autoridad. Insiste en que Pablo no tiene nada contra las mujeres que se adornan con modestia y buenas obras, incluida la de llevar el evangelio a los que están perdidos. Dirige al lector para que lea el versículo precedente: «la mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión». Y pregunta: «Sumisión a quién?». En este punto lleva al lector a otro texto paulino, Col 3: 18: «Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor». Declara que «esta es la sumisión de la que se habla en 1 Timoteo, tal como se muestra claramente en Adán y Eva, esposo y esposa, representantes de toda nuestra raza de esposos y esposas, sacados a colación para ilustrar el objeto y el sujeto que tenía en mente. Una mujer no debe enseñar ni usurpar la autoridad sobre el hombre; es decir, una esposa no debe actuar de ese modo con respecto de su esposo». Mowatt reitera su postura para que nadie pueda olvidarla: «El pasaje no tiene nada que ver con la total abstinencia de enseñar o predicar el evangelio. Bien al con-

trario: las mujeres deben orar y profetizar [1 Corintios xi: 5] los hombres, con poder y autoridad iguales. Esto está de acuerdo con la predicción del Espíritu Santo de Joel ii: 28 y Hechos ii: 17».

Después de haber citado el caso de Febe, recomendada por Pablo a la iglesia de Roma, Mowatt pasa revista al modo en que Dios designó a las mujeres como líderes espirituales de Israel en el Antiguo Testamento. Cita los casos de Hulda, Miriam y otras y pregunta al “Admirador” cuál habría sido su respuesta a su liderazgo. También recuerda al lector las mujeres de Ro 16: 12, que «se han fatigado por el Señor», como un ejemplo más del ministerio público activo que desempeñaron las mujeres del Nuevo Testamento. Indica que Clarke afirma que profetizaron y, por ende, predicaron.

Antes de finalizar el artículo, Mowatt se detiene a refutar la posición del “Admirador” según la cual se niega la autoridad espiritual a las mujeres por el hecho de que Eva pecó primero. Su respuesta es recordar a todos que «aunque el pecado entró en el mundo a través de una mujer, Eva, con la participación de Adán, no olvidemos que una mujer, sin la participación de hombre alguno, fue el medio por el cual vino el Salvador». Siguiendo el razonamiento lógico, pregunta: «Por qué las mujeres no podrían predicar también la redención?», siendo que la redención vino por una mujer. No sorprende que la reflexión final de Mowatt sea que, «a juzgar por los resultados consecuencia de la labor» de mujeres excepcionales, «creo que el Señor de la viña pedirá unas excusas más satisfactorias para la pretendida timidez de las mujeres y su relegación en el servicio que aquellas dadas por “Un Admirador” para justificar que dejen de trabajar por su causa».

Apenas si sorprende que los líderes de la iglesia considerasen este artículo como «una triunfante vindicación del

derecho de las hermanas para tomar parte en la adoración pública de Dios». Del principio al final, Mowatt exige que los textos usados para descalificar y privar a las mujeres sean vistos con un ojo puesto en la integridad de la intención del autor bíblico, el registro bíblico de las mujeres designadas por Dios para ocupar un amplio abanico de posiciones de liderazgo espiritual y la preciosa promesa de dones espirituales hecha a los hijos e hijas de Dios. Mowatt articuló con habilidad y lucidez la postura del movimiento de los observadores del sábado sobre la cuestión del rol público de las mujeres en la obra de la redención humana, valiéndose de una hermenéutica adventista.

## Conclusión

Durante el período de formación, de 1850 a 1863, fecha en que se organizó la Iglesia Adventista, la *Review and Herald* abordó la cuestión del ministerio público de las mujeres en ocho artículos principales. Todos ellos, empezando por el desafío de James White a la afirmación de «Pablo lo dice», y concluyendo con la «triumfante vindicación» de Uriah Smith, apoyaban la participación de las mujeres en el ministerio de la predicación y, a menudo, la veían como una marca distintiva del movimiento adventista que lo apartaba de las iglesias establecidas, las cuales negaban a las mujeres un papel activo en la enseñanza y la predicación. Su convicción del derecho que tienen las hermanas a proclamar públicamente la Palabra estaba basada en su comprensión de los dones espirituales, que se dan a hombres y mujeres por igual, según la voluntad del Espíritu. Su defensa de la predicación de las mujeres, especialmente contra aquellos que citaban la orden paulina de que las mujeres guardasen silencio en la iglesia, se basaba en su interpretación de la Biblia y modeló los prin-

cipios de la hermenéutica adventista usada para establecer las doctrinas y prácticas de la iglesia. En esta discusión más específicamente, los principios de interpretación bíblica usados en este estudio del papel de la mujer incluían la comparación de las Escrituras con las Escrituras, entendiendo el contexto de un texto bíblico, y el examen de las funciones que las mujeres desempeñaron en la historia bíblica. Esos principios llevaron a la naciente Iglesia Adventista a defender vigorosamente el derecho de las hermanas a comprometerse en el ministerio público contra aquellos que «no gustan que las Marías prediquen un Salvador resucitado que regresa».

**FORMACIÓN DE LIDERAZGO EN LA EDUCACIÓN  
MINISTERIAL – 3ª PARTE: COMPARACIÓN DEL EFECTO  
DE TRANSFORMACIÓN EN TRES PROGRAMAS SELECCIONADOS**

*Skip Bell Universidad Andrews\**  
*Roger Dudley Universidad Andrews\**  
*Douglas Tilstra Southern Adventist University\*\**  
*Collegedale, Tennessee*

La primera parte de este estudio<sup>1</sup> estaba destinada a establecer los marcos de referencia para valorar de forma objetiva el éxito en el ministerio pastoral y a evaluar la relación existente entre las técnicas de liderazgo y dichos criterios. El objetivo era doble. Por un lado, se quería descubrir las correlaciones que existen entre las técnicas de liderazgo y el éxito en el ministerio pastoral y, por otro, se deseaba avanzar hacia una evaluación efectiva de la formación de liderazgo en la educación teológica de posgrado.

El estudio puso de manifiesto una fuerte correlación entre el éxito en el ministerio pastoral y las prácticas de liderazgo del pastor. Llegamos a la conclusión de que «el uso de técnicas superiores de liderazgo favorece el éxito de los pastores en el desempeño de su ministerio».<sup>2</sup> Dada la correlación existente entre las técnicas de liderazgo y

---

\* <http://www.andrews.edu/> [Consulta: 10 agosto 2007]

\*\* <http://www.southern.edu/> [Consulta: 10 agosto 2007]

<sup>1</sup> BELL, S.; DUDLEY, R. «Leadership Formation in Ministerial Education—Part 1: Assessment and Analysis of Leadership traits in Seventh-day Adventist Pastors in North America». *Andrews University Seminary Studies* 40 (2002): 277-299.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 290.

el éxito pastoral, la formación de las técnicas de liderazgo que preparen a la persona con el fin de favorecer su éxito en el ministerio, es un objetivo adecuado de la formación teológica de posgrado.

La segunda fase de la investigación medía el efecto que la formación teológica de posgrado tenía en las técnicas de liderazgo de las personas que ejercen el ministerio pastoral en la Iglesia Adventista del Séptimo Día.<sup>3</sup> Entre los ministros que habían cursado una formación teológica de posgrado y aquellos que tan solo habían cursado estudios de pregrado no se observó ninguna diferencia significativa. Parte del proceso de investigación consistió en establecer el perfil de referencia para un pastor adventista del séptimo día de los Estados Unidos.

El objetivo de la tercera fase de la investigación es investigar las potenciales correlaciones que se establecen entre tres programas de formación teológica de posgrado seleccionados, los cuales ponen mayor énfasis en el desarrollo del liderazgo, así como la formación en liderazgo real entre sus graduados en ministerio pastoral. Además, en este artículo se identificarán las distinciones curriculares específicas de dichos programas comparándolas con el programa del Master of Divinity (MDiv) de los seminarios asociados a la American Association of Theological Schools (ATS). El grado de correlación entre el énfasis sobre el liderazgo en los currículos de posgrado y el crecimiento de las técnicas de liderazgo, así como los elementos curriculares distintivos, tiene un peso significativo en los currículos de los seminarios y en la política eclesiástica para la formación pastoral.

---

<sup>3</sup> BELL, S.; DUDLEY, R. «Leadership Formation in Ministerial Education—Part 2: The Impact of Graduate Theological Education on Leadership Development in the Local Pastorate». *Andrews University Seminary Studies* 42 (primavera 2004): 203-216.

### **Los tres programas seleccionados**

Las tres instituciones que han sido seleccionadas para este estudio son el Biblical Institute for Leadership Development (BILD), la Vanguard University (antes Southern California College) y el Dallas Theological Seminary. La Vanguard University y el Dallas Theological Seminary se encontraban entre las instituciones identificadas por un panel de investigadores como aquellos que ponían un énfasis significativo en la formación de liderazgo en el marco del programa de su currículo teológico de posgrado, según se desprende de la tesis doctoral de Alen Nelson, *Leadership Training of Ministerial Students in Evangelical Institutions of Higher Education*, defendida en 1994 en la Universidad de San Diego. Nelson descubrió que los seminarios de la ATS, en cambio, solían poner escaso énfasis en el desarrollo del liderazgo.<sup>4</sup>

El BILD es considerado como el líder en la educación teológica de base eclesial, trabaja formalmente con grupos de iglesias o asociaciones de iglesias radicados en cuarenta países para desarrollar itinerarios de educación teológica de base eclesial, así como recursos que suplan las necesidades de liderazgo en la iglesia. Un número cada vez mayor de seminarios reconocen el currículo que ofrece el BILD, aunque este no sea miembro de la ATS.

### **Método de investigación**

Se examinaron las diferencias curriculares de las tres instituciones relevantes para la formación de liderazgo. Se estableció una lista de los graduados de cada una de ellas

---

<sup>4</sup> NELSON, A. E. *Leadership Training of Ministerial Students in Evangelical Institutions of Higher Education*. Tesis doctoral en Educación. San Diego (California): University of San Diego, 1994.

entre 1994 y 2000. Se pidió a los que en aquel momento estuvieran sirviendo en una congregación que entregaran una copia de su Leadership Practices Inventory (LPI)<sup>5</sup> a tres de sus líderes laicos locales. El LPI era la misma herramienta de evaluación que se usó en los dos primeros pasos de esta investigación y se aplicó del mismo modo.<sup>6</sup> Se pidió a los líderes laicos que valoraran la actuación de sus pastores según cada uno de los 30 puntos incluidos en el LPI; tras lo cual debían retornar la encuesta a las oficinas del Institute of Church Ministry, en la Universidad Andrews. Se recibieron cincuenta y dos encuestas que fueron la base de estudio de los graduados de dichas instituciones. Por su parte, otras 160 encuestas formaron la base de estudio de los graduados por el Seminario Teológico Adventista del Séptimo Día (SDATS, según sus siglas en inglés) de la Universidad Andrews.

A partir de las 30 preguntas del LPI se forman cinco escalas para describir cinco técnicas de liderazgo: procesos que suponen un desafío, inspiración de una visión compartida, capacitación de las personas para actuar, diseño de estrategias y estimulación. Además, las cinco escalas se combinan en una escala total que proporciona una puntuación general del liderazgo. Cada hoja de valoración recibe una puntuación por cada una de las cinco escalas y una puntuación total. Finalmente, se calcula la media de las prácticas, tomadas individualmente, y la media del conjunto de todas ellas.

Se compararon las medias de los graduados procedentes de instituciones que ponen énfasis en el liderazgo con aquellas de los graduados procedentes de una for-

---

<sup>5</sup> Sus autores ponen a disposición una presentación técnica del Leadership Practices Inventory en <http://www.kouzesposner.com>

<sup>6</sup> BELL – DUDLEY, «Leadership Formation in Ministerial Education—Part 1»; idem, «Leadership Formation in Ministerial Education—Part 2».



mación teológica de posgrado cuyo currículo ponía escaso o nulo énfasis en el liderazgo. Ese segundo grupo fue descrito en la segunda parte de este proyecto de investigación.

### **Revisión bibliográfica**

La dirección que tomará cualquier programa de formación de líderes está fuertemente influida por el modelo o teoría del liderazgo sobre el cual se construye. Bernard M. Bass y Ralph Melvin Stogdill describen veintidós modelos o teorías del liderazgo más conocidos.<sup>7</sup> J. Robert Clinton da una visión general de cinco teorías de liderazgo dominantes que, afirma, definen los estudios sobre el liderazgo en unas eras particulares.<sup>8</sup> Más recientemente, Robert J. Banks y Bernice M. Ledbetter evalúan las teorías del liderazgo desde los puntos de vista bíblico, histórico y contemporáneo.<sup>9</sup> Tras haber revisado la bibliografía sobre el liderazgo, empezando por el apóstol Pablo y acabando con Fred Fiedler y Stephen Covey, se llegó a la conclusión de que toda crítica cristiana a las teorías del liderazgo debe estar dispuesta a descubrir la verdad en cualquier parte y, al mismo tiempo, mantener un agudo sentido de «discernimiento para separar la verdad de la falsedad, lo que es adecuado de lo que es inadecuado, lo abstracto de lo práctico, lo oportuno de lo inoportuno».<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> BASS, B. M.; STOGDILL, R. M. *Bass & Stogdill's Handbook of Leadership: Theory, Research, and Managerial Applications*. 3ª ed. New York: Free Press; Collier Macmillan (1990), pp. 37-52.

<sup>8</sup> CLINTON, J. R. *A Short History of Modern Leadership Theory*. Altadena (California): Barnabas (1992), p. 8.

<sup>9</sup> BANKS, R. J.; LEDBETTER, B. M. *Reviewing Leadership: A Christian Evaluation of Current Approaches*. Grand Rapids (Michigan): Baker Academic (2004).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 93.

Cynthia McCauley, Russ Moxley y Ellen Van Velsor, tomando el desarrollo del liderazgo desde la perspectiva de la organización que emplea o educa, construyeron un modelo inclusivo del desarrollo del liderazgo basado en tres puntos. Este modelo subraya la responsabilidad de la organización ante el líder emergente en su proceso de desarrollo. Afirman que la organización tiene la responsabilidad de evaluar, plantear retos y apoyar a los líderes emergentes que están expuestos a una variedad de experiencias de desarrollo.<sup>11</sup> Según McCauley, Moxley y Van Velsor, los líderes emergentes tienen la responsabilidad de aprender a aprender de la experiencia. En el desarrollo de sus modelos de espiral de experiencia y acción-observación-reflexión, Richard Hughes, Robert Ginnet y Gordon Curphy se centran en el aspecto crítico de la capacidad del líder para aprender de la experiencia.<sup>12</sup> Ambos modelos describen procesos que influyen en la capacidad del líder para percibir las experiencias de forma precisa, analizarlas y compararlas con el conocimiento previo y extraer nuevos conocimientos a partir de ellas. Siguiendo la misma línea de los modelos de Hughes, Ginnet y Curphy, Stephen Kaagan sostiene que el método más eficiente y de menor coste para desarrollar el liderazgo es estructurar meticulosamente las oportunidades, de modo que los líderes puedan reunirse en grupos y reflexionar sobre las experiencias vividas en el ejercicio de sus funciones de líder.<sup>13</sup> Merle Strangway identifica cinco factores de

---

<sup>11</sup> McCAULEY, C. D.; MOXLEY, R.; VAN VELSOR, E. *The Center for Creative Leadership Handbook of Leadership Development*. 1ª ed. San Francisco: Josey-Bass; Center for Creative Leadership (1998), pp. 4-17.

<sup>12</sup> HUGHES, R. L.; GINNET, R. C.; CURPHY, G. J. *Leadership: Enhancing the Lessons of Experience*. New York: Irwin/McGraw Hill (1999), pp. 79-82.

<sup>13</sup> KAAGAN, S. S. «Leadership Development: The Heart of the Matter». *International Journal of Educational Management* 12/2 (1998): 74-83.

desarrollo en un estudio sobre pastores protestantes que recibieron una puntuación excepcionalmente elevada como líderes generadores de transformación. Cada uno de los cinco factores (*dirección por objetivos, aprendizaje intencional, liderazgo como praxis, experiencias de liderazgo estimulantes y cambio de valores*) está relacionado de alguna manera con la responsabilidad que tiene el líder de aprender de la experiencia.<sup>14</sup>

Una gran cantidad de bibliografía relevante se centra en la responsabilidad del líder emergente a lo largo de toda una vida. Bass empieza su discusión de la investigación sobre el desarrollo del liderazgo con cuestiones como el orden de nacimiento, el modelo familiar y las oportunidades de liderazgo que se hayan podido dar en la infancia y la adolescencia.<sup>15</sup> En su extenso comentario sobre bibliografía relacionada con el liderazgo y la educación, Curtis Brungardt resume los hallazgos obtenidos en la investigación en tres grandes categorías. Según él, la mayor es el *desarrollo del liderazgo*, que incluye todas las experiencias que se dan a lo largo de la propia vida, susceptibles de ampliar las propias capacidades de liderazgo. Las otras dos son dos subcategorías de la primera. La *educación del liderazgo* se refiere a cualquier intervención intencionada para desarrollar las capacidades de liderazgo. La categoría menor, *formación para el liderazgo*, tiene por objetivo la mejora de habilidades específicas en una función determinada.<sup>16</sup> Estas observaciones están en total acuerdo con la investigación de

---

<sup>14</sup> STRANGWAY, M. D. *The Development of Transformational Leadership in Pastors of Protestant Churches*. Tesis doctoral. Athens (Georgia): University of Georgia, 1999, p. 91.

<sup>15</sup> BASS, B.; STOGDILL, R. M. *Op. cit.* pp. 807-811.

<sup>16</sup> BRUNGARDT, C. «The Making of Leaders: A Review of Leadership Development and Education». *Journal of Leadership Studies* 3/3 (1996): 81-95.

Clinton, la cual identifica diversas fases predecibles en el desarrollo del liderazgo a lo largo de toda la vida de un líder cristiano.<sup>17</sup> Estas observaciones también están en pleno acuerdo con los principios que Jesús usó para el desarrollo de los doce discípulos y convertirlos en líderes de la iglesia, tal como demuestra Robert E. Coleman, quien discute ocho principios similares usados por Jesús en los cuatro evangelios.<sup>18</sup>

Según Stacey Connaughton, Francis Lawrence y Brent Ruben, todos ellos pertenecientes al Student Leadership Development Institute de la Rutgers University, «la responsabilidad primordial de las facultades y las universidades es el desarrollo del liderazgo».<sup>19</sup> En todos los Estados Unidos de Norteamérica son cada vez más las facultades y universidades que añaden cursos o programas de estudios completos sobre liderazgo agrupando materias. Según las listas descriptivas del Center for Creative Leadership, hay centenares de facultades y universidades que ofrecen cursos de desarrollo de liderazgo, e incluso algunas ofrecen programas de grado completos.<sup>20</sup> Sin embargo, el número de programas de posgrado dedicados al desarrollo del liderazgo es significativamente menor. Recientemente, un equipo investigador de

---

<sup>17</sup> CLINTON, R. J. *Leadership Emergence Theory*. Altadena (California): Barnabas Resources, 1989, pp. 311-337.

<sup>18</sup> COLEMAN, R. E. *The Master Plan of Evangelism*. Westwood (New Jersey): Fleming J. Revell, 1964, pp. 21-114.

<sup>19</sup> CONNAUGHTON, S. L.; LAWRENCE, F. L.; RUBEN, B. D. «Leadership Development as a Systematic and Multidisciplinary Enterprise». *Journal of Education for Business* 79/1 (2003): 46. <[http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary\\_0286-19935661\\_ITM](http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-19935661_ITM)> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>20</sup> SCHWARTZ, M. K.; AXTMAN, K. M.; FREEMAN, F. H. (eds.). *Leadership Education: A Source Book of Courses and Programs*. 7ª ed. Greensboro (North Carolina): Center for Creative Leadership, 1998, pp. 1-458.

la Fort Hays State University localizó tan solo 44 programas de ese tipo, de los cuales 38 correspondían al grado de master y seis al de doctor.<sup>21</sup>

En la mayoría de la bibliografía que aborda el desarrollo del liderazgo desde el punto de vista académico aparecen varios temas recurrentes. Los programas de más éxito parecen estar caracterizados por «un enfoque holístico y práctico»;<sup>22</sup> una combinación de «estudio académico, servicio extenso y tutoría»;<sup>23</sup> la combinación de «servicio y reflexión»;<sup>24</sup> el énfasis sobre los alumnos que se comprometen con la justicia social y las necesidades de su comunidad local;<sup>25</sup> y «líderes ciudadanos» que «inician un proceso de reflexión».<sup>26</sup>

La bibliografía apunta hacia una necesidad crítica de desarrollo del liderazgo en el currículo de los seminarios tradicionales. Tal como se concluyó en la segunda parte de este estudio, «la formación teológica de posgrado no

---

<sup>21</sup> CRAWFORD, C. B.; BRUNGARDT, C. L.; SCOTT, R. F.; GOULD, L. V. «Graduate Programs in Organizational Leadership: A Review of Programs, Faculty, Costs, and Delivery Methods». *Journal of Leadership Studies* 8/4 (2002): 64. <[http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary\\_0286-9132498\\_ITM](http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-9132498_ITM)> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>22</sup> NIRENBERG, J. «Toward Leadership Education that Matters». *Journal of Education for Business* 79/1 (2003): 6. <[http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary\\_0286-19935654\\_ITM](http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-19935654_ITM)> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>23</sup> POLLEYS, M. S. «One University's Response to the Anti-Leadership Vaccine: Developing Servant Leaders». *Journal of Leadership Studies* 8/3 (2002): 117.

<sup>24</sup> GIBSON, F. W.; PASON, A. «Levels of Leadership: Developing Leaders through New Models». *Journal of Education for Business* 79 (2003): 23. <[http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary\\_0286-19935657\\_ITM](http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-19935657_ITM)> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>25</sup> FEAR, F.; ADAMEK, M.; IMIG, G. «Connecting Philosophic and Scholarly Traditions with Change in Higher Education», *Journal of Leadership Studies* 8/3 (2002): 42-52. <[http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary\\_0286-9126445\\_ITM](http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-9126445_ITM)> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>26</sup> CRAWFORD, C. B. et. al. *Op. cit.*, p. 49.

consiste en llevar a cabo un trabajo superior de desarrollo de técnicas de liderazgo». <sup>27</sup> Nuestro estudio sobre 200 pastores adventistas del séptimo día radicados en los Estados Unidos de Norteamérica no reveló ninguna diferencia significativa en las habilidades de liderazgo entre los pastores que habían recibido una formación en un seminario y aquellos cuya formación había seguido otras vías. La deficiencia en el desarrollo del liderazgo no se localiza en ningún seminario, en ninguna denominación o en ninguna región geográfica en particular. Varios estudios dieron resultados similares en cada caso. C. Weese, en un estudio sobre 146 pastores titulares de varias denominaciones y regiones de los Estados Unidos, descubrió de forma contundente que los pastores objeto de su estudio no creían que su formación en el seminario los hubiese equipado con las capacidades de liderazgo necesarias para su ministerio. <sup>28</sup> En un estudio en el que participaron 400 pastores de California, pertenecientes a cinco denominaciones principales, T. J. Naman descubrió que «solo el 36% de los encuestados opinaban que [*sic*] estaban equipados para liderar la congregación local como resultado directo de su formación en el seminario». <sup>29</sup> D. Macaskill dirigió una investigación sobre las habilidades de liderazgo de los ministros de la Iglesia de Escocia. El 20% de los ministros ordenados de dicha Iglesia participó en la investigación. «Una mayoría sustancial de las entrevistas y de los comentarios sobre la formación expresados en esta encuesta eran de carácter negativo y su-

---

<sup>27</sup> BELL, S.; DUDLEY, R. «Leadership Formation in Ministerial Education—Part 2». *Andrews University Seminary Studies* 42 (primavera 2004): 203.

<sup>28</sup> WEESE, C. *Standing on the Banks of Tomorrow!* Granada Hills (California): Multi-Staff Ministries, 1993, pp. 1-53.

<sup>29</sup> NAMAN, T. J. *Pastoring the Church into the Twenty-first Century*. Tesis doctoral. Malibu (California): Pepperdine University, 1998, p. 143.

gerían que los ministros se sentían mal preparados y mal equipados para las realidades de la tarea que debían enfrentar en sus respectivas parroquias.»<sup>30</sup> Alen E. Nelson dirigió un estudio que evaluaba los currículos de 64 seminarios y 77 programas de estudios de pregrado de teología de los Estados Unidos y descubrió que tan solo seis de los 141 programas, tres de ellos correspondientes a estudios de posgrado y otros tres estudios de pregrado, ofrecían el desarrollo significativo del liderazgo como parte del currículo necesario.<sup>31</sup>

Los pastores y los investigadores han expresado de distintos modos la deficiencia que presentan los seminarios en el desarrollo del liderazgo. A menudo describen los currículos de los seminarios como demasiado académicos y desconectados de las demandas pastorales diarias.<sup>32</sup> Otro comentario típico es que el seminario no responde a las necesidades de la iglesia local.<sup>33</sup> Algunos apuntan a la falta de formación respecto de ciertas habilidades específicas, tales como la toma de deci-

---

<sup>30</sup> MACASKILL, D. «Ministerial Training: Toolkits or Compasses? A Study of Training with the Church of Scotland». *British Journal of Theological Education* 11/1 (2000): 24.

<sup>31</sup> NELSON, A. E. *Op. cit.*, p. 111.

<sup>32</sup> BEACH, R. D. *Managerial Leadership Instruction: Assessing Contemporary Seminary Coverage in Light of Biblical Standards*. Tesis de máster. Virginia Beach (Virginia): Regent University (1994); BRAUNARD, B. *Professional Education and the Preparation of Assemblies of God Ministries in Oregon*. Tesis doctoral. Portland (Oregon): Portland State University (1996); MACASKILL, D. *Op. cit.*; SHAW, C. N. *A Philosophy of Education Leadership Development through Theological Studies*. Tesis doctoral. Pasadena (California): Fuller Theological Seminary, 1989; WEESE, C. *Op. cit.*; WONG, C. S. *Christian Religious Education in Hong Kong: Professional Ministry and Ministerial Preparation*. Tesis doctoral. Trinity Evangelical Divinity School, 1998.

<sup>33</sup> FRANKLIN, R. M. «Future Directed: Trends in Theological Education». *Theological Education* 37/2 (2001): 113-116.

siones, la resolución de conflictos, la administración, la planificación económica, la gestión del tiempo o la resolución de problemas.<sup>34</sup> Otros aspectos incluyen el fallo en el aprendizaje de habilidades de pensamiento crítico,<sup>35</sup> el aprendizaje de capacidades individualistas en lugar de constructoras de equipo,<sup>36</sup> la falta de autodesarrollo y la desconexión entre desarrollo intelectual y desarrollo afectivo.<sup>37</sup> Nelson<sup>38</sup> y T. C. Turner<sup>39</sup> concluyen, respectivamente, que la formación de liderazgo es virtualmente inexistente en el programa de estudios del seminario medio.

Los miembros de la ATS han debatido formalmente la efectividad del currículo tradicional, especialmente su impacto sobre la formación del liderazgo pastoral, durante al menos cincuenta años. El debate empezó con la publicación en 1954 del estudio de la propia entidad, llevado a cabo por cada escuela teológica acreditada de los Estados Unidos<sup>40</sup> y cobró forma con la publicación de las dos críticas clásicas de Edgard Farley sobre la educación

---

<sup>34</sup> CLOUZET, E. M. *A Biblical Paradigm for Ministerial Training*. Tesis doctoral. Pasadena (California): Fuller Theological Seminary, 1997; DOWER, E. L. *A Needs Assessment of the Seventh-day Adventist Theological Seminary's Master of Divinity Program as perceived by the Graduates, Faculty, Students, and Employers of Graduates*. Tesis doctoral. Berrien Springs (Michigan): Andrews University, 1980.

<sup>35</sup> BRAINARD, B. *Op. cit.*, pp. 1-28.

<sup>36</sup> LE CORNU, A. «The Shape of Things to Come: Theological Education in the Twenty-first Century». *British Journal of Theological Education* 14/1 (2003): 13-26.

<sup>37</sup> MACASKILL, D. *Op. cit.*, pp. 32-34.

<sup>38</sup> NELSON, A. E. *Op. cit.*, p. 165.

<sup>39</sup> TURNER, T. C. *Seminary Practices and Ministerial Realities: A Dichotomy That Calls for Change*. Tesis doctoral. Pullman (Washington): Washington State University, 2001, p. 108.

<sup>40</sup> NIEBUHR, H. R.; WILLIAMS, D. D.; GUSTAFSON, J. M. *The Advancement of Theological Education*. New York: Harper and Brothers, 1957.



en los seminarios contemporáneos.<sup>41</sup> Joseph Hugh Jr. y John B. Cobb Jr. resumen décadas de investigaciones de la ATS: «La educación teológica está dividida entre las normas académicas, definidas principalmente como la excelencia en las disciplinas históricas, y las normas profesionales modernas, definidas en términos de excelencia en el desarrollo de las funciones que se esperan de los líderes de iglesia. [...] En parte como resultado de esta tensión, las escuelas de teología no consiguen alcanzar ninguno de estos estándares».<sup>42</sup>

En 1994, la ATS dedicó todo un número de su publicación trimestral, *Theological Education*, a dar cuenta de otro autoestudio.<sup>43</sup> En uno de sus artículos principales, Donald Senior y Timothy Weber concluyeron que «el currículo debería estar dominado por las necesidades de la misión y no por las exigencias de las técnicas de mercado».<sup>44</sup> Aseveran que el currículo no debe ser concebido como una simple colección de varios cursos, sino como «un proceso completo de reflexión crítica e integración».<sup>45</sup>

Ese mismo año, Lyle Schaller, una voz externa a la ATS, evaluó aún más severamente la situación de los seminarios. Declara que «ha llegado el momento de que se renueve el

---

<sup>41</sup> FARLEY, E. *Theologica*. Philadelphia: Fortress, 1983; *The Fragility of Knowledge*. Filadelfia: Fortress, 1988.

<sup>42</sup> HUGH Jr., J. C.; COBB Jr., J. B. *Christian Identity and Theological Education*. Chico (California): Scholars Press, 1985, pp. 16-17.

<sup>43</sup> AMERICAN ASSOCIATION OF THEOLOGICAL SCHOOLS. «Thee Good Theological School». *Theological Education* 30/2 (1994): 1-88. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1994spr.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>44</sup> SENIOR, D.; WEBER, T. «What Is the Character of Curriculum, Formation, and Cultivation of Ministerial Leadership in the Good Theological School?». *Theological Education* 30/2 (1994): 22. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1994spr.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>45</sup> *Ibíd.*

sistema de reclutamiento, formación, selección y acreditación de la próxima generación de pastores locales».<sup>46</sup>

La mayoría de la bibliografía que analiza el currículo de los seminarios, en particular la de los últimos diez años, ha puesto gran énfasis en los temas de reflexión, integración y adaptación a los cambios sociales. Si bien una parte de la bibliografía fija su atención sobre el hecho de que los seminarios proporcionan una formación práctica en situaciones reales,<sup>47</sup> la mayoría de los autores enfatizan la crucial conexión que existe entre la experiencia práctica y la reflexión teológica sobre dicha experiencia.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> SCHALLER, L. *Innovation in Ministry*. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1994, p. 21.

<sup>47</sup> Ver BALLARD, P.; PATTISON, S. «Practical Theological Education—A Profile». *British Journal of Theological Education* 13/2 (2003): 97-105; RIEM, R. «Why Calling Matters More: Weighing Vocational and Competency Approaches to Ministerial Development». *British Journal of Theological Education* 14/1 (2003): 78-92; TOVEY, P. «A Case Study of Accreditation of Prior Learning in Ministerial Training». *British Journal of Theological Education* 12/2 (2003): 145-153.

<sup>48</sup> Ver BURN, R. W.; CERVERO, R. «How Pastors Learn the Politics of Ministry Practice». *Religious Education* 97/4 (2002): 304-321; KLAUDT, K. «The Ashram as a Model for Theological Education». *Theological Education* 34/1 (1997): 25-40. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1997fall.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]; LAMOUREUX, P. A. «An Integrated Approach to theological Education». *Theological Education* 36/1 (1999): 141-156. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1999fall.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]; MUDGE, L. S.; POLING, J. N. *Formation and Reflection: The Promise of Practical Theology*. Philadelphia (Pennsylvania): Fortress, 1987; GORMAN, R. T.; TALVACCHIA, K.; SMITH, W. M. «Teaching from a Community Context: The Role of the Field Educator in Theological Education». *Theological Education* 37/2 (2001): 1-57; PATTISON, S.; THOMPSEN, J.; GREEN, J. «Theological Reflection for the Real World: Time to Think Again». *British Journal of Theological Education* 13/2 (2003): 119-131; STODDART, E. «Living Theology: A Methodology for Issues-led Theological Reflection in Higher Education». *British Journal of Theological Education* 14/2 (2004): 287-201; TODD, A. «What is Theological about Theological Reflection?». *British Journal of Theological Education* 11/1 (2000): 34-45; WARFORD, M. L. «Renewing the Practices of Ministry». *Theological Education* 33/2 (1997): 69-77. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1997spr.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]

Robert Franklin reclamaba una formación en el seminario capaz de equipar a los pastores para el desempeño de funciones características de su ministerio en la iglesia local, tales como resolución de conflictos, programación de reuniones o movilización de los miembros; funciones todas ellas que deberían ser vistas como una expresión teológica más que como simples competencias técnicas.<sup>49</sup> Donald Beiswenger adopta una postura similar cuando describe tres pares de puntos que deberían ser integradas en las experiencias de campo del seminario; a saber: teoría y práctica; estudio académico y actividades ministeriales; y fe personal y realidades sociales.<sup>50</sup> Efraín Agosto usó la expresión «reflexión rigurosa sobre la acción pastoral» para describir el método de desarrollo de liderazgo necesario en el currículo de los seminarios.<sup>51</sup> Sin haberse puesto previamente de acuerdo, Terry Veiling<sup>52</sup> y David Kelsey y Barbara Wheeler<sup>53</sup>, discutiendo el aprendizaje reflexivo como una vía para el desarrollo del lide-

---

<sup>49</sup> FRANKLIN, R. M. «Future Directed: Trends in Theological Education». *Theological Education* 37/2 (2001): 114.

<sup>50</sup> BEISSWENGER, D. «Field Education and the Theological Education Debates». *Theological Education* 33/1 (1996): 49-58. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1996fall.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>51</sup> AGOSTO, E. «The Gifts of Urban Theological Education: A Personal and Professional Reflection». *Theological Education* 33/1 (1996): 100. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1996fall.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>52</sup> VEILING, T. «Emerging Issues Concerning the Practices of Theological Education». *Religious Education* 94/4 (1999): 411-427. <[http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3783/is\\_199910/ai\\_n8868474/pg\\_1](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3783/is_199910/ai_n8868474/pg_1)> a <[http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3783/is\\_199910/ai\\_n8868474/pg\\_13](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3783/is_199910/ai_n8868474/pg_13)> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>53</sup> KELSEY, D. H.; WHEELER, B. G. «The ATS Basic Issues Research Project: Thinking about Theological Education». *Theological Education* 30/2 (1994): 71-80. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1994spr.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]

razgo pastoral, observan que este punto de vista incorpora las ideas básicas avanzadas en la *Theologica* de Farley. Carolyn Jurkowitz lo resume así: «El aprendizaje profesional se da en comunidades en las que los alumnos, además de recurrir a la práctica reflexiva para aprender a aplicar los conocimientos adquiridos, las normas y los procedimientos hasta llegar a pensar como un tipo específico de profesional, son entrenados para inventar nuevas reglas, reformular los problemas y dar un nuevo sentido a situaciones inciertas, únicas o conflictivas».<sup>54</sup>

Aparentemente, la bibliografía presenta más desafíos y sugerencias para el desarrollo del liderazgo que los estudios pormenorizados de los seminarios que han experimentado enfoques innovadores o la investigación que evalúa la efectividad de dichos esfuerzos. Las ideas clave de esos informes serán resumidas brevemente más abajo.

Una de las sugerencias específicas para desarrollar líderes pastorales mediante la integración de la teoría y la experiencia es la colaboración entre seminarios e iglesias locales.<sup>55</sup> Robert Ferris informó de una colaboración provechosa entre el Canadian Theological Seminary (CTS) y varias iglesias locales. Varios alumnos participaron en una estancia de tres meses en prácticas bajo la instrucción y la supervisión de pastores locales. Un estudio de resultados del CTS indicó que los alumnos que habían llevado a

---

<sup>54</sup> JUKOWITZ, C. M. «What Is the Literature Saying about Learning and Assessments in Higher Education». *Theological Education* 39/1 (2003): 85.

<sup>55</sup> Ver GIBBS, E. *Church Next*. Downers Grove: InterVarsity, 2000; KEANE, P. S.; MAY, M. A. «What Is the Character of Teaching, Learning, and the Scholarly Task in the Good Theological School?». *Theological Education* 30/2 (1994): 35-44. <<http://www.ats.edu/resources/te-arch/1994spr.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]; OSBORN, R. E. *The Education of Ministers for the Coming Age*. St. Louis (Missouri): CBP Press, 1987.

cabo dicha estancia se consideraban mejor preparados para el ministerio en todas y cada una de once categorías de ministerio que aquellos que se abstuvieron de participar.<sup>56</sup> Harry Poe informó de varios tipos de colaboración entre seminarios e iglesias locales. Según él, el Conservative Baptist Seminary of the East, que carece de campus permanente, dispone de una facultad itinerante que desempeña sus funciones académicas sobre el terreno. El objetivo de dicho seminario es el desarrollo de prácticas de aprendizaje individualizadas para los alumnos de estudios ministeriales en sus iglesias locales.<sup>57</sup> Poe también cita el Biblical Institute of Leadership Development (BILD), un centro de formación pseudoeclésiástico; el programa In-Ministry del Bethel Theological Seminary que habilita a los pastores para que obtengan el Master of Divinity sin abandonar su dedicación a las tareas ministeriales; y varias iglesias de grandes dimensiones que seleccionan y forman líderes para el ministerio a partir de sus propias congregaciones.<sup>58</sup> Según Eddie Gibbs, el último ejemplo es una idea que los seminarios y las iglesias del futuro deberán explorar y aprovechar.<sup>59</sup>

La Emmanuel School of Religion ha probado dos programas innovadores para desarrollar el liderazgo pastoral. El primero de ellos es una visión integradora de la enseñanza de temas de «predicación y adoración, educación, consejería, evangelismo, administración y liderazgo».<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> FERRIS, R. *Renewal in Theological Education: Strategies for Change*. Wheaton (Illinois): Billy Graham Center, 1990, p. 46.

<sup>57</sup> POE, H. L. «The Revolution in Ministry Training». *Theological Education* 33/1 (1996): 28. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1996fall.pdf>> [Consulta: 13 febrero 2007]

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> GIBBS, E. *Op. cit.*, pp. 92-100.

<sup>60</sup> SHIELDS, B. E. «Integrating Ministry and Theology». *Theological Education* 33/2 (1997): 12. <<http://www.ats.edu/resources/tearch/1997spr.pdf>> Consulta: 13 febrero 2007]

Toda la facultad de teología se dedica a la enseñanza en equipo, diseña tareas integradoras y tiene como objetivo «dirigir a los alumnos para que desarrollen su propia comprensión del ministerio a la luz de la naturaleza de la iglesia, a la vez que integran las distintas actividades del ministerio en una teología del ministerio».<sup>61</sup> El segundo de los programas citados es un programa en tres módulos basado en la formación y el trabajo sobre el terreno, así como la supervisión del ejercicio práctico del ministerio. Los tres módulos incluyen una evaluación (inicial y final), una experiencia de ministerio supervisada que incorpora un pacto de aprendizaje y objetivos personales de crecimiento, y reuniones de grupo semanales destinadas a la reflexión interactiva sobre las experiencias de ministerio de los alumnos.<sup>62</sup>

El United Theological Seminary ofrece dos semestres de tutoría y supervisión pastoral. Los alumnos deben trabajar de diez a veinte horas semanales en algún ministerio de la comunidad, a la vez que se reúnen regularmente con su supervisor, asisten a clase un día a la semana y conocen la opinión de un comité de consejeros laicos. El desarrollo del liderazgo se centra en la autopercepción y la aplicación práctica de temas bíblicos e históricos en un contexto ministerial.<sup>63</sup>

Un último ejemplo recogido por la bibliografía es el Wycliffe College, un seminario anglicano de Toronto, Canadá. Semanalmente, el Wycliffe da oportunidad a sus alumnos para que dirijan la liturgia, la adoración pública y grupos pequeños de oración y estudio de la Biblia. Un pro-

---

<sup>61</sup> Ibid. p. 14.

<sup>62</sup> Ibid. p. 16.

<sup>63</sup> STENGEL, C. L. H. *Pastoral Supervision as a Vehicle for Leadership Development in Theological Education*. Tesis doctoral. Trotwood (Ohio): United Theological Seminary, 1998, pp. 88-103.

grama de tutoría y otro de consejería y referencia plantean cuestiones de índole espiritual y personal a los líderes emergentes. A los alumnos se les pide que participen en varios proyectos misioneros, tanto locales como en el extranjero. El programa del Wycliffe también incluye elementos significativos de reflexión personal, así como valoración objetiva, evaluación y comentarios sobre las tareas desempeñadas. La mayor parte de la adoración y los servicios se lleva a cabo con la estrecha colaboración del profesorado y los alumnos mediante reuniones informales de tutoría.<sup>64</sup>

La bibliografía apunta hacia la necesidad de más informes y estudios que contemplen un desarrollo del liderazgo innovador en los programas de los seminarios. En particular, los seminarios que disponen de tales programas deben llevar a cabo una investigación para evaluar la efectividad de su desarrollo del liderazgo y publicar los resultados para que otros seminarios puedan aprovecharlos. Hasta que tales estudios no sean hechos públicos, será difícil determinar la validez de lo que hasta ahora han sido ejemplos aislados o de las muchas sugerencias hechas por la bibliografía.

### ***Comparación de programas***

#### **Dallas Theological Seminary**

El Dallas Theological Seminary es miembro de la ATS. Su boletín lo describe como un centro «interdenominacional, cuyo objetivo es servir a aquellos que aman la fe bíblica en el protestantismo».<sup>65</sup> Se trata de un gran seminario,

---

<sup>64</sup> MERCER, M. «Formational Initiatives at Wycliffe College». *Theological Education* 39/2 (2003): 53-63.

<sup>65</sup> *Dallas Seminary Bulletin* (1994-1995), p. 14.

con un total de 1.877 alumnos matriculados durante el curso académico 2004-2005. El principal programa de preparación de candidatos para el ministerio pastoral es el *Master of Theology* (ThM), que cuenta con una matrícula de 877 alumnos.

Un Master en Teología (ThM) del Dallas Seminary requiere 122 horas lectivas por semestre. Los alumnos con especialización en Biblia o teología pueden asistir a 30 horas de nivel avanzado una vez superado el grado. En las 122 horas se incluyen 19 horas de especialidad ministerial, dos horas de estancia en prácticas, así como 15 horas de asignaturas de libre elección. En todos los ThM se requiere que los alumnos cursen cuatro créditos de formación espiritual. De acuerdo con el propósito de comparación de este estudio, estas materias se considerarán como créditos de desarrollo del liderazgo de un programa de seminario.

El objeto de puntuación fueron los graduados de la especialidad de Liderazgo Pastoral. De los 19 créditos necesarios, 6 corresponden a clases de homilética (poniendo especial interés en el liderazgo en la predicación), 3 créditos destinados al liderazgo en la adoración, 3 a la dirección y gobierno de la iglesia, 3 a la dirección del crecimiento de la iglesia, 2 a la consejería y 2 a una estancia en prácticas de liderazgo. Es posible intuir que existe la posibilidad de aumentar el currículo de liderazgo con materias de libre elección, así como créditos de liderazgo y gobierno de la iglesia.

En el curso académico de 1996-1997, los tres créditos de Dirección del Crecimiento de la Iglesia vieron reformulada su designación como Dirección de la Iglesia para un Ministerio Efectivo.<sup>66</sup> Ese mismo curso el número de

---

<sup>66</sup> *Ibid.* 96-97, p. 24.



créditos de libre elección se redujo a 12 horas y se añadieron clases de investigación al currículo. En el curso académico de 1999-2000, los 122 créditos del currículo del ThM se redujeron a 120. Así mismo, en la especialidad de ministerio pastoral, las horas destinadas a créditos de libre elección se vieron reducidas a nueve, a la vez que el itinerario de liderazgo se redujo a 14 horas, con la pérdida de tres créditos de liderazgo en la predicación y dos en consejería.

Según hemos observado, el currículo del Dallas Theological Seminary presenta un enfoque del desarrollo basado en el aula tradicional y pone énfasis en el ministerio pastoral como un liderazgo. Asimismo se añade un currículo para aquellas personas que siguen la especialidad de liderazgo en la formación para el ministerio pastoral. El boletín del curso 1999-2000 presenta una lista de tres objetivos ministeriales para los alumnos: comunicación efectiva de la Biblia, demostración de habilidades en varios ministerios y dirección de una iglesia local u otro grupo mediante la exposición bíblica, aptitudes de liderazgo, evangelismo y servicio.<sup>67</sup>

### **Vanguard University**

La Vanguard University of Southern California, fundada en 1920, es una universidad cristiana de ciencias liberales, con una matrícula de 2.000 alumnos. Ofrece los grados de *Bachelor of Arts* y *Bachelor of Science*, además de varios grados profesionales de máster, entre los que se cuenta un *Master of Arts* (MA) en Religión o ThM.

Calificamos los graduados en MA en Religión de la Vanguard University que se habían concentrado en los es-

---

<sup>67</sup> *Ibid.* 1999-2000, pp. 15, 99-100.

tudios de liderazgo. El programa «enfatisa la investigación disciplinada y la reflexión teológica para el estudio de la misión y el liderazgo de la iglesia local y mundial. Esta concentración, basada en una mezcla de reflexión teológica y ciencias sociales, será especialmente beneficiosa para los líderes de iglesia y organizaciones religiosas o alumnos de posgrado que deseen un enriquecimiento en la formación teológica».<sup>68</sup> Los objetivos del programa son proporcionar una comprensión de la misión teológica y ética de la iglesia local y mundial, ofrecer una comprensión holística del liderazgo que integre la teología y las ciencias sociales, desarrollar un marco intercultural para la misión de la iglesia local y mundial, examinar los principios del desarrollo de la visión y su implementación a través de estructuras organizacionales y aprender a dirigir una investigación para desarrollar, probar o aplicar una teoría e hipótesis relacionadas con la misión y el liderazgo de la iglesia local y mundial.<sup>69</sup> La Vanguard University también ofrece un máster en estudios de liderazgo para líderes de habla hispana de estructura similar.

El programa de 36 unidades es un desarrollo tradicional basado en el aula aunque, en ciertos aspectos, se diferencia de los enfoques de los seminarios asociados a la ATS. De los tres programas que se comentan en este estudio, este es el más orientado al liderazgo. El programa requiere estudios teológicos previos y por ello no aborda estudios bíblicos avanzados, excepto en la comprensión del liderazgo. Las 12 unidades centrales, 18 unidades opcionales y 6 unidades de la tesis o proyecto se centran por completo en estudios de liderazgo, incluida la reflexión teológica, misiológica y sociológica sobre el lideraz-

---

<sup>68</sup> Cf. Vanguard University of Southern California. <[www.vanguard.edu](http://www.vanguard.edu)> [Consulta: 18 octubre 2004]

<sup>69</sup> *Ibid.*

go. Los alumnos pueden escoger la inclusión de hasta seis de los 18 créditos opcionales de predicación o guía pastoral.

### **Biblical Institute for Leadership Development (BILD)**

En último lugar, este estudio se ocupó de los graduados del BILD International, una organización con sede en Ames, Iowa, que promueve el paradigma de la formación teológica basada en la iglesia. El BILD ha desarrollado e implementado un currículo de formación teológica basada en la iglesia que para lograr una preparación ministerial profesional el currículo se distribuye entre la iglesia local en su contexto, el suministro de materiales y los profesores. No es un seminario tradicional y, por lo tanto, no está en sus objetivos la replicación de los enfoques de los seminarios tradicionales. Su visión es «formar líderes en las iglesias, por las iglesias y para las iglesias».<sup>70</sup>

La filosofía del BILD se describe más detalladamente en el siguiente párrafo:

«Formación Teológica: El contexto de la formación teológica debe ser la formación y el afianzamiento de las iglesias locales. De ese modo, el carácter, las habilidades y los conocimientos académicos se integrarán en una formación y un desarrollo del tipo de aprendizaje práctico bajo la supervisión de un ministro del evangelio cualificado y probado en el contexto de una comunidad. Teología: La teología se ha institucionalizado. Es preciso devolverla a la actividad y a la esfera de las iglesias locales y no ser tenida como un aspecto del cristianismo delegado en unos eruditos que están encerrados en unas instituciones. Para

---

<sup>70</sup> Cf. , BILD International. <[www.efcc.org/BILD](http://www.efcc.org/BILD)> [Consulta: 18 octubre 2004]

que la teología sea fresca, atractiva y aplicable debe regresar a la iglesia local, que está viva y ministra.»<sup>71</sup>

Jeff Reed, fundador del BILD, en su apologética de la filosofía de la formación teológica impartida por dicha institución, «Church-Based Theological Education: Creating New Paradigm»,<sup>72</sup> cita los comentarios de Jonathan Chao sobre el Pacto de Lausana:

«No es posible “mejorar la formación teológica”, tal como se sugiere en el pacto, aislada del contexto ministerial. Antes bien, se debe adoptar un enfoque completo e integrado del desarrollo del liderazgo natural en el contexto general de la iglesia y su ministerio. [...] El análisis crítico e histórico del modelo misionero tradicional de ministerio exportado por Occidente muestra que se construye sobre una estructura administrativa que refleja la mentalidad católica romana y no sobre una estructura funcional de servicio tal como se indica en el Nuevo Testamento. [...] Este pensamiento, que en ningún modo es nuevo, implica que cualquier intento de “mejorar” la forma actual de la formación teológica o es suficiente. No se necesita una renovación, sino innovación. Tanto la filosofía como la estructura de la formación teológica, en su totalidad, requieren una remoción completa.»<sup>73</sup>

Los pastores son objeto de formación y tutoría a la vez que aplican materiales curriculares en pequeños grupos de las iglesias locales. Deben «vivir inmersos en la materia» del mismo modo que sucede en el ministerio. La sabiduría, en oposición a la información o el conocimiento,

---

<sup>71</sup> BILD International Ministry Philosophy. <[www.efcc.org/BILD](http://www.efcc.org/BILD)> [Consulta: 18 octubre 2004]

<sup>72</sup> BILD International. «Church-Based Theological Education: Creating a New Paradigm». <[www.efcc.org/BILD](http://www.efcc.org/BILD)> [Consulta: 18 octubre 2004].

<sup>73</sup> CHAO, J. «Education and Leadership». En: *The New Face of Evangelism: an International Symposium on the Lausanne Covenant*. Downers Grove (Illinois): InterVarsity, 1976, pp. 198-199, 202.

es el centro de toda atención. Los pastores que se matriculan no están avalados por ningún grado académico, sino por el éxito en el ministerio. Los cursos se centran en la evaluación de los ministerios, la transformación de las personas en el ministerio, la formación de equipo, el énfasis de la misión y modelos de misión. Cada curso necesita del estudio durante 15 a 18 semanas en un contexto congregacional. Los cursos se describen como un conjunto de «lecturas teológicas», series de preguntas alrededor de cuestiones consideradas de máxima importancia. El programa se divide en cinco niveles progresivos, de los cuales el liderazgo ocupa el segundo y la transformación del paradigma el tercero. El elemento distintivo de este programa es el hecho de que el proceso de formación tiene lugar en el contexto de un ministerio activo en la iglesia (en oposición al enfoque tradicional basado en el aula) y acompañado de los feligreses y un tutor.

### ***Evaluación y descubrimientos***

En este estudio se comparan graduados del SDATS de la Universidad Andrews con graduados de los tres programas descritos más arriba.<sup>74</sup> En dos estudios previos se ha llevado a cabo una investigación sobre los graduados en MDiv del SDATS mediante la aplicación del LPI y se ha descubierto que el SDATS sigue el modelo curricular tradicional de los seminarios de la ATS. El grado de MDiv del SDATS requiere un mínimo de 96 créditos semestrales. Al igual que sucede con el Dallas Theological Seminary, una parte del currículo del MDiv es un curso de formación espiritual. Sin embargo, el SDATS exige dos créditos en lugar de cuatro. Se exige un curso de consejería, pero no

---

<sup>74</sup> Ver nota nº 6.

se imparten cursos de homilética que enfatizan el liderazgo en el ministerio ejercido en el púlpito. Al mismo tiempo, se imparte un curso de liderazgo y administración y otro de crecimiento de la iglesia, con un valor de dos créditos cada uno. Debemos destacar que la comparación del currículo del SDATS con el énfasis en el liderazgo del Dallas Theological Institute y el MA en Religión, en su especialidad de Estudios de Liderazgo, de la Vanguard University no es equiparable. El programa del MDiv del SDATS no pone el énfasis en los estudios de liderazgo ni es un programa dedicado a ese aspecto.

La siguiente tabla compara las puntuaciones del LPI obtenidas por los graduados del SDATS y las obtenidas por las tres instituciones examinadas en este estudio.

**Comparación de pastores procedentes de instituciones que enfatizan el liderazgo con pastores formados en el Seminario Adventista según cinco técnicas de liderazgo**

Técnica de liderazgo	Media de los pastores en instituciones de liderazgo	Media de los pastores graduados en el Seminario Adventista (SDATS)
Presentación del proceso	45,3	41,0
Inspiración de una visión compartida	47,6	44,0
Capacitación de las personas para actuar	50,4	46,7
Diseño de estrategias	49,8	44,9
Estimulación	44,9	44,1
Puntuación combinada	238,0	220,7

**Conclusión**

La investigación acumulada en las tres fases indica que entre los investigadores rigurosos existe un consenso se-

gún el cual la visión efectiva del desarrollo del liderazgo en los programas de los seminarios de la ATS es deficiente. Por lo general, los seminarios se inclinan por las disciplinas teológicas tradicionales, incluso en sus programas profesionales. Existen excepciones destacables de aparición relativamente reciente, en cuyo caso una investigación más detallada contribuiría a su evaluación. Sin embargo, se han identificado los medios para desarrollar el liderazgo de forma efectiva en los estudios de posgrado en teología y se ha hecho presente de modo significativo la reflexión que el desafío presenta.

La primera fase de este estudio afirmaba que recurrir a técnicas de liderazgo superiores capacita a los pastores para tener más éxito en su ministerio. Dada la correlación existente entre las técnicas de liderazgo y el éxito pastoral, la formación de técnicas de liderazgo clave que preparasen a las personas para obtener éxito en el ministerio es una meta adecuada de la formación teológica de posgrado. Los datos de valoración aplicados en esta tercera fase, si bien ofrecen una muestra limitada, afirman que la experimentación con el currículo de liderazgo y los resultados de las tres instituciones estudiadas se ha traducido en una mayor efectividad del ministerio. Con una antigüedad en el ejercicio del ministerio igual o superior a cuatro años, los graduados por los tres programas examinados, destacados por presentar una integración del desarrollo del liderazgo inusual en sus programas, obtuvieron unas puntuaciones mucho más altas en la valoración de las cinco escalas del LPI.<sup>75</sup> Hemos observado que tanto la revisión del currículo como los paradigmas centrados en la iglesia tienen un impacto en la efectividad del desarrollo del liderazgo en la formación teológica de posgrado.

---

<sup>75</sup> Ver más arriba la sección «Método de investigación».

La aplicación de datos empíricos para medir la efectividad del liderazgo en el ministerio, después de ejercer durante un período igual o superior a cuatro años, proporcionada por este estudio en tres fases es el primer intento conocido. Se han establecido estándares válidos. Y lo que es más, su análisis arrojará más información específica y originará revisiones de programas.

Los investigadores creen que la misión de la formación teológica de posgrado exige una revisión del paradigma que cubra la integración de la teoría y la práctica y la reflexión teológica, así como habilidades de liderazgo, en un contexto de aprendizaje profesional que incluya la supervisión. La fidelidad a la misión de la formación teológica de posgrado requiere ese cambio.



# LA IGLESIA UTÓPICA DE UTOPIA PARK: ANÁLISIS CRÍTICO DE JAMES K. HUMPHREY Y DE LOS ADVENTISTAS SABÁTICOS UNIDOS, 1930-2000<sup>1</sup>

R. Clifford Jones  
*Universidad Andrews\**

## Introducción

Los estudiosos de la religión afroamericana han observado que casi desde el instante en el que personas de ascendencia africana comenzaron a apropiarse de los símbolos de la religión cristiana que les fueron enseñados por sus amos europeos, el tipo de cristianismo practicado por los afroamericanos exhibió una tensión encontrada y una natu-

---

\* <http://www.andrews.edu/> [Consulta: 10 agosto 2007]

<sup>1</sup> James K. Humphrey fue un pastor bautista que se unió a la Iglesia Adventista del Séptimo Día (ASD) poco después de emigrar a los Estados Unidos desde Jamaica a comienzos del siglo XX. Dirigente con carisma y aptitudes fuera de lo común, Humphrey fue pastor en Harlem, Nueva York, durante la época en la que se convirtió en la capital negra de los Estados Unidos, lo que llevó a su congregación a una posición de primacía en la Asociación Adventista del Séptimo Día del Gran Nueva York. No obstante, Humphrey creía que la experiencia afroamericana del adventismo era la propia de la falta de emancipación, problema que trató de paliar con la creación de la Asociación Benéfica de Utopia Park. Cuando Humphrey se negó a dar carpetazo o a alterar sus planes ante la petición de los dirigentes de la Iglesia ASD, se revocaron sus credenciales y su congregación fue expulsada de la denominación. Subsiguientemente, Humphrey estableció una organización religiosa independiente para negros, los Adventistas Sabáticos Unidos [*United Sabbath Day Adventists*]. Véase JONES, R. C. «James Kemuel Humphrey and the Emergence of the United Sabbath Day Adventists». *AUSS* 41 (2003): 255-273.

raleza contradictoria.<sup>2</sup> Eugene Genovese llama al fenómeno la «dialéctica del compromiso y la resistencia».<sup>3</sup> Por una parte, los afroamericanos practicaron un cristianismo actualizado que les proporcionó fortaleza emocional y psicológica en un mundo extraño y hostil. Por otra parte, su cristianismo era a la vez una forma de expresarse ellos mismos y un vehículo de resistencia a la discriminación que a menudo experimentaban en la cultura que los rodeaba. No obstante, el cristianismo afroamericano no osciló entre el compromiso y la resistencia, sino que los mantuvo, en cambio, en una tensión dinámica y dialéctica. Los adventistas sabáticos unidos reflejaron esta tensión de la religión afroamericana. Al mantener rasgos sobresalientes de la doctrina y de la estructura organizativa adventista del séptimo día (ASD), a pesar de haberse escindido para formar un cuerpo religioso aparte, los adventistas sabáticos unidos manifiestan la yuxtaposición del compromiso y la resistencia característica de la religión afroamericana del siglo XX.

### **El contexto socioeconómico**

En su repaso histórico del pastorado en la iglesia negra, E. Forrest Harris Jr. ofrece la siguiente división: la Iglesia Negra

<sup>2</sup> La naturaleza contradictoria de la religión afroamericana recibe un tratamiento exhaustivo en la obra de BAER, H. A.; SINGER, M. *African-American Religion in the Twentieth Century: Varieties of Protest and Accommodation*. Knoxville (Tennessee): University of Tennessee Press, 1992. La tensión es reflejo de la «conciencia doble» que W. E. B. Du Bois, uno de los pensadores afroamericanos más perspicaces del siglo XX, creía que caracterizaba a su pueblo. En 1903, Du Bois escribió: «Uno siempre siente esta dualidad: americano por una parte, negro por otra; dos almas, dos pensamientos, dos anhelos irreconciliables; dos ideales en pugna en un cuerpo oscuro cuya tenaz fortaleza es lo único que evita que se parta en dos» (*The Souls of Black Fol*. New York: Library of America, 1990, pp. 8-9).

<sup>3</sup> GENOVESE, E. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Built*. New York: Pantheon, 1974, p. 659.

anterior a la Guerra de Secesión;<sup>4</sup> el Período Formativo, desde la Guerra de Secesión hasta la Reconstrucción; el Período de Maduración, desde la Reconstrucción hasta el comienzo de la Gran Migración; el Período de Expansión-Renacimiento, desde la Gran Migración a la Segunda Guerra Mundial; el Período de Protesta Pasiva, desde la Segunda Guerra Mundial hasta 1955; y el Período de Reafirmación Radical, desde 1955 en adelante.<sup>5</sup> La época durante la que trabajó Humphrey de pastor ASD y, más tarde, como dirigente adventista sabático unido fue el Período de Expansión-Renacimiento,<sup>6</sup> aunque la organización que Humphrey fundó en 1930 sobrevivió al siglo XX.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> En los tiempos de la esclavitud, la iglesia negra existía en calidad de "Institución Invisible". La obra fundamental relativa a la iglesia de esos tiempos es el libro de Albert Raboteau: *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*. New York: Oxford University Press, 1978.

<sup>5</sup> HARRIS Jr., E. F. *Ministry for Social Crisis: Theology and Praxis in the Black Church Tradition*. Macon (Georgia): Mercer University Press, 1993, p. 19.

<sup>6</sup> Humphrey renunció al liderazgo de la organización de los Adventistas Sabáticos Unidos en 1947, cinco años antes de su muerte. Sus últimos días estuvieron envueltos en la incertidumbre, la conjetura y la sospecha. Humphrey fue declarado legalmente ciego hacia el fin de su vida, y, dicho en pocas palabras, murió rodeado por la tristeza. Habiéndolo precedido a la tumba su esposa de unos cincuenta años, y habiendo dado por terminada la hija de ese matrimonio su asociación con los adventistas sabáticos unidos, y siendo su situación familiar tema de especulación y alegatos, Humphrey se sentía a menudo solo e incomprendido. El obispo confesó que tenía la sensación de no haber logrado su objetivo de establecer una organización religiosa independiente que proporcionase a los afroamericanos el poder y la autodeterminación de la que carecían en las denominaciones dirigidas por blancos. Irónicamente, por razones que siguen siendo confusas, el servicio fúnebre de Humphrey no tuvo lugar en el local de la Iglesia Unida de Nueva York (Ucilla La Condre, entrevistada por el autor, grabación hecha en el barrio del Bronx, Nueva York, el 11 de junio de 2000).

<sup>7</sup> Después de Humphrey, la Iglesia Adventista Sabática Unida de Nueva York fue dirigida por William Samuels (1947-1987), William Pointer Jr. (1987-1992), Berwyn La Mar (1992), Howard Brooks (1993-1996), Kevin L. Jenkins (1996-1999) y Princeton Holt (1999-2000). Jenkins y Holt eran, como Humphrey, pastores ex ASD que se habían apartado de la denominación.

Tras afirmar que el período de Expansión-Renacimiento supuso un hito en la historia social del pastorado en las iglesias negras, Gayraud S. Wilmore dice que durante este período precisamente los estadounidenses de ascendencia africana necesitaban de la iglesia más que nunca. Sostiene que ya en los días de la Primera Guerra Mundial los negros sufrían más segregación y discriminación de la que habían padecido cuando se promulgó la Ley del Esclavo Fugitivo. Cita una «ola de linchamientos sin precedentes, la aparición del Ku Klux Klan y de otros grupos de odio racial contra los negros, y la violencia y la pobreza extrema en la comunidad negra» como razones de la avalancha de negros que buscaron refugio en el Norte. En consecuencia, concluye Wilmore, las iglesias negras se vieron en apuros para dar asilo a los negros recién llegados, algunos de los cuales se presentaban en el umbral de la iglesia con todas sus pertenencias.<sup>8</sup>

Desde aproximadamente la última década del siglo XIX hasta aproximadamente la Segunda Guerra Mundial, la religión afroamericana –nunca un fenómeno monolítico homogéneo, sino una fuerza creadora que se expresa en una rica variedad de maneras– eclosionó en varias formas en las ciudades estadounidenses. Las denominaciones negras dominantes vieron irse a muchos de sus miembros para unirse a grupos que se reunían en locales comerciales a pie de calle y que parecían satisfacer de manera más adecuada las necesidades de miles de negros que acudían en tropel a las ciudades estadounidenses, especialmente a las del Norte. La tremenda diversidad de estos grupos religiosos da testimonio de su radical independencia, hecho que recibe respaldo adicional cuando nos fijamos en los nombres de estos gru-

---

<sup>8</sup> WILMORE, G. S. *Black and Presbyterian: The Heritage and the Hope*. Philadelphia: Geneva Press, 1983, p. 43.

pos.<sup>9</sup> No obstante, no todos los afroamericanos abandonaron las denominaciones predominantemente blancas o dirigidas por blancos para unirse a otras negras o para formarlas.

¿Por qué permanecieron algunos afroamericanos en congregaciones predominantemente blancas? ¿Por qué establecieron algunos negros congregaciones negras independientes en grupos religiosos controlados por blancos? ¿Cómo adaptaron las congregaciones negras en el marco de denominaciones controladas por blancos las enseñanzas y normativas de tales denominaciones a su contexto cultural? Hans A. Baer y Merrill Singer ponderaron estas cuestiones pero sin dar con respuestas significativas. Observaron que los negros que pertenecían a denominaciones controladas por blancos caían en tres amplias categorías sociales: una clase media, cuyos miembros tendían a unirse a las denominaciones dominantes; una nueva clase media, cuyos miembros tendían a unirse a grupos religiosos poco convencionales; y una clase trabajadora, cuyos miembros tendían a unirse a sectas controladas por blancos, como los Testigos de Jehová y los ASD.<sup>10</sup> Los autores subrayan que los negros que hay en es-

---

<sup>9</sup> WILMORE, G. S. *Black Religion and Black Radicalism*. Garden City (New York): Doubleday, 1972, p. 152.

<sup>10</sup> BAER y SINGER, p. 103. El debate de si la Iglesia ASD es un culto lleva años produciéndose. Los dirigentes de la iglesia niegan la acusación con rotundidad. Walter Martin ha estudiado el asunto extensamente (*The Truth About Seventh-day Adventism*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1960; *The Kingdom of the Cults*. Minneapolis: Bethany, 1997). En la segunda obra, Martin (p. 517), tiene un capítulo titulado «El rompecabezas del adventismo del séptimo día» en el que dice que «es perfectamente posible ser adventista del séptimo día y un auténtico seguidor de Jesucristo a pesar de ciertos conceptos heterodoxos». Véase también lo que dice Richard Kyle, que afirma que los ASD son «una secta establecida e institucionalizada que se mantiene apartada de la sociedad mediante ciertas creencias y prácticas peculiares». Incluidos en tales creencias están el sábado y las costumbres dietéticas (*The Religious Fringe: A History of Alternative Religions in America*. Downers Grove [Illinois]: InterVarsity, 1993, p. 151). Para Kyle, el adventismo del séptimo día es una secta que posee características de los cultos. H. J. Bergman arguye que el que los

tas organizaciones religiosas seguían siendo preponderantemente de congregaciones integradas exclusivamente por negros. Citando a W. E. B. Du Bois, Baer y Singer aseveran que en particular al comienzo del siglo XX la mayoría de las congregaciones afroamericanas de denominaciones controladas por blancos dirigían su mensaje a negros de elite, mientras que las denominaciones compuestas exclusivamente por negros atendían más a los negros de las clases media y media-baja.<sup>11</sup> No ocurrió así ni con la Primera Iglesia ASD de Harlem, que podía presumir de un envidiable registro de ofrendas, ni con los adventistas sabáticos unidos, que, casi desde su surgimiento, se enfrentaron a problemas financieros. No obstante, los patrones de dadivosidad de la Primera Iglesia de Harlem pueden haberse debido a la manera en la que los ASD priman la mayordomía, concepto que la denominación entiende que conlleva mucho más que las contribuciones financieras. El movimiento adventista sabático independiente de Humphrey tuvo problemas económicos desde su surgimiento no porque atendiese a negros de clase media y media-baja, muchos de los cuales eran inmigrantes procedentes de las Indias Occidentales, sino porque los ASD tienden a mirar con desconfianza a los movimientos independientes. ¿Tienden menos al activismo los afroamericanos que pertenecen a organizaciones religiosas controladas por blancos que los afroamericanos de organizaciones religiosas controladas por negros? No, según muchos estudiosos.<sup>12</sup>

---

ASD sean un culto o una secta no es tan importante como el motivo por el que existen los cultos y las razones por las que la gente se une a ellos (*The Religious Fringe: Cults, Cultists and Seventh-day Adventists*. College Place [Washington]: H. J. Bergman, 1991).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 108. Véase también MEIER, A. *Negro Thought in America, 1880-1915: Racial Ideologies in the Age of Booker T. Washington*. Ann Arbor (Michigan): University of Michigan Press, 1966, p. 222.

## Los adventistas sabáticos unidos: ¿culto\* o secta?

En un esfuerzo por comprender la diversidad religiosa evidente en la religión afroamericana, Baer y Singer propusieron una tipología del sectarismo negro y presentaron una matriz de cuatro celdillas en la que cada celdilla representa un tipo diferente de secta. Según plantean ellos, las denominaciones dominantes aceptan las normas culturales de la sociedad en su conjunto, aspiran a lograr un pedazo del proverbial pastel estadounidense, y sus miembros proceden fundamentalmente de la clase media que ha logrado en parte legitimidad y estabilidad sociales. En segundo lugar, las sectas mesiánico-nacionalistas combinan las creencias religiosas con una meta de lograr autonomía política, económica, social y cultural. Fundados por personajes carismáticos a quienes sus seguidores tienden a ver como dirigentes especialmente dotados, los grupos mesiánico-nacionalistas pregonan un glorioso pasado de los negros y una era futura llena de logros para los mismos. En tercer lugar, las sectas conversionistas se inclinan hacia una extraña conciencia apolítica, evitando el activismo. Valoran la conversión y la santificación, y a menudo se las acusa de evadir la realidad. En cuarto lugar, las sectas taumatúrgicas utilizan lo mágico como medio de alcanzar metas tan socialmente aceptables como la riqueza y la salud. Como las denominaciones dominantes, generalmente aceptan las normas culturales del

---

\* El término 'culto' en el ámbito de la sociología de la religión se aplica preferentemente a los denominados nuevos movimientos religiosos (NMR) –denominación preferible en la actualidad debido a la enorme ambigüedad de la palabra 'culto'–. No obstante, no todos los autores aceptan la equivalencia de los términos 'NMR' y 'culto' (Véase: «Cult» <<http://en.wikipedia.org/wiki/Cult>> [Consulta: 13 agosto 2007]), por lo que hemos optado por traducir literalmente la palabra inglesa *cult* que aparece en el texto por *culto*. [N. del E.]

conjunto de la sociedad.<sup>13</sup> En esta tipología, los adventistas sabáticos unidos caen en la categoría mesiánico-nacionalista.

Arthur Huff Fauset ha observado que la afición de las iglesias negras a escindirse de las denominaciones controladas por blancos a comienzos del siglo XX fue debida en parte a sus tendencias nacionalistas. Especialmente cuando estos grupos existían como cultos, el nacionalismo a menudo eclipsó y desvió la atención de los principios cristianos más tradicionales y ampliamente aceptados, incluidas doctrinas fundacionales tales como la Trinidad.<sup>14</sup>

Los adventistas sabáticos unidos, como los ASD de los que se escindieron, se resisten a ser tildados de culto, pues aseveran que están dentro de la corriente dominante del cristianismo evangélico.<sup>15</sup> No obstante, una razón por la que pueden haber prosperado los adventistas sabáticos unidos, especialmente de 1930 a 1950, fue por el clima social que impregnaba a la sociedad negra estadounidense. Según Miles Fischer, durante esas dos dé-

---

<sup>13</sup> BAER y SINGER, pp. 55-64. Véase también BAER, H. A.; SINGER, M. «Toward a Typology of Black Sectarianism as a Response to Racial Stratification». En: FULOP, T. E.; RABOTEAU, A. J. (eds.). *African-American Religion: Interpretative Essays in History and Culture*. New York: Routledge, 1997, pp. 257-276.

<sup>14</sup> FAUSET, A. H. *Black Gods of the Metropolis*. New York: Octagon, 1970, pp. 9, 76.

<sup>15</sup> Las expresiones “culto” y “secta” suelen usarse peyorativamente. No obstante, como recuerda Joseph Washington Jr., históricamente varias religiones fueron percibidas como cultos, por parte de personas ajenas a ellas, antes de que se convirtiesen en sectas y luego en iglesias. El propio cristianismo se consideró inicialmente un culto judío. Luego se convirtió en una secta perseguida antes de desarrollarse como denominación y, finalmente, convertirse en un movimiento mundial triunfante y en la iglesia aceptada. Véase WASHINGTON Jr., J. R. *Black Sects and Cults*. New York: University Press of America, 1986, pp. 1-2. Véase también LEWIS, J. R. *Cults in America*. Santa Bárbara (California): ABC-CLIO, 1998.



cadadas podía encontrarse «algún grupo religioso heterodoxo que supusiese un claro atractivo para los negros en casi cada centro de población, sobre todo urbano». <sup>16</sup> Explotando la lentitud de las iglesias cristianas organizadas para abordar las necesidades emocionales y sociales, al igual que las espirituales, de las masas urbanas, estos grupos fueron dirigidos, fundamentalmente, por individuos indoctos que evitaban deliberadamente el método histórico-crítico de interpretación bíblica que era popular en la época. Estos predicadores dirigentes recurrían directamente a las Sagradas Escrituras en busca de material para el tipo de predicación consistente en “textos prueba” por el que eran conocidos. C. Eric Lincoln y Lawrence Mamiya defienden que esta fue una época caracterizada por un «relativo quietismo y un aparente vacío de liderazgo eclesiástico» en el que circulaban los dirigentes de cultos con promesas de utopía. <sup>17</sup> Los cultos y sectas para negros se reunían en locales comerciales a pie de calle y en otros locales de reunión sin grandes pretensiones, realizando fuera de ellos su labor social.

Joseph R. Washington Jr. afirma que el sectarismo es la respuesta al poder deseado y denegado, añadiendo que el “culto-tipo” negro no era solo un movimiento religioso. Era también una fuerza política, social y económica que hablaba del triunfo definitivo de los negros sobre principados y poderes antagonistas –un «llamamiento a una nueva vida» y un «llamamiento a un nuevo poder» en este mundo presente–. Aunque crearon muchísimos mitos,

---

<sup>16</sup> FISCHER, M. M. «Organized Religion and the Cults». En: SERNETT, M. C. (eds.). *Afro-American Religious History: A Documentary Witness*. Durham (North Carolina): Duke University Press, 1985, p. 392.

<sup>17</sup> LINCOLN, C. E.; MAMIYA, L. H. *The Black Church in the African American Experience*. Durham (Carolina del Norte): Duke University Press, 1990, p. 121.

los promotores del “culto-tipo” negro vivían en un mundo desprovisto de mitos. No obstante, su poder central y primordial era Dios, que capacitaba a los dirigentes que tenían para trascender a la materialidad inmediata del mundo con fuerza trascendente y sobrenatural.<sup>18</sup>

Arthur Huff Fauset plantea que la gente se vio atraída a los cultos por varias razones: un deseo de estar más cerca de lo sobrenatural, la personalidad carismática del líder y la conciencia de raza. Además, querían librarse de la enfermedad física y emocional.<sup>19</sup> De las razones que da Fauset, las tres primeras parecen aplicarse a los adventistas sabáticos unidos. Muchos de los atraídos al nuevo movimiento religioso expresaban un deseo de «un caminar más estrecho con el Señor» y descubrieron que los artículos que aparecían en el *Messenger*, revista adventista sabática unida, satisfacían ese deseo y necesidad. Además, la conciencia de raza era un factor que atraía a la gente a los adventistas sabáticos unidos. De hecho, el grupo se había escindido de los ASD por eso precisamente. Por último, la personalidad carismática de Humphrey no resultaba en absoluto desdeñable para el grupo.<sup>20</sup>

Que Humphrey pueda haber tenido problemas con la ley y pueda haber pasado tiempo en prisión por acusaciones que acabaron siendo objeto de retractación no le restó atractivo en lo más mínimo ni disminuyó su influencia. No pocos de los dirigentes de cultos de la época de Humphrey tuvieron problemas con la ley. No obstante, según Fischer,

---

<sup>18</sup> WASHINGTON Jr., J. R. *Black Sects and Cults*. Philadelphia: Fortress, 1979, p. 245.

<sup>19</sup> FAUSET, pp. 107-109.

<sup>20</sup> Irene Jarvis, entrevista con el autor, grabación hecha en Brooklyn (New York), el 15 de agosto de 2000; Bernice Samuel, entrevista con el autor, grabación hecha en St. Albans (New York), el 17 de abril de 2000; Dorothy Simmonds, entrevista con el autor, grabación hecha en Mt. Vernon (Nueva York), el 11 de junio de 2000; La Condre, ver nota nº 6.

era poco común que un líder de un culto fuese «declarado culpable de algo que no fuera locura». Según él, un dirigente de un culto fue arrestado veintiséis veces, seis de ellas por locura. Otro, que se hacía llamar Padre Chester Talliafero, fundador del Descanso de los Santos en Filadelfia, fue arrestado tres veces por falta grave «solo para ser confinado en un manicomio del que fue soltado».<sup>21</sup> Los dirigentes de cultos eran personalidades carismáticas cuyo atractivo dependía en parte de su idiosincrasia física y psicológica y hasta de sus rarezas. De hecho, un rasgo distintivo del movimiento independiente eclesiástico negro era la personalidad cautivadora, cuando no impresionante, del líder, elemento que se aplicaba a los adventistas sabáticos unidos. El «porte imponente» de Humphrey contribuyó a distinguirlo como un vaso especialmente escogido por Dios, y sus enfrentamientos con la denominación ASD solo contribuyeron a su encanto.<sup>22</sup>

El dirigente religioso más célebre de Harlem durante la década de 1930 fue *Father Divine* [Padre Divino], o George Baker, que fue el nombre que le dieron cuando nació. Más que cualquier otro dirigente religioso afroamericano de la época, *Father Divine* personificó y representó la tradición de los «dioses negros de la metrópolis». La *Divine Peace Mission* [Misión de Paz de Divino] logró un estatus legendario, sino mítico, en la ciudad de Nueva York debido a su poderío e influencia. Se dice que en cierta ocasión le dirigieron una carta que ponía, sencillamente, «Dios, Harlem, EE.UU.», y que el Servicio Postal estadounidense se la entregó.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> FISCHER, p. 397.

<sup>22</sup> La Condre, *ibid.*

<sup>23</sup> Dos obras excelentes sobre *Father Divine* son WEISBROT, R. *Father Divine and the Struggle for Racial Equality*. Urbana (Illinois): University of Illinois Press, 1983; y WATTS, J. *God, Harlem, U. S. A.: The Father Divine Story*. New York: Columbia University Press, 1995.

La fama y notoriedad de *Divine* fueron cuestionadas por *Daddy Grace* [Papá Gracia], el más extravagante y controvertido de los «dioses negros de la metrópolis». *Grace*, que había nacido en Cabo Verde, fundó la Casa Unida de Oración para Todos los Pueblos en Massachusetts en 1921. Más mesías que nacionalista, *Grace* se presentaba como el libertador que los afroamericanos andaban buscando, conminándolos a volverse a él para obtener salvación. En realidad, *Grace* nunca se vendió a sí mismo como deidad. No obstante, su afición por la joyería chillona, su pelo suelto hasta la altura del hombro y sus trajes estrafalarios lo hacían inconfundible, igual que la variedad de artículos domésticos y de aseo que llevaban su nombre y que su organización promocionaba.<sup>24</sup>

Hay claras diferencias entre Humphrey y estos «dioses negros de la metrópolis», siendo la más obvia que en ningún momento se imaginó Humphrey que fuese un mesías o un libertador. Humphrey nunca tuvo delirios de grandeza y nunca se llamó Dios ni hijo de Dios en el sentido teológico. Evitó deliberadamente una vida de extravagancia y ostentación, y nunca fue llevado en hombros de sus seguidores, llevado en un coche de caballos o en una limusina conducida por un chófer.<sup>25</sup> Está claro que Humphrey

---

<sup>24</sup> FAUSET, p. 155.

<sup>25</sup> Marcus Garvey, el diminuto jamaicano que logró establecer el primer movimiento negro de masas en Estados Unidos, era conocido por los grandes desfiles que ponía en escena su *Universal Negro Improvement Association* (UNIA, Asociación Universal para la Mejora de los Negros). En ellos, Garvey solía ir adornado con penachos y atuendo regio, iba en limusinas y a veces lo llevaban en hombros. Los estudiosos están divididos en cuanto a si el garveyismo fue una religión o no, o en cuanto a sus elementos y dimensiones religiosos. Fauset no incluyó al movimiento en su estudio de cultos de población negra en el norte urbano. No obstante, otros estudiosos no pudieron sustraerse de ver elementos religiosos en el garveyismo. Véase, por ejemplo, la obra de Randall K. Burkett, que examina a Garvey en calidad de teólogo negro

era obsequioso y zalamero, pero la construcción de un imperio no formó nunca parte de su orden del día. Su libro era la Biblia, y siguió siendo estudiante y predicador de la Biblia hasta el final, manteniendo la atención de los miembros de su congregación fija en la Biblia. Humphrey ensalzaba a Jesucristo como la Palabra Viviente. No obstante, como hacen todos los clérigos concienzudos, sí que pedía recursos para mantener su organización a flote. Pero el obispo nunca centró su atención en las finanzas con exclusión de otros asuntos organizativos críticos.

### **James K. Humphrey y los adventistas sabáticos unidos: Evaluación**

¿Qué tipo de liderazgo religioso negro proporcionó Humphrey? E. Forrest Harris Jr. ha identificado cuatro estilos o modelos de liderazgo religioso negro por lo que respecta a la «praxis de la liberación» en la iglesia afroamericana: el pastoral, el profético, el reformista y el nacionalista. El modelo pastoral procura «dar apoyo y consuelo a las personas maltratadas por las circunstancias adversas

---

(*Garveyism as a Religious Movement: The Institutionalization of a Black Civil Religion*. Metuchen [New Jersey]: Scarecrow, 1978). Véanse también YOUNG, H. J. *Major Black Religious Leaders: 1755-1940*. Nashville [Tennessee]: Abingdon, 1977; Wilmore defiende que el garveyismo se enmarcó «en la mejor tradición de la Iglesia Negra de Estados Unidos» (*Black Religion and Black Radicalism*, p. 203). Randall K. Burkett plantea que el movimiento de Garvey no puede entenderse plenamente si se lo separa de sus dimensiones religiosas (*Black Redemption: Churchmen Speak for the Garvey Movement*. Philadelphia: Temple University Press, 1978). Suele reconocerse que Tony Martin es la máxima autoridad sobre Marcus Garvey (*Marcus Garvey: Hero*. Dover [Massachusetts]: Majority, 1983); *Marcus Garvey: Message to the People*. Dover [Massachusetts]: Majority, 1986; *The Pan-African Connection: From Slavery to Garvey and Beyond*. Dover [Massachusetts]: Majority, 1983).

de la vida»; el profético intenta «revelar las contradicciones inherentes en la vida de la comunidad y en la cultura dominante y aclarar la visión ética de la justicia en situaciones de opresión humana»; el reformista es una «mezcla de política y religión» en favor de una comunidad negra no emancipada; y el modelo nacionalista, que cree que la autodeterminación es un derecho básico ético y político de las personas, defiende «alguna forma de separación racial para permitir que los negros obtengan una visión propia determinada y un control sobre su propio destino». La eficacia de cada modelo está vinculada con la «responsabilidad moral ante la comunidad negra». En resumen, Harris dice que el ministerio en la iglesia negra es «un intento por predicar, enseñar y poner en práctica el mensaje bíblico de libertad bajo Dios para que tenga un impacto en las realidades de la existencia negra en un contexto de opresión cultural, social, política y económica». No obstante, esto no quiere decir que los dirigentes religiosos negros desdeñen la transformación interior. De hecho, generalmente mantienen que la renovación interior es a la vez un preludio y un posludio a la transformación social.<sup>26</sup>

Usando el modelo de Harris, una conclusión razonable es que Humphrey fue profético y nacionalista cuando fue ministro ASD y más pastoral cuando fue dirigente de los adventistas sabáticos unidos. Está claro que, tal como reconoce Harris, los dirigentes religiosos afroamericanos rara vez han sido exclusivamente una cosa o cualquiera de las otras, combinando muchos elementos de cada modelo en sus esfuerzos por servir a sus feligreses.<sup>27</sup>

¿Logró Humphrey su objetivo de crear la autodeterminación entre los adventistas negros observadores del sá-

---

<sup>26</sup> HARRIS, pp. 93-98.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 93.

bado? ¿Llegaron a ser los Adventistas Sabáticos Unidos la organización religiosa autónoma que su fundador previó?

Medidos solamente por cifras, los adventistas sabáticos unidos no han conseguido medrar, especialmente en comparación con las iglesias ASD negras. En los umbrales del siglo XXI, la asistencia semanal media a la Iglesia Adventista Sabática Unida de Nueva York era de sesenta feligreses; hoy no hay filiales viables del grupo en otros lugares. La mayoría de las congregaciones afroamericanas ASD urbanas, especialmente las de la ciudad de Nueva York, tienen una feligresía de centenares, mientras que la Iglesia ASD de Éfeso, fruto de la congregación reorganizada de la Primera Iglesia ASD de Harlem, tiene en la actualidad una feligresía de aproximadamente 2.200. No obstante, el éxito no está siempre en función de las cifras. La Iglesia Unida de Nueva York puede ser pequeña en número de asistentes, pero no en espíritu ni en orgullo.

Lamentablemente, no muchos ASD afroamericanos están familiarizados con el nombre de James K. Humphrey ni con el grupo que él fundó, y hasta entre los familiarizados con la historia de los adventistas sabáticos existe mucha confusión. No obstante, el audaz paso dado por Humphrey al establecer una organización religiosa independiente, con hasta congresos de una Asociación General modelados a imagen y semejanza de los dirigidos por los ASD, inspiró a una generación de afroamericanos atrapados en los estertores de la Gran Depresión y de la Segunda Guerra Mundial. Para los originarios de las Indias Occidentales, que luchaban por sintonizar con una nueva cultura, y para los negros autóctonos, muchos de ellos recién llegados del Sur, la postura de Humphrey contra un poder establecido anunció un nuevo día de resistencia y la no aceptación de las condiciones y prácticas que él y

sus seguidores consideraban hostiles hacia las personas de ascendencia africana.

Incapaz de reconciliar la enseñanza del cristianismo relativa a la inclusión y a la comunidad con la conducta ASD que él consideraba discriminatoria,<sup>28</sup> Humphrey llegó a la conclusión de que había llegado la hora de crear una iglesia independiente, fundada y dirigida por negros. Tal organización sería un antídoto ante la falta de autodeterminación y de poder evidente entre la población afroamericana. Es más, la nueva entidad religiosa evangelizaría con mayor eficacia a la comunidad negra, satisfaciendo no solo sus necesidades espirituales, sino también las sociales, políticas y económicas. Sobre todo, sería un monumento visible a la teología de la liberación negra.<sup>29</sup>

Sin duda, el tipo de retórica activista de Humphrey jamás se aproximó al del libertador negro decimonónico David Walker, cuyo clamor por «despertar a sus hermanos afligidos» encontró entre ellos un eco amplio y pro-

---

<sup>28</sup> Véase JONES, pp. 259-260.

<sup>29</sup> Según James H. Cone, el establecimiento de iglesias negras independientes fue, y sigue siendo, una «manifestación visible de la teología negra» (*A Black Theology of Liberation*. New York: Seabury, 1969, p. 59). Cone se ha distinguido como abanderado entre los estudiosos de la teología negra y ha escrito mucho sobre el tema (*God of the Oppressed*. San Francisco: Harper and Row, 1975; *Risks of Faith: The Emergence of a Black Theology of Liberation, 1968-1998*. Boston: Beacon Press, 1999). Otras obras que exploran el fenómeno denominado «teología negra» incluyen a COLEMAN, W. *Tribal Talk: Black Theology, Hermeneutics, and African American Ways of "Telling the Story"*. University Park (Pennsylvania): Pennsylvania State University Press, 2000; EVANS, J. H. *We Have Been Believers: An African-American Systematic Theology*. Minneapolis: Fortress, 1992; ROBERTS, J. D. *Black Theology in Dialogue*. Philadelphia: Westminster, 1987; y HOPKINS, D. N. *Introducing A Black Theology of Liberation*. Maryknoll (New York): Orbis, 1999.



fundo.<sup>30</sup> Tampoco fue el mensaje de Humphrey una interpretación nueva de lo que otros “libertadores” negros llevaban tiempo diciendo. Ni siquiera carecía de precedentes el acto de Humphrey de abandonar la Iglesia ASD, entidad religiosa predominantemente blanca allá por 1929. Mucho tiempo antes de que Humphrey estableciese su organización independiente, Richard Allen se había salido de la Iglesia Metodista para hacer exactamente lo mismo.<sup>31</sup> En realidad, en su ruptura con los ASD, los adventistas sabáticos unidos vieron que la historia se repetía, y aseveraron que Richard Allen y Humphrey rompieron con sus denominaciones debido al maltrato de los negros por parte de los blancos.<sup>32</sup>

Para los adventistas sabáticos unidos, poner en marcha una organización religiosa independiente fue un acto auténticamente revolucionario. Aseveraron que el cristianismo vio la luz en medio de una revolución, habiendo sido fundado por una persona que renunció a las «ideas e ideales de los dirigentes religiosos de sus días» en favor de lo «práctico y compasivo». También el protestantismo había nacido en el seno de una revolución, al haberse desarrollado y crecido el protestantismo mediante el sacrificio de pioneros como Huss, Jerónimo Savonarola, Zuinglio, Melancton, Tyndale, Latimer, Knox, Ridley y Cranmer. Según los adventistas sabáticos unidos, Humphrey había hecho frente a los ASD siguiendo la tradición de los anteriores. Inspirado por su legado de resistencia a la injusti-

---

<sup>30</sup> Véase HINKS, P. J. *To Awaken My Afflicted Brethren: David Walker and the Problem of Antebellum Slave Resistance*. University Park (Pennsylvania): Pennsylvania State University Press, 1997.

<sup>31</sup> Véase GEORGE, C. V. R. *Segregated Sabbath: Richard Allen and the Emergence of Independent Black Churches, 1760-1840*. New York: Oxford University Press, 1973.

<sup>32</sup> *United Sabbath Day Adventist Messenger*, agosto de 1932, pp. 14-15.

cia y el error, Humphrey y sus seguidores habían «alzado su voz contra tales atrocidades, al percatarse de que todos los hombres son creados iguales». Los baptistas del séptimo día se habían visto forzados a crear una institución, aseveraban, «en la que todos pueden servir al Creador en vez de a la criatura, y obrar con justicia y equidad para todos».<sup>33</sup>

Humphrey nunca se las dio de ser un libertador de su pueblo al estilo del personaje veterotestamentario de Moisés. En lugar de ello, Humphrey eligió librar su lucha con la denominación ASD dentro del marco más amplio de las relaciones raciales. Sin embargo, una razón por la que la gente abrazó a Humphrey fue por la tónica de los tiempos. Un exceso de inmigrantes procedentes del Sur y una multitud de inmigrantes venidos de las Indias Occidentales, se confabularon con la incertidumbre económica para crear las condiciones ideales para un líder religioso como Humphrey. En la búsqueda de significado protagonizada por miles de negros recién llegados, en medio de los recursos materiales limitados que encontraban en las ciudades de Estados Unidos, se iban apartando cada vez más de las iglesias dominantes en favor de sectas y grupos pequeños independientes con nombres fuera de lo común y líderes extraordinarios. Por ello, Humphrey no fue más que uno de entre una generación de dirigentes religiosos que se postularon como opciones viables, cuando no como respuestas irrefutables, a los desafíos nuevos y extraños de la vida urbana.

La Iglesia Sabática Unida posterior a los tiempos de Humphrey se ha visto acosada por desafíos que han causado que su feligresía se reduzca drásticamente, y los intentos de reconciliación con la denominación ASD siguen

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

viéndose frustrados por un rencor profundamente afianzado mucho tiempo que los adventistas sabáticos unidos se niegan a abandonar.<sup>34</sup> Los adventistas sabáticos

---

<sup>34</sup> Casi desde el momento en que se separaron, hubo esfuerzos desde ambos lados por reconciliar a los adventistas sabáticos unidos y a los ASD. Antes de su muerte en 1947, Humphrey visitaba a menudo las congregaciones ASD, y los intentos de reconciliación se intensificaron después de su muerte. El sucesor inmediato de Humphrey, William Samuels, llegó a invitar a una delegación de la asociación regional local, la Asociación Nororiental de los ASD, para que defendieran la reconciliación ante la iglesia que él presidía. El acontecimiento supuso un hito, por cuanto representaba la primera ocasión en la que los ASD se reunían con los adventistas sabáticos para procurar intencionalmente alcanzar un acuerdo entre las dos entidades religiosas (MESAR, J.; DYBDAHL, T. «The Utopia Park Affair and the Rise of Northern Black Adventists». *Adventist Heritage* 1/1 [enero 1974]: 53. No obstante, los esfuerzos por reunificar a los dos grupos no se han visto coronados por el éxito. Los primeros obstáculos incluyeron la negativa por parte de los adventistas sabáticos a aceptar las normativas ASD sobre la titularidad de los inmuebles. La titularidad de los inmuebles había desempeñado un papel nada desdeñable en la ruptura de 1929, y solo después de que los dirigentes de la Asociación local, de la Unión y de la Asociación General hubiesen convenido en la primera reunión administrativa de la Primera Iglesia ASD de Harlem la noche del 2 de noviembre de 1929 ceder las escrituras del edificio de la Primera Iglesia de Harlem se permitió que los dirigentes de la iglesia ASD abandonaran el local indemnes. Cuando el juez declaró, al emitir su sentencia en cuanto a la titularidad del inmueble en la década de 1930, que Ellen G. White no fue profeta, creó sin querer otro obstáculo para la reconciliación adventista sabática con la Iglesia ASD (La Condre). No obstante, la razón principal por la que los adventistas sabáticos unidos se negaron inicialmente a volver a la organización ASD fue su creencia de que las asociaciones negras dentro de la denominación ASD carecían de la autonomía y poder que Humphrey había previsto que tuvieran (MESAR y DYBDAHL, pp. 53-54). El obispo habría presentado a las asociaciones regionales como la respuesta a la falta de autodeterminación entre los ASD afroamericanos, un sueño que creía que no se había convertido en realidad en la estructura existente (La Condre). En el umbral del siglo XXI, Princeton Holt, pastor de la Iglesia Adventista Sabática Unida de Nueva York, tenía como uno de sus objetivos fundamentales el regreso de su congregación a la denominación ASD (Princeton Holt, entrevista con el autor, grabación hecha en la ciudad de Nueva York, Estado de Nueva York, el 11 de agosto de

unidos han tenido dificultades para atraer pastores conocidos de su historia y comprometidos con su visión, con el resultado de que los nombramientos pastorales desde William Samuels se han visto marcados por la tensión y la aprensión, cuando no por la sospecha.<sup>35</sup> No obstante, en el umbral del siglo XXI, latía en los adventistas sabáticos unidos de Nueva York la esperanza y la promesa de un retorno a los “días gloriosos” que iniciarían un desarrollo y un testimonio sin precedentes que sin duda llevarían la transformación a la comunidad de Harlem.

---

2000). No obstante, Holt sabía que se enfrentaba a obstáculos desalentadores, siendo uno no pequeño las actitudes de desconfianza y hostilidad profundamente arraigadas que una minoría decidida seguía albergando hacia la Iglesia ASD, que, según creían, había tratado indebidamente a Humphrey.

<sup>35</sup> William A. Samuels, habitante de Antigua que se trasladó a la ciudad de Nueva York en 1910 y en cuya boda ofició Humphrey en 1919, fue miembro de la Primera Iglesia ASD de Harlem hasta la escisión de 1929. Se convirtió en la “mano derecha” de Humphrey cuando este estableció la organización de los Adventistas Sabáticos Unidos, y dirigió el grupo entre 1947, cuando un Humphrey achacoso renunció al liderazgo, y 1987. El éxito más notorio de Samuels fue la erección del actual local neoyorquino de los adventistas sabáticos unidos, una hermosa estructura de ladrillo que se cree que es la única iglesia construida por adventistas en la ciudad de Nueva York. No obstante, la feligresía adventista sabática unida cayó en picado durante la etapa en la que Samuels ostentó la dirección, siendo la principal razón la disputa en cuando al presunto empleo del dinero del diezmo para construir el local (Aileen Hunter, conversación telefónica con el autor, 4 de marzo de 2001). Después de Samuels, se produjo una sucesión de pastores del “primer día”, incluido uno que aseguraba que era un judío negro. Estos individuos actuaron más como predicadores de púlpito que como pastores/ministros, y pocos, si es que hubo alguno, articularon jamás una visión renovada o ampliada para los adventistas sabáticos. De hecho, tanto el funcionamiento del día a día como la planificación a largo plazo para la iglesia quedaron en manos de un cuerpo administrativo que mantenía celosamente su poder. Los últimos dos pastores del siglo XX de los adventistas sabáticos unidos neoyorquinos eran pastores ex ASD que, como Humphrey, se habían indisputado con las normativas de la Iglesia ASD.

Aparentemente, Humphrey fundó la organización Adventista Sabática Unida debido al trato que las personas de color experimentaban en la Iglesia ASD. El obispo no tenía disputas doctrinales con los ASD, a no ser que contemos como tal su imprecisa posición con respecto a Ellen G. White. No obstante, Humphrey, que en lo que respecta a doctrinas siguió siendo ASD hasta el final, abrazó una teología del servicio que reflejaba una síntesis histórica afroamericana del pietismo y del pragmatismo. En consecuencia, Humphrey se negó a crear una discrepancia entre las necesidades espirituales y las sociales de su pueblo. Combinaba la regeneración y la renovación moral con iniciativas económicas y educativas de esfuerzo personal. Para Humphrey, cualquier teología que no lograra sintonizar con asuntos apremiantes de la vida real, como la injusticia social, carecía de significado, y cuando tuvo claro que la teología ASD no abordaba los asuntos que importaban a los negros, razonó que podía permanecer fiel a la esencia del adventismo, a la vez que repudiaba sus prácticas.

Evaluar la carrera de Humphrey basándose en su personalidad es difícil. Que formó parte de una generación de inmigrantes ambiciosos procedentes de las Indias Occidentales que alcanzaron posiciones de liderazgo en Harlem parece evidente. No obstante, es difícil de calibrar lo que lo motivó psicológicamente. Lo cierto es que su condición de inmigrante, al igual que su estatus de afroamericano en una sociedad esencialmente segregada, dio forma a su pensamiento y a su ministerio. Basándonos en lo que se ha conservado de sus escritos y sermones, se reconstruyen lentamente claves de su personalidad. Humphrey se vislumbra como una personalidad compleja, un caso de estudio que presenta paradojas y ambigüedades. De que fue un líder con grandes dones no ca-

be duda. Durante su permanencia en el puesto de obispo de los adventistas sabáticos unidos, vieron la luz nuevas congregaciones y la asistencia a los congresos de la Asociación General de los adventistas sabáticos unidos fue elevada. Y aunque Humphrey gestionaba su organización muy de cerca, no parece que padeciera de megalomanía.<sup>36</sup> A las congregaciones que él generó por el país, Humphrey les asignó y fomentó líderes autóctonos y autonomía, y el obispo no era reacio al liderazgo femenino.<sup>37</sup>

No obstante, Humphrey jamás persiguió su sueño de *Utopía Park* (el Parque de la Utopía) una vez que rompió con los ASD. Sin duda, la lucha por mantener a flote a la nueva organización religiosa en tiempos difíciles económica,<sup>38</sup> social y políticamente, al igual que los conflictos

---

<sup>36</sup> Aunque no gobernó con mano de hierro, Humphrey sí que estaba muy encima de las cosas que tenían que ver con la dirección de su iglesia. El obispo era el autor de todos los materiales empleados para el estudio de la Escuela Sabática, y, desde 1934, fue el redactor de la revista de la organización. Humphrey solía estar presente en los ensayos tanto del coro de adultos como del de jóvenes y rara vez se iba de vacaciones. No obstante, lo que demuestra ampliamente el estilo de administración de Humphrey consistente en estar encima de todo es el papel que desempeñaba en el departamento de tesorería de la iglesia. A Humphrey se le recuerda enseñando al personal de tesorería a “llevar los libros” e incluso mostrándoles como hacer cartuchos de monedas (La Condre, entrevista).

<sup>37</sup> Aunque los hombres dominaban los puestos directivos de los adventistas sabáticos unidos, dos mujeres fueron elegidas dirigentes de departamentos en el Congreso de la Asociación General del grupo en 1939 (*United Sabbath Day Adventist Messenger*, junio 1939, p. 8).

<sup>38</sup> Desde luego, Humphrey y los adventistas sabáticos unidos demostraron la falsedad del mito de que durante la Depresión todos «los predicadores negros conducían Cadillacs» y que todas «las iglesias negras tenían dinero de sobra». Su organización era pobre, como la mayoría de las otras iglesias negras independientes, y durante su infancia comenzó a experimentar la secularización que por entonces se extendía por las iglesias urbanas (WILMORE, *Black Religion and Black Radicalism*, p. 161).

dentro de la organización incipiente,<sup>39</sup> consumió gran parte del tiempo y de la energía del obispo. Con todo, que Humphrey abortase el proyecto por el que renunció a una carrera fructífera como pastor ASD es digno de mención. Aún más importante es que no parezca que ni Humphrey ni los adventistas sabáticos unidos promovieran jamás ni pusieran en marcha ningún programa coherente y abarcante para el sostén económico de sus miembros o de la comunidad. Es cierto que Humphrey animaba a los jóvenes a procurar una educación superior, pero nunca albergó planes para poner en funcionamiento una escuela de cualquier nivel en la ciudad de Nueva York. Los adventistas sabáticos unidos no patrocinaron ninguna sociedad benéfica ni que sufragase los gastos de un funeral, como lo hacían otros grupos religiosos negros. De hecho, parece que después de su ruptura con los ASD, Humphrey se volvió mucho más conservador en su teología, y el grupo que estableció se convirtió en una iglesia desradicalizada.

---

<sup>39</sup> Casi desde su inicio, los adventistas sabáticos unidos experimentaron conflictos internos. Parece que ya en 1934 una lucha por el poder puso el grupo en peligro. En el cuarto Congreso Anual de la Asociación General, el vicepresidente y el secretario del grupo incipiente fueron apartados del cargo, igual que el redactor y el redactor adjunto del *Messenger*. No se especificó razón alguna en la revista oficial. Además, en aquel Congreso, el título de Humphrey cambió de presidente a moderador del Congreso, ostensiblemente porque la palabra «“Presidente” es más política que religiosa». Samuels, primer sucesor de Humphrey como dirigente de la organización, aseguró que la única entidad religiosa que usaba la palabra “Presidente” para su cargo principal era la de los ASD, y que, puesto que “moderador” denota un presidente de junta directiva, «nos parece más apropiada que la palabra “Presidente”» (*United Sabbath Day Adventist Messenger*, enero 1935, p. 8). No obstante, Samuels adoptó el título de presidente cuando más tarde se convirtió en dirigente del grupo (*United Sabbath Day Adventist Messenger*, enero-marzo 1953, p. 3).

## Conclusión

El surgimiento de los adventistas sabáticos unidos forma un capítulo importante en la historia de las relaciones raciales en la Iglesia ASD. La ruptura de Humphrey con la Iglesia ASD en 1930 marcó la tónica para las relaciones entre negros y blancos en la Iglesia ASD desde entonces, y es casi seguro que fuese el catalizador que dio origen a la creación de la estructura administrativa aparte para negros en la denominación en 1945.<sup>40</sup> Los adventistas sabáticos unidos contemplan la historia de su iglesia en clave de resistencia a un poder superior, no de sometimiento al mismo. Se sienten complacidos con la postura que Humphrey adoptó contra la Iglesia ASD, y lo tienen por pionero en la lucha de las personas de ascendencia africana en pro de la autonomía y autodeterminación tanto dentro como fuera de la iglesia. Además, se sienten inclinados a argüir que su postura es la razón de los logros que los afroamericanos han obtenido en la Iglesia ASD. También sostienen que los auténticos beneficiarios de la postura de Humphrey no son los adventistas sabáticos unidos, sino los afroamericanos de la Iglesia ASD. No obstante, decir que la escisión de Humphrey contribuyese a modernizar la Iglesia ASD es llegar a una conclusión para la que se carece de pruebas creíbles.

---

<sup>40</sup> MESAR y DYBDAHL, p. 53.



## «NUESTRA LUCHA»: LA IGLESIA MILITANTE EN EFESIOS 6: 10-20

**John McVay**

*Decano del Seminario Teológico  
Adventista del Séptimo Día  
Universidad Andrews\**

Al final de la epístola a los Efesios, Pablo emplea de una gráfica imaginería militar en un intento de resumir y aplicar los temas presentados en la obra.<sup>1</sup> A los destinatarios se les invita a ponerse la armadura del guerrero divino (6: 10-11) como forma de garantizar la victoria en su lucha contra los poderes cósmicos (6: 12). Una repetición de la exhortación a vestirse para la batalla ofrece el mandato de manera más detallada. Los lectores han de pertrecharse del armamento de un soldado, poniéndoselo en el orden en el que un soldado se prepararía para la batalla (6: 13-17). Esta elaborada imaginería militar se completa con un llamamiento a la oración tanto por «todos los santos» como por el propio Pablo (6: 18-20).

Si se lo juzga por la frecuencia de la adopción de la imaginería en escritos cristianos posteriores, este empleo de la metáfora militar demostró ser un éxito retórico. La atracción que ejerce el “pasaje armamentista” se demuestra vez tras vez en lo que ha llegado a ser una larga e intri-

---

\* <http://www.andrews.edu/SEM/> [Consulta: 10 agosto 2007]

<sup>1</sup> Doy por sentado que Pablo tuvo que ver personalmente con la redacción del documento.

cada historia de interpretación. Resulta posible rastrear su persistente atractivo en la literatura cristiana moderna. En ella, el pasaje suele leerse de manera individualista a modo de descripción de la batalla interna del cristiano contra la tentación.<sup>2</sup> Abundan los precedentes de tal lectura, empezando con las primeras interpretaciones cristianas, como las de Juan Crisóstomo y las apropiaciones gnósticas del pasaje, y siguiendo en los distintos comentarios modernos.<sup>3</sup> En los comentarios y monografías sobre Efesios escritos por Abbott, Schlier, Fischer, Mitton, Barth, Caird, Houlden, Speyr, F. F. Bruce, Ernest Best y Harold W. Hoehner, el énfasis del pasaje o bien se interpreta explícitamente que está en el individuo o bien sencillamente se da por sentado que así es.<sup>4</sup> Thomas R. Yoder

<sup>2</sup> Una excepción notable es FOSTER, R. J. *Money, Sex and Power: The Challenge of the Disciplined Life*. San Francisco: Harper and Row, 1985, pp.189-193. Foster escribe: «La metáfora militar de Pablo es un cuadro maravilloso de la compañía de los comprometidos trabajando en concierto, avanzando contra los poderes, conquistando en el nombre de Cristo» (ibíd., p. 193).

<sup>3</sup> Juan Crisóstomo, *Hom. Eph. 23 & 24*, *NPNF*<sup>1</sup> 13.163-172; las fuentes gnósticas incluyen *Exégesis del alma* II,6.131 e *Hipóstasis de los arcantes* II,4.86.

<sup>4</sup> ABBOTT, T. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. ICC. New York: Charles Scribner's Sons, 1897, pp. 180-190; SCHLIER, H. *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar*. 5ª ed. Düsseldorf: Patmos, 1965, pp. 288-307; FISCHER, K. M. *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*. FRLANT, 111. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, pp. 165-171; MITTON, C. L. *Ephesians*. NCB. London: Marshall, Morgan & Scott, 1973, pp. 218-230; BARTH, M. *Ephesians*. Vol. 2. 1ª ed. Anchor Bible. Garden City (New York): Doubleday, 1974, pp. 759-808; CAIRD, G. B. *Paul's Letters from Prison: Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon, in the Revised Standard Version*. New Clarendon Bible. Oxford: Oxford University Press, 1976, pp. 91-93; HOULDEN, J. L. *Paul's Letters from Prison: Philippians, Colossians, Philemon, and Ephesians*, Westminster Pelican Commentaries. Philadelphia: Westminster, 1977, pp. 337-340; VON SPEYR, A. *The Letter to the Ephesians*. Walker, A. (trad.). San Francisco: Ignatius Press, 1996, pp. 253-269 (trad. de: *Der Epheserbrief*. 2ª ed. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983); BRUCE, F. F. *The Epistles*

Neufeld declara que «casi todos los comentaristas... hablan siempre del “cristiano [individual]”» cuando tratan este pasaje.<sup>5</sup>

---

*to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. NICNT. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1984, pp. 402-413; BEST, E. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1998, pp. 584-611; HOEHNER, H. W. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids (Michigan): Baker Academic, 2002, pp. 817-866. Aquí presento mi reseña y actualización de la investigación de KITCHEN, M. *Ephesians*, New Testament Readings. London: Routledge, 1994, pp. 116-119. He añadido a Mitton, F. F. Bruce, Speyr, Ernest Best, y Harold W. Hoehner a la lista de Kitchen y he eliminado a Robinson y a Schnackenburg, que reflejan ambos una interpretación colectiva. Refiriéndose a la iglesia como «el Nuevo Hombre de Dios», Robinson escribe que «el Nuevo Hombre de Dios debe vestirse con la mismísima armadura de Dios». La intención del pasaje es que «la Iglesia pueda realizarse y consumir» el triunfo de Cristo, un triunfo que «tiene que ser realizado en su Cuerpo, la iglesia» (ROBINSON, J. A. *St. Paul's Epistle to the Ephesians*. London: Macmillan, 1903, pp. 130-136). Schnackenburg escribe: «La metáfora de la batalla contra el mal puede ciertamente trasladarse a las luchas morales del cristiano individual, como ocurrió con harta frecuencia en la historia de la exégesis de estos versículos. Pero la escena aquí presentada estriba fundamentalmente en una perspectiva cósmica de la batalla de la iglesia contra todos los poderes del mal, y su intención original no debería difuminarse» (SCHNACKENBURG, R. *The Epistle to the Ephesians*. Heron, H. (trad.). Edinburgh: T. & T. Clark, 1991, p. 285).

<sup>5</sup> YODER NEUFELD, T. R., *Put on the Armour of God: The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians*. JSNTSup. 140. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 152. Como cabría esperar, el propio comentario de Yoder Neufeld adopta una perspectiva colectiva (*Ephesians*. Believers Church Bible Commentary. Waterloo (Ontario): Herald, 2002, pp. 290-316). De modo similar, Martin Kitchen observa: «Es un fenómeno curioso de la historia de la exégesis de esta epístola que, aparentemente, todos sus intérpretes han dado por sentado que la imagen de 6.10-20 ha de interpretarse como si se refiriese al cristiano individual, percibido como soldado» (KITCHEN, p. 119). Sin embargo, el comentario de Kitchen puede merecer una revisión, basándonos en una reevaluación de los eruditos que él investiga (véase la n. 4, *supra*). Además, es posible desarrollar una interpretación colectiva del pasaje sin adoptar la perspectiva de Kitchen de que la iglesia es presentada en él como un solo soldado.

La interpretación individualista ha sido formulada de forma sumamente sofisticada por J. Paul Sampley.<sup>6</sup> Al examinar lo que él llama «el movimiento y el diseño» de Efesios, Sampley plantea que Ef 6: 10-20 representa la «restricción primordial del ámbito» de la epístola. El autor inicia la composición con una visión cósmica, universal que engloba a «todas las cosas..., así las que están en los cielos como las que están en la tierra» (1: 10). Los primeros dos capítulos emplean un «objetivo gran angular... El ámbito es inmenso». Los pasajes que median entre el capítulo 3 y gran parte del 5 estrechan el ámbito a los creyentes, a la iglesia, mientras que el código doméstico de Ef 5: 21-6: 9 restringe aún más el centro de atención al hogar cristiano. Efesios 6: 10-20 representa la «restricción primordial del ámbito» al centrarse en el cristiano individual.<sup>7</sup> Sin embargo, a esta investigación acerca del “movimiento” de Efesios, Sampley añade una nota en el sentido de que «el autor de Efesios nunca recurre al individualismo crudo o independiente», y señala características del pasaje que muestran que «se contempla constantemente el contexto comunitario de la vida de fe». Las exhortaciones aparecen en plural, y se invita a la oración «por todos los santos» (v. 18).<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> SAMPLEY, J. P. «Ephesians». En: KRODEL, G. (ed.). *The Deutero-Pauline Letters: Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus*. Proclamation Commentaries. Minneapolis: Fortress, 1993, pp. 21-23. El tratamiento que Sampley hace de Efesios está ligeramente revisado con respecto a la primera edición de 1978.

<sup>7</sup> Lewis R. Donelson parece seguir a Sampley: «La escala cósmica con la que comenzó la carta se ve nuevamente en esta maravillosa exhortación final. La carta se abrió repasando el relato cósmico del evangelio y se cierra poniendo al cristiano individual en el centro de la batalla cósmica» (*Colossians, Ephesians, 1 and 2 Timothy, and Titus*. Westminster Bible Companion. Louisville [Kentucky]: Westminster John Knox, 1996, p. 108).

<sup>8</sup> SAMPLEY, pp. 22-23.

Varios estudiosos han señalado en fechas recientes precisamente a tales características en su defensa y desarrollo de una interpretación colectiva de Ef 6: 10-20. Estos estudiosos de Ef 6: 10-20 basan su visión colectiva en la idea de que la perícopa es a la vez suma y conclusión de la epístola. Yoder Neufeld, por ejemplo, llama a Ef 6: 10-20 «una vigorosa suma final de la carga del discurso en su conjunto, al igual que un último llamado a la acción».<sup>9</sup> Según el punto de vista de tales especialistas, una lectura individualista no logra explicar de forma coherente esta visión.

Para algunos defensores de la lectura colectiva, la iglesia ha de identificarse con el guerrero divino de Isaías. En lo que a la imaginería del pasaje se refiere, la iglesia se convierte en un solo guerrero armado. Este punto de vista es defendido en los estudios de Yoder Neufeld y de Kitchen.<sup>10</sup>

El título que Yoder Neufeld le dio a su tesis doctoral de 1989 en la Universidad de Harvard resume su posición: *God and Saints at War: The Transformation and Democratization of the Divine Warrior in Isaiah 59, Wisdom of Solomon 5, 1 Thessalonians 5, and Ephesians 6*.<sup>11</sup> Ve una trayectoria para la imaginería armamentista partiendo de Is 59 y Sb 5, pasando por 1 Tes 5 y llegando a Ef 6.

---

<sup>9</sup> NEUFELD, p. 111.

<sup>10</sup> William Klassen adopta una perspectiva similar, afirmando que «aquí no se trata de una persona virtuosa que lucha contra los vicios o los males. Es una comunidad recubierta con la armadura de Dios y que lucha, no contra personas, sino contra las estructuras del mal que se agazapan tras esas personas» («War in the NT». *ABD* 6: 871).

<sup>11</sup> YODER NEUFELD, T. R. *God and Saints at War: The Transformation and Democratization of the Divine Warrior in Isaiah 59, Wisdom of Solomon 5, 1 Thessalonians 5, and Ephesians 6*. Tesis Doctoral en Teología. Cambridge (Massachusetts): Harvard Divinity School, Harvard University, 1989. Publicado como NEUFELD, *Put on the Armour of God*.

Su método es «explorar qué posibilidades interpretativas se sugieren cuando el texto es leído como la más joven de una serie de tentativas para elucidar el significado de la imagen isaiánica del Guerrero Divino recubierto de su armadura, con la conciencia de estar inmerso en una corriente interpretativa». <sup>12</sup>

Según la perspectiva de Yoder Neufeld, Is 59 y Sb 5 comparten el mismo paradigma –YHWH es el guerrero divino de los cielos que, equipado de armadura y pertrechos de guerra, planta batalla a sus enemigos de la tierra–. Este modelo es “democratizado” en 1 Tes 5, donde quienes llevan puesta la armadura divina y entran en batalla son los destinatarios de la epístola. El desarrollo sigue en Ef 6, capítulo en el que, de modo similar, la que se equipa para la batalla es la comunidad cristiana. Sin embargo, la batalla de Isaías y de Sabiduría de Salomón se invierte ahora. En vez de que YHWH haga la guerra desde los cielos contra sus enemigos de la tierra, la comunidad cristiana armada está «directamente en guerra con, por así decirlo, los “iguales” a Dios –el diablo y sus principados y poderes–». <sup>13</sup>

Además, el autor de Efesios se propone que el pasaje constituya un comentario crítico sobre la representación de la guerra en 1 Cor 15: 24, donde Cristo lucha contra los enemigos cósmicos de Dios. El autor de Efesios «reemplaza al Cristo guerrero con los santos como guerrero colectivo... Se aprovecha de las implicaciones de la eclesiología de Pablo que identifica a la iglesia con el  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  τοῦ Χριστοῦ al alistar ahora a la iglesia para la batalla que Cristo libra en 1 Corintios 15». A la comunidad se la ata-

---

<sup>12</sup> NEUFELD, *Put on the Armour of God*, p. 153.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 128.

vía «con la armadura de Dios, en imitación directa de Dios». <sup>14</sup> Entonces, en opinión de Yoder Neufeld, el pasaje armamentista no presenta a los creyentes cristianos en traje de batalla, guerreando conjuntamente contra los poderes oscuros del cosmos tanto como presenta a la iglesia como un solo guerrero.

Aunque Yoder Neufeld no presenta el argumento, podría argüirse que el autor de Efesios está siguiendo un patrón establecido con anterioridad en la carta de identificar a la iglesia con una figura unitaria. Igual que la iglesia es el «cuerpo de Cristo», un «nuevo hombre» (2: 15), el «hombre perfecto» (4: 13) y la novia o la esposa de Cristo, los cristianos son identificados colectivamente con un solo guerrero.

La complejidad de la tesis de Yoder Neufeld puede ser su perdición. Depende de hacer que Ef 6: 10-20 sirva de comentario y crítica detallados de varias tradiciones: en primer lugar, a propósito del guerrero divino de Isaías y de Sabiduría de Salomón; en segundo lugar, de 1 Tes 5: 8 y de otros pasajes de Pablo, tales como 1 Cor 15: 24. En su reapropiación de 1 Tes 5: 8, Yoder Neufeld cree que el autor de Efesios plantea «una crítica de los codepositarios de la herencia paulina». <sup>15</sup> Ef 6: 10-20 debería leerse como un rechazo de la incapacidad por parte de 2 Tesalonicenses para democratizar la imagen de 1 Tes. 5: 8 y presentar en vez de ello la intervención divina solo como un suceso futuro. Debería también tomarse a modo de comentario negativo de la epístola a los Colosenses, en la que «no hay amenaza cósmica de ningún tipo. Los cielos están vacíos de poderes hostiles; el cosmos es se-

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pp. 124-125.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 97.

guro». En lugar de eliminar cualquier «sentido de preocupación», como hace Colosenses, Efesios confronta «a los creyentes dentro del círculo paulino de iglesias tanto con su condición de corregentes con Cristo como con la urgencia de la obra aún inconclusa de la lucha y la victoria cósmicas».<sup>16</sup>

Más elocuente es el hecho de que la explicación de Yoder Neufeld requiere un cambio de énfasis en el v. 18: «El enfoque se ha desplazado ligeramente de la comunidad colectiva vestida con la armadura a la comunidad que atiende las necesidades de sus miembros empeñados en la batalla».<sup>17</sup> La necesidad de tal cambio suscita la pregunta de si la perspectiva de Yoder Neufeld ha sido sacada del contexto o si está determinada por el uso creativo de su método.

Una interpretación colectiva similar es apoyada por Kitchen en su contribución de 1994 a la serie *New Testament Readings*: «La totalidad de la epístola se centra en la naturaleza colectiva del origen, existencia y conducta cristianos. Por lo tanto, es sumamente probable que la sección final de la epístola acabe con un énfasis no sobre el individuo, sino sobre la naturaleza colectiva de la existencia cristiana».<sup>18</sup> Enfatizando el contexto litúrgico de la epístola y su conclusión, Kitchen propone que «el hombre visto aquí vestido de armadura es la comunidad de cristianos entregada a la adoración, donde, a la vista de Dios, se lidia una batalla con las fuerzas del mal».<sup>19</sup> A la luz de la interpretación antropológica de Bruce J.

---

<sup>16</sup> Ídem.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>18</sup> KITCHEN, p. 119.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 126. Kitchen se expresa: «La presuposición litúrgica es aquí de importancia fundamental; la comunidad en adoración es considerada por el autor de Efesios como el hombre completo que está en pie ante Dios» (pp. 118-119).



Malina, Kitchen plantea que una perspectiva individualista sería anacrónica. En vez de ello, la imagen del guerrero debería interpretarse en vista de la exhortación anterior para desarrollarse hasta llegar al «hombre perfecto» (4: 13). Kitchen concluye:

«Por lo tanto, los diversos argumentos lingüísticos y teológicos se combinan en esta sección final. Los poderes son derrotados, judío y gentil se reconcilian, y, en consecuencia, Dios y toda la humanidad se reconcilian; por lo tanto, toda la comunidad humana del mundo es recreada, o renovada, en la persona de Cristo, que es el Hombre perfecto que Adán estaba destinado a ser. La iglesia, el cuerpo de Cristo, es la personificación viviente de esa creación renovada y, así, realiza en su propia vida, que es el microcosmos de toda la creación, el gobierno de Cristo, la reconciliación de todos los pueblos y el nuevo orden humano.»<sup>20</sup>

Independientemente de lo válida que pueda ser la idea de una lectura colectiva de Ef 6: 10-20, es posible que sea afirmar en demasía.

La aplicación que hace Andrew Lincoln de las antiguas categorías retóricas a los Efesios señala el camino para una interpretación colectiva más adecuada. El comentario de Lincoln, publicado en 1990, abrió nuevas vías a la investigación con su interés en la retórica de Efesios. Lincoln propuso que Ef 6: 10-20 debería interpretarse como la *peroratio* de la composición, que, aunque emplea imagería nueva, recapitula temas anteriores.<sup>21</sup> Elaboró esta perspectiva en un artículo aparecido en 1995 en *Biblical Interpretation*.<sup>22</sup> Lincoln argumentó que Ef 6: 10-

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 127.

<sup>21</sup> LINCOLN, A. T. *Ephesians*. WBC, 42. Dallas: Word, 1990, pp. xli-xlii, 429-460.

<sup>22</sup> LINCOLN, A. T. «“Stand Therefore...”: Ephesians 6:10-20 as *Peroratio*». *BibInt* 3 (1995): 99-114.

20 presenta los elementos básicos que los antiguos retóricos esperarían de una *peroratio*. Por seguir el esquema de Aristóteles, procura disponer favorablemente a la audiencia hacia el orador, así como predisponerla contra la oposición. También magnifica los hechos más destacados, suscita en los oyentes el tipo de emoción requerida (incluidas pena, emulación, combatividad y confianza), y refresca la memoria de los oyentes mediante la recapitulación.<sup>23</sup>

Lincoln encuentra un paralelo adicional a la retórica antigua reflejado en Ef 6: 10-20. Siguiendo una sugerencia en su comentario, Lincoln compara esta exhortación final de Efesios a un género específico de la literatura antigua, los frecuentemente citados discursos exhortatorios pronuncia-

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 108. La identidad del pasaje como *peroratio* ha sido afirmada tanto como disputada. John Muddiman (*A Commentary on the Epistle to the Ephesians*. BNTC. London: Continuum, 2001, pp. 282-283) y Harold W. Hoehner (*Ephesians*, p. 817) sostienen que es inapropiado aplicar tal etiqueta al pasaje. Muddiman sostiene que Ef 6: 10-20 «no es realmente un resumen de lo que se ha presentado antes», mientras que Hoehner cree que «el autor de Efesios no facilita indicios obvios de alusiones al grueso del libro». Ambos encuentran una respuesta al examinar las numerosas formas en las que Ef 6: 10-20 recapitula en efecto los temas fundamentales y en las que está vinculado con el contenido de la carta. Para resúmenes sucintos de tales vínculos, véase SNODGRASS, K. *Ephesians*. NIV Application Commentary. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1996, p. 335; KIT-TREDGE, C. B. *Community and Authority: The Rhetoric of Obedience in the Pauline Tradition*. HTS, 45. Harrisburg (Pennsylvania): Trinity Press International, 1998, pp. 144-145; O'BRIEN, P. T. *The Letter to the Ephesians*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1999, pp. 458-459. Una disputa más amplia tiene que ver con si las categorías retóricas se aplican o no con propiedad a las epístolas paulinas en general y a la epístola a los Efesios en particular. En línea con estos reparos, Snodgrass (p. 335), seguido por O'Brien (p. 459), entiende que Ef 6: 10-20 es la suma o conclusión del documento, pero cuestiona que sea apropiado etiquetarlo de *peroratio*. Elna Mouton, por otra parte, defiende lo acertado de aplicar cate-

dos por los generales «antes de la batalla, instando a sus ejércitos a actos de valor ante los peligros inminentes de la guerra».<sup>24</sup> El autor de Efesios, en línea con el consejo de los émulos de Cicerón y Quintiliano en lo referente a la “magnificación” de la suma, adoptó metáforas militares novedosas y «las convirtió en un extenso llamamiento al combate».<sup>25</sup> Como el antiguo género sobre el que se modeló, esta conclusión afirma la necesidad del valor, señala los puntos fuertes del enemigo y «prepara a sus soldados para un resultado victorioso de la batalla recordándoles la fuerza, recursos y pertrechos superiores que poseen».<sup>26</sup>

Es importante aquí aumentar las reflexiones de Lincoln al respecto de los antiguos discursos previos a la batalla. Estos discursos también recalcan fuertemente la necesi-

---

gorías retóricas a las epístolas en general y a la epístola a los Efesios en particular, aunque ignora a Ef 6: 10-20 (MOUTON, E. «The Communicative Power of the Epistle to the Ephesians». En: PORTER, S. E.; OLBRICHT, T. H. (eds.). *Rhetoric, Scripture, and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*. JSNTSup, 131. Sheffield: Sheffield Academic, 1996, pp. 280-307). Stanley E. Porter ofrece un ensayo cuidadosamente razonado en el que arguye contra la aplicación técnica de las categorías retóricas a las cartas de Pablo a la vez que afirma el valor de las «correlaciones funcionales», estrategia que él cree que proporciona «un avance en el estudio de la retórica paulina». Concluye que «mientras uno esté al tanto de los límites de las reivindicaciones hechas en favor de la retórica paulina, las categorías retóricas pueden usarse con provecho para interpretar las epístolas de Pablo» («Paul of Tarsus and His Letters». En: PORTER, S. E. (ed.). *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400*. Leiden: Brill, 1997, 2001, pp. 533-585. Las citas están en las pp. 584-585). Doy por sentada la validez de una línea similar de razonamiento para las epístolas paulinas objeto de disputa. El argumento de mi ensayo no depende de la aplicación estricta del subgénero de *peroratio* a Ef 6: 10-20, pero sí depende de identificarlo como la suma de la epístola y conclusión de la misma.

<sup>24</sup> LINCOLN, *Ephesians*, p. 433.

<sup>25</sup> LINCOLN, «“Stand Therefore...”», p. 110.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 111.

dad de que los soldados confíen los unos en los otros, de que estén unidos en su lucha en pro de una causa común. Un propósito obvio y central de tales discursos es fortalecer el espíritu de cuerpo. Por citar un ejemplo de un discurso tal, Dionisio de Halicarnaso relata un discurso pronunciado por «el dictador romano» cuando su ejército estaba a punto de enfrentarse con el enemigo. César presenta un largo recordatorio de que los dioses son los aliados de sus soldados y, a continuación, plantea tres ventajas concretas «propicias a la victoria preparada para nosotros por la Fortuna». «En primer lugar –dice–, «está la confianza que tenéis los unos en los otros, que es lo que más necesitan los hombres que van a conquistar a sus enemigos; porque no hace falta que empecéis hoy a ser aliados fieles los unos de los otros, puesto que vuestra patria hace tiempo que preparó esta bendición para todos vosotros». La segunda “ventaja” resuena con un tono similar: «En segundo lugar, la lucha, en la que están en juego vuestros intereses más elevados, es común por igual a todos vosotros».<sup>27</sup> Más significativo es, si cabe, que la importancia del espíritu de cuerpo se ve reflejada en ejemplos de discurso de campo de batalla procedentes del AT.<sup>28</sup>

En su estudio de la retórica de Ef 6: 10-20, Lincoln no contrapone una interpretación colectiva a una individualista. Sin embargo, está claro que sus puntos de vista informan esa elección e implican una perspectiva colectiva. Para Lincoln, Ef 6: 10-20 recapitula todo lo que el autor lleva diciendo sobre la identidad de la iglesia. Repasando

---

<sup>27</sup> *Ant. Rom.* 6.6-7 (Cary, LCL).

<sup>28</sup> Por ejemplo, Dt 20: 5-9 ordena: «Después volverán los oficiales a hablar al pueblo y dirán: “¿Quién es hombre medroso y pusilánime? Que se vaya y vuelva a su casa, para que no apoque el corazón de sus hermanos como ocurre con el corazón suyo”» (v. 8). Véase McVAY, J. K. «Ephesians 6:10-20 and Battle Exhortations in Jewish Literature». En: DU PREEZ, R.; MOSKALA, J. (eds.). *The Cosmic Battle for Planet*

las imágenes aplicadas a la iglesia con anterioridad en la epístola, Lincoln afirma:

«Ahora en la *peroratio* esta preocupación con la identidad y condición de los lectores es expresada bajo la nueva imaginería de la batalla espiritual. Los lectores han de verse a sí mismos como la *militia Christi*, como soldados cristianos pertrechados con toda la armadura de Dios y que tienen a su disposición todos los recursos del poder que Dios ha puesto a su alcance.»<sup>29</sup>

Tal punto de vista, basado en una interpretación tanto del papel del pasaje como recapitulación y como de que su género imite las arengas de batalla, supone una base satisfactoria para una lectura colectiva.

Una lectura colectiva según estas líneas invita a una nueva evaluación de la eclesiología de la carta. Clinton Arnold se queja de un «conspicuo descuido» de Ef 6: 10-20 en esfuerzos recientes por comprender la teología de la carta. Con respecto al pasaje, afirma: «¿Qué relevancia tiene [Ef 6: 10-20] para una comprensión de la teología de la epístola?»<sup>30</sup> De hecho, asumiendo una interpretación colectiva, ¿qué papel debería desempeñar el pasaje al examinar la eclesiología de la epístola?

Debido al papel prominente que la iglesia desempeña en Efesios (el propio término *ἐκκλησία*, α es usado nueve veces), es habitual que los comentarios resuman la eclesiología de la carta. Resulta un ejercicio interesante

---

*Earth: Essays in Honor of Norman R. Gulley*. Berrien Springs (Michigan): Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, 2003, pp. 147-169.

<sup>29</sup> LINCOLN, «“Stand Therefore...”», pp. 104-105.

<sup>30</sup> ARNOLD, C. E. *Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians*. 2ª ed. en rústica. Grand Rapids (Michigan): Baker, 1997, pp. 104-105. Arnold no considera que la metáfora militar de Ef 6: 10-20 sea una de las imágenes fundamentales de la iglesia en Efesios, y sus comentarios parecen a menudo sugerir una lectura individualista (ibíd., pp. 158-159; 103-122).

analizar estas investigaciones del tema de la iglesia en Efesios.<sup>31</sup> Invariablemente, se centran en las tres «metáforas principales» para la iglesia: la iglesia como cuerpo, la iglesia como templo, la iglesia como novia o esposa.<sup>32</sup> Estas metáforas se recalcan, presumiblemente, porque están muy desarrolladas y porque se dan en puntos significativos de la estructura literaria de la carta. Puede citarse a modo de ejemplo la metáfora del templo de Ef 2: 19-22. Es compleja, puesto que se invocan varias sub-metáforas, y ha sido calificada de «la metáfora del templo más elaborada» del NT.<sup>33</sup> Alguien ha dicho que el autor describe «casi todo lo referente a esta estructura ¡salvo la forma del tejado!»<sup>34</sup> Además, se da como metáfora culminante en una serie de metáforas cada vez más abarcales y supone un clímax adecuado para Ef 2: 11-22. Si estos dos puntos –pleno desarrollo y aparición en puntos cruciales de la carta– son verdad en el caso de las tres metáforas fundamentales y anteriores para la iglesia, también son verdad en el caso de la metáfora colectiva de la iglesia como *militia Christi* o *ecclesia militans*.

---

<sup>31</sup> Entre los resúmenes recientes están BRUCE, F. F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. NICNT. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1984, pp. 235-237; SCHNACKENBURG, pp. 321-331; LINCOLN, A. T. «The Theology of Ephesians». En: LINCOLN, A. T.; WEDDERBURN, A. J. M. *The Theology of the Later Pauline Letters*. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 132-133; PERKINS, P. *Ephesians*, ANTC. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1997, pp. 23-27; O'BRIEN, pp. 25-29; HO-EHNER, pp. 111-112.

<sup>32</sup> Mi propia tesis doctoral resalta precisamente estas tres comúnmente denominadas «metáforas fundamentales» (*Ecclesial Metaphor in the Epistle to the Ephesians from the Perspective of a Modern Theory of Metaphor*. Tesis Doctoral. Sheffield: University of Sheffield, 1995).

<sup>33</sup> MOULE, C. F. D. *The Origin of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 91.

<sup>34</sup> SAMPLEY, p. 15. Puede que quienes entienden que la «piedra del ángulo» es clave, y no cimiento, deseen discrepar de incluso esta limitación.

Puede argumentarse que el término *ἐκκλησιᾶ* está ausente de Ef 6: 10-20 y que esto debería excluir al pasaje de ser considerado una metáfora eclesiológica importante. Sin embargo, el autor ya ha usado el término en conjunción con la relación que la comunidad cristiana mantiene con los poderes (3: 10), y el autor esperaría que sus oyentes recordaran ese empleo llamativo en el presente contexto.

Una reflexión en una breve evaluación de la eclesiología de Efesios sugiere la necesidad de añadir la iglesia como *ecclesia militans* a las metáforas principales para la iglesia. Best, autor del *International Critical Commentary* sobre Efesios, publicó, en 1993, el breve volumen sobre Efesios para la serie *New Testament Guides* de la JSOT Press, en el que defiende que la iglesia es «uno de los temas fundamentales de Efesios, si no el fundamental».<sup>35</sup> Best examina las «imágenes fundamentales» usadas para describir a la iglesia: la iglesia como cuerpo de Cristo, como edificio o templo, y como la novia o esposa de Cristo. Al reflexionar sobre su sumario, pone reparos a la eclesiología de la carta por varias lagunas –falta de interés en el mundo no cristiano, ausencia de cualquier indicio de acoso de cristianos y falta de referencia al sufrimiento–, algo que «confiere un aspecto triunfalista a la iglesia».<sup>36</sup> La inclusión de Ef 6: 10-20 y de su metáfora militar para la iglesia habría modificado esta lista y proporcionado una comprensión más clara y adecuada de la naturaleza de la iglesia en la carta.

Puesto que el pasaje que constituye el punto focal de este ensayo es una suma, parece apropiado concluir con una: Leído como la culminación tanto del contenido como

---

<sup>35</sup> BEST, E. *Ephesians*. NTG. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 65.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 72.

de la retórica de la epístola a los Efesios, Ef 6: 10-20 se entiende mejor en un contexto colectivo que individualista. El pasaje representa un llamado a las armas que está interesado especialmente en el espíritu de cuerpo de los creyentes. No presenta a los cristianos (ni a Pablo) como guerreros solitarios que pugnan en un aislamiento espléndido, sino que presenta en vez de ello a la *ecclesia militans* en la que los destinatarios deben alistarse como compañeros de filas contra los enemigos de la iglesia. Leído de esta manera, el pasaje presenta una metáfora desarrollada para la iglesia, la importancia de la cual se ve realzada por su posición culminante en la carta. Cuando se lo incluye con otras metáforas importantes que hay en Efesios para la iglesia, da esperanza de interpretaciones más adecuadas de un tema que es de importancia fundamental para la carta –la naturaleza de la iglesia–.



# SANTIDAD CONTRA MISERICORDIA: CÓMO LA TEOLOGÍA DIFICULTA, A LA VEZ QUE FACILITA, LA RESPUESTA DE LA IGLESIA A LA PANDEMIA DE VIH/SIDA<sup>1</sup>

**Johnny Ramírez-Johnson**  
*Universidad de Loma Linda\**  
*Loma Linda, California*

**Edwin I. Hernández**  
*Universidad de Notre Dame\*\**  
*South Bend, Indiana*

Hay dos fuerzas teológicas que impulsan a la iglesia cristiana a la acción: la compasión basada en la misericordia divina, y una búsqueda de la santidad que surge de una conciencia del carácter inescrutable de Dios. Cómo contemple la iglesia estos dos polos ideológicos, así encauza su respuesta a los fenómenos sociales. Este estudio analiza una serie de entrevistas realizadas con un enfoque grupal etnográfico de un conjunto de dirigentes eclesiásticos hispanos de diversas denominaciones cristianas en los EE.UU., y las implicaciones teológicas de la forma en la que la iglesia lleva adelante la evangeliza-

---

\* <http://www.llu.edu/> [Consulta: 26 agosto 2007]

\*\* <http://www.nd.edu/> [Consulta: 26 agosto 2007]

<sup>1</sup> Los autores desean expresar su gratitud a Nueva Esperanza, Inc., de Filadelfia, Pensilvania, por haberse hecho cargo de los diversos gastos que conllevó articular los grupos focales mencionados en este artículo.

ción médica. Los hallazgos muestran que la ideología de la iglesia cristiana promueve simultáneamente la aceptación (basada en su interpretación de la misericordia) y el rechazo (basado en su interpretación de la santidad) de la población afectada de VIH/sida. Los autores proponen un modelo para ayudar a la iglesia a enrolarse en un campo de acción más central en la lucha contra esta pandemia.

## Introducción

Lo que la iglesia cristiana contemporánea piensa de los pacientes con sida es paralelo a lo que la iglesia del NT pensaba de los leprosos.<sup>2</sup> Se percibía a la lepra como una enfermedad maldita debido a que sus orígenes radicaban en una conducta socialmente inaceptable. Desde su origen, la iglesia se ha visto guiada por la ideología teológica –por lo que las Sagradas Escrituras y la tradición dicen acerca de los fenómenos sociales–. En lo referente a la pandemia de VIH/sida, dos perspectivas teológicas principales han informado la respuesta de la iglesia. Por una parte, la iglesia se ve movida a la acción por la doctrina de la misericordia de Dios hacia todos los pecadores, particularmente hacia los más despreciados por la sociedad. Por otra parte, la iglesia, debido a su comprensión de la santidad, se ve apartada de implicarse con pacientes de una enfermedad que es transmitida fundamentalmente mediante prácticas sexuales despreciadas por la sociedad en su conjunto y que la Biblia condena como inmorales.

Aunque muchos han acusado a la iglesia cristiana de ser fría e indiferente, K. Bockmühl defiende a la iglesia estableciendo una distinción entre Cristo y sus verdaderos

---

<sup>2</sup> COCKRUM, P. L. «AIDS: An Issue for the Church». *Austin Seminary Bulletin* 105 (1989, Faculty Edition): 3-64.

seguidores por una parte y la iglesia y sus teólogos por otra. Puntualiza que «donde el cristianismo merece tal crítica, no es en la perfección de Jesucristo, sino en la imperfección de los seres humanos que constituyen su iglesia y que desarrollan la teología del propio cristianismo».<sup>3</sup> El cristianismo ha de ocuparse del amor al prójimo y ha de poner de manifiesto una preocupación práctica por el bienestar del prójimo. «En vez de imponer una inhumanidad teológica desconectada de la realidad», prosigue, la iglesia manifiesta una preocupación vital con «obras tangibles de misericordia». En lugar de esclavizar a la humanidad o de negar la dignidad humana, ve a la humanidad cooperando con Dios como “vicerregente” suyo en la tierra.<sup>4</sup> La visión que tiene Bockmühl de la iglesia, entregada a «obras tangibles de misericordia», está basada en la misericordia de Dios y en el deber de la iglesia de comunicar esa misericordia.

### **Misericordia: Mover a la iglesia a la acción**

La iglesia, en su dimensión de obras tangibles de misericordia hacia los despreciados por la sociedad, tiene un sólido fundamento en las Sagradas Escrituras. Resultan de especial interés los pasajes de los Evangelios que describen a Jesús y el trato que dispensaba a los leprosos. Parece que Jesús se desvivía por acercarse a los leprosos y hasta por tocarlos (*cf.* Mt 8: 2-4). Aunque las normas sociales de lo que se consideraba apropiado y la salud exigían que todas las personas sanas mantuviesen una distancia con respecto a los leprosos, Jesús los tocaba al

---

<sup>3</sup> BOCKMÜHL, K. «Karl Marx's Negation of Christianity: A Theological Response». *Evangelical Review of Theology* 9/3 (1985): 251.

<sup>4</sup> *Ibid.*

sanarlos de su enfermedad. Este enfoque contracultural de la lepra siempre ha inspirado a la iglesia a auxiliar a los leprosos a lo largo de los siglos.<sup>5</sup>

Las comparaciones entre la lepra y el VIH/sida son obvias. En 1986, el obispo metodista W. W. White llamó a la epidemia de VIH/sida la lepra de hoy.<sup>6</sup> L. Ranck, editor de *Engage/Social Action*, dedicó el número del otoño de 1986 de esa publicación a la exposición de aspectos de la pandemia de VIH/sida y a sus paralelos con la situación de la lepra en el mundo antiguo de la iglesia primitiva.<sup>7</sup> R. W. Lyon hace un llamamiento a los cristianos contemporáneos para que adopten la posición de la iglesia neotestamentaria con respecto a la lepra,<sup>8</sup> porque el estigma que caracterizaba a la lepra va unido ahora al VIH/sida. E. Rosenthal destaca las fases evolutivas ya obvias del estigma social por el que pasan muchas enfermedades. El VIH/sida es sucio, impuro y vergonzoso; ocupa así el pa-

---

<sup>5</sup> STANLEY, L. C. C. «“So Many Crosses to Bear”: The Religious Hospitallers of St. Joseph and the Tracadie Leper Hospital, 1868-1910». En: MUIR, E. G.; WHITELEY, M. F. (eds.). *Changing Roles of Women within the Christian Church in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 1995, pp. 19-37; GÓMEZ REYES, M. H. «Un siglo de amor y de servicio en Agua de Dios (1892-1992)». En: SOMMERFELDT, J. R.; SYNDERGAARD, L. (eds.). *Dominicos y el Nuevo Mundo siglos XVIII-XIX*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995, pp. 419-442; PALMER, R. «The Church, Leprosy and Plague in Medieval and Early Modern Europe». En: SHEILS, W. (ed.). *The Church and Healing Papers, 20th Summer Meeting and 21st Winter Meetings of the Ecclesiastical History Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1982, pp. 79-99; GWINN, H. H. «Life in the Medieval Leprosary». En: SOMMERFELDT, J. R.; SYNDERGAARD, L.; ELDER, E. R. (eds.). *Studies in Medieval Culture*. Kalamazoo: Western Michigan University, 1974, pp. 225-232.

<sup>6</sup> WHITE, W. W. «Persons with AIDS: Today's “Lepers”». *Engage/Social Action* 14 (1986): 2.

<sup>7</sup> RANCK, L. (ed.). «The Church in the Midst of the Aids Epidemic». *Engage/Social Action* 14 (1986): 2-46.

<sup>8</sup> LYON, R. W. «Becoming the New Testament Church to Serve These “New Lepers”», *Engage/Social Action* 14 (1986): 12-17.

pel que le correspondía anteriormente a la lepra en la psique social.<sup>9</sup>

Los leprosos, los pacientes con VIH/sida y otros rechazados como impuros, sucios y juzgados de padecer enfermedades vergonzosas, tienen todos la necesidad común de la misericordia de la sociedad. La iglesia ha sido suscitada por Dios para que extienda su misericordia a todos los necesitados.

Debido a su fuerte tradición de misericordia, la iglesia no ha ignorado completamente la pandemia de VIH/sida. De hecho, como organización no gubernamental, la iglesia ha hecho proporcionalmente mucho por ayudar a las personas que padecen VIH/sida. R. H. Phillips calcula que un tercio de las primeras instituciones creadas para responder y atender a los pacientes con VIH/sida eran organizaciones basadas en la fe religiosa.<sup>10</sup>

Sin embargo, Ken T. South, Director General de la Red Nacional Interconfesional del Sida (AIDS National Interfaith Network), con sede en Washington, DC, encuentra una paradoja en la respuesta generalizada al sida por parte de la comunidad espiritual, apuntando que «la respuesta al sida por parte de la religión ha sido un secreto muy bien guardado».<sup>11</sup> Los titulares de periódicos populares acer-

---

<sup>9</sup> ROSENTHAL, E. «Better Watch Out—Which Illness You Get». *To Your Health: The Magazine of Healing & Hope* 11 (septiembre-octubre 1999): 7. Hace no mucho, el cáncer era también tema tabú. Nadie admitía tenerlo por la vergüenza que suponía. La opinión pública relativa al cáncer, aunque no tan rabiosa como la que rodea al VIH/sida, era igual de despectiva. Las personas con cáncer eran excluidas y se las consideraba sucias y, de alguna manera, impuras. Se sabía poco de la enfermedad, incluyendo cómo se transmitía y cómo podía tratarse. El cáncer era una sentencia de muerte, y los que lo tenían simplemente esperaban hasta morir.

<sup>10</sup> PHILLIPS, R. H. «True Grace and True Grit». *AIDS, Medicine & Miracles* 8 (invierno de 1997): 2.

<sup>11</sup> *Ibíd.*

ca de los fundamentos de la fe cristiana, de leyes eclesiásticas opresivas o anticuadas y un sesgo conservador ante ciertos temas candentes tienden a dar la impresión de que el sida y la iglesia no se han mezclado. Sin embargo, muy por el contrario, «la religión ha proporcionado la respuesta individual no gubernamental de mayor envergadura a la epidemia del sida». <sup>12</sup> De las casi 5.000 organizaciones que se ocupan del sida, más de 2.000 (aproximadamente la tercera parte) han sido fundadas y están dirigidas por la comunidad creyente. Enraizados en iglesias de muchas fes, el fructífero desarrollo y dotación de equipos de atención a casos de sida y otras organizaciones religiosas afines, aportan una variedad de servicios, desde alojamiento y programas de comidas a servicios de asesoramiento psicológico, médicos y sociales. <sup>13</sup>

Para facilitar un cambio de actitud, de la estigmatización de las personas con VIH/sida a la acción en su favor, era necesario contemplar una teología integral que englobe a las personas con VIH/sida. E. N. Senturias expone cómo las personas de dentro de la iglesia que viven con el VIH/sida han obligado a la iglesia a redefinirse en su totalidad, mostrándonos «una forma de mirar a la vida en medio de la enfermedad». <sup>14</sup>

### **Santidad: La lucha por hallar una teología integral**

Las fuerzas que emanan de las convicciones teológicas son, a la vez, paralizantes y un catalizador para el cambio. Ser santa ha sido la vocación de la iglesia desde su mismo comienzo, pero la santidad –a menudo interpre-

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> SENTURIAS, E. N. «God's Mission and HIV/AIDS: Shaping the Churches' Response». *International Review of Mission* 83 (1994): 278.

tada como separación del mundo— puede motivar a la iglesia a abstenerse de cuanto se perciba como pecaminoso o como fuente de contaminación.

La capacidad de la iglesia de integrar plenamente dentro de sí a los portadores del virus del VIH/sida ha sido más lenta en su desarrollo. Aunque la iglesia ha podido proporcionar servicios médicos y sociales a los que padecen esta enfermedad, sigue teniendo dificultades a la hora de establecer relaciones sociales activas y significativas con las personas afligidas. La indecisión emana de complejas ramificaciones ideológicas y teológicas del concepto de santidad, y especialmente de su aspecto de separación del mundo. W. G. Britt describe la santidad en el contexto de la autoestima. Plantea que «la santidad de Dios se define y elucida en relación tanto con los creyentes del Antiguo como del Nuevo Testamento. El proceso por el cual los creyentes participan de su santidad va ligado a que el Señor habite entre ellos».<sup>15</sup> Puesto que la autoestima de la iglesia depende de su percepción de sí misma como santa, explica Britt, cualquier cosa que destruya de esta santidad ha de ser abandonada y excluida de su medio. De esta manera, no solo la teología bíblica, sino también las percepciones socioculturales calan en la iglesia e influyen en lo que la iglesia define como santo, aceptable y susceptible de rechazo. De este modo, lejos de ser inmune al estigma social, la iglesia está guiada por él. Además, la iglesia multiplica el estigma al invocar la autoridad directa de Dios al condenar prácticas específicas, sobre todo las relacionadas con la impureza sexual asociada con la pandemia de VIH/sida.

No solo la iglesia, sino también la sociedad, trata conductas como la homosexualidad y la prostitución como de-

---

<sup>15</sup> BRITT, W. G. «God's Holiness and Humanity's Self-Esteem». *Journal of Psychology & Theology* 16 (1988): 213.

generadas o ilegales porque violan lo moralmente admisible. Las respuestas dadas por la comunidad y el gobierno a enfermedades como el sida se retrotraen a estas bolsas preexistentes de estigmatización. «El impacto global de los estigmas en la salud pública sigue viéndose dramáticamente subestimado», dice el epidemiólogo Bruce G. Link, de la Universidad de Columbia. «Necesitamos una nueva era de investigación sobre el estigma y sus consecuencias sanitarias». <sup>16</sup> De este modo, tanto los estigmas culturales como las reglas de decoro dadas por Dios obligan a la iglesia –situación similar a la de la lepra en el periodo neotestamentario–. <sup>17</sup>

### **La respuesta de la iglesia al VIH/sida**

La iglesia, junto con todas las demás organizaciones que tienen a la fe como base, es un “gigante dormido” necesitado de que se lo despierte. Las organizaciones que tienen a la fe como base son acusadas de fomentar actitudes estigmatizadoras y discriminatorias, basadas en el miedo y el prejuicio; de pronunciar juicios morales severos sobre los infectados; de obstaculizar los esfuerzos del mundo secular en el área de la prevención; y de reducir la cuestión del sida a pronunciamientos morales simplistas que no han convertido ni a las iglesias ni a las mezquitas en lugares de refugio y solaz, sino en lugares de exclusión para cuantos «ahí afuera» no hacen sino «sufrir las consecuencias de su propio pecado y libertinaje moral». <sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> BOWER, B. «Plight of the Untouchables». *Science News* 160 (27 de octubre de 2001): 271.

<sup>17</sup> RANCK, *op. cit.*

<sup>18</sup> PARRY, S. *Responses of the Faith-Based Organisations to HIV/AIDS in Sub-Saharan Africa: Report Prepared for the World Council of Churches Ecumenical HIV/AIDS Initiative in Africa*. Genève: Consejo Mundial de Iglesias, 2003, 3.



Abrazar plenamente las iniciativas relacionadas con el VIH/sida como parte del orden del día misionero de la iglesia requerirá un cambio de paradigma dentro de la iglesia de Dios. La iglesia cristiana se está viendo forzada a reexaminar sus puntos de vista y sus enfoques relativos a prácticas sexuales despreciadas y a sus consecuencias. La pandemia de VIH/sida está cambiando a la iglesia norteamericana. La siguiente sección de este artículo documentará las reflexiones teológicas que efectuaron dirigentes eclesiásticos dedicados como parte de una serie de grupos focales. Estas reflexiones representan una teología viviente para abordar los males de una sociedad en pecado.

## Método

Siguiendo a W. Wagner *et al.*, este artículo define un grupo focal como una herramienta etnográfica para el análisis de relatos.<sup>19</sup> Se llevaron a cabo grupos focales en cinco zonas metropolitanas importantes de los EE.UU.: Filadelfia, Nueva York, Los Ángeles, Chicago y Orlando. Fueron seleccionadas estas ciudades como muestra representativa. Todos los participantes de los grupos focales estaban entregados al servicio dentro de los barrios urbanos de dichas poblaciones. Nueva Esperanza, Inc., por medio de sus directores regionales para su proyecto de Hispanic Capacity Building Project (HCP, Desarrollo para la Capacitación de los Hispanos), invitó a la investigación a todos los que participaron en los grupos focales. Estos directores regionales tienen acceso a redes inter-

---

<sup>19</sup> WAGNER, W.; DUVEEN, G.; FARR, R.; JOVCHELOVITCH, S.; LORENZI-CIOLDI, F.; MARKOVA, I.; ROSE, D. «Theory and Method of Social Representations». *Asian Journal of Social Psychology* 2 (1999): 95-121.

denominacionales de iglesias en sus respectivas ciudades. Los coordinadores regionales de HCP invitaron a pastores, educadores, profesionales del campo de la asistencia sanitaria y a dirigentes religiosos de ascendencia hispanoamericana mediante cartas, llamadas telefónicas y anuncios a través de los servicios públicos radiofónicos.

El uso de esta metodología de grupos focales como herramienta para aprender el punto de vista, teológico o no, de los dirigentes de las iglesias ha sido empleado por otros para comprender la encarnación de las concepciones teológicas en la vida de la iglesia. Este enfoque ha resultado particularmente útil a la hora de abordar la respuesta de la iglesia, tal como es instruida por su teología, hacia diversos males sociales y enfermedades.<sup>20</sup>

El marco de muestreo empleado en cada ciudad fue la lista de pastores y de otros dirigentes religiosos cuyos nombres aparecían en las listas de afiliación a la red regional. Como se ha indicado anteriormente, no se adoptaron procedimientos de muestreo aleatorio para seleccionar a los participantes. Fue invitado quienquiera que figurase en las listas, y quedaba al criterio del dirigente religioso de forma individual decidir si participaba en el even-

---

<sup>20</sup> VILLARRUEL, A. M.; JEMMOTT, L. S.; HOWARD, M.; TAYLOR, L.; BUSH, E. «Practice What We Preach? HIV Knowledge, Beliefs, and Behaviors of Adolescents and Adolescent Peer Educators». *Journal of the Association of Nurses in AIDS Care* 5 (1998): 61-72; BRAUN, K. L.; ZIR, A. «Roles for the Church in Improving End-of-Life Care: Perceptions of Christian Clergy and Laity». *Death Studies* 25 (2001): 685-704; McRAY, B. W.; McMINN, M. R.; WRIGHTSMAN, K.; BURNETT, T. D.; HO, S.-T. D. «What Evangelical Pastors Want to Know about Psychology». *Journal of Psychology & Theology* 29 (2001): 99-105; ISAAC, P.; ROWLAND, M. «Institutional Barriers to Participation in Adult Education among African Americans within Religious Institutions». *Journal of Research on Christian Education* 11 (2002): 101-119.

to o no. Los participantes no recibieron remuneración alguna ni ningún otro incentivo por participar en el estudio. El consentimiento informado a la participación era implícito por la disposición del participante a expresar su opinión, y toda participación fue voluntaria.

A su llegada a un lugar de grupos focales, los participantes eran asignados a un grupo focal. Las sesiones en los grupos focales tenían lugar en inglés o en español, dependiendo de las preferencias de los participantes. En cada lugar se celebraban de una a dos sesiones de grupos focales, dependiendo del número de participantes. Como exigen los procedimientos estándar de investigación cualitativa, el tamaño de los grupos de estudio oscilaba entre seis y doce participantes. Las sesiones se grababan con grabadoras de audiocasetes y eran transcritas a continuación. Acto seguido, el equipo investigador analizaba las sesiones transcritas.

## Discusión

Tradicionalmente, la iglesia ha considerado que la «plenitud de vida» es un empeño espiritual (Col 1: 9). La iglesia busca la plenitud y la salud como reflejo de las obras de Dios en la tierra.<sup>21</sup> Esta búsqueda ha llevado a una definición mejorada de la expresión «plenitud de vida» y a la convicción de que la respuesta de la iglesia a las necesidades sanitarias actuales en el mundo debería estar determinada por cómo respondería el sanador, Jesús de Nazaret, a esas mismas necesidades. Durante muchos años se rechazaron las sugerencias de quienes abogaban en favor de un ministerio activo entre los que pade-

---

<sup>21</sup> MARTY, M. «The Tradition of the Church in Health and Healing». *International Review of Mission* 83 (1994): 227.

cían VIH/sida. Como expuso dolorosamente uno de los intervinientes en los grupos focales, quienes proponían tal enfoque al ministerio eran reprendidos.

«Me puse de pie y dije: “Por favor, bendice a los que sufren de sida, y, Dios, consuela, por favor, a sus familias”. ¡Santo cielo! ... [E]l maestro... llamó al director, [que] me sacó del aula, me llevó a la rectoría... y me sentó: “¿Por qué? ¿Por qué mencionaste esa palabra? ¿No sabías que no se ha de mencionar esa palabra?” Llamaron a mis padres; fue un asunto serio. Hicieron toda una asamblea con los padres de los otros chavales. Básicamente me excomulgaron.»<sup>22</sup>

Las voces de los intervinientes en los grupos focales son testimonio de las actitudes e ideas que conforman las respuestas de la iglesia a la crisis sanitaria sin precedentes que ha supuesto el VIH/sida. La iglesia se ha centrado tan exclusivamente en respuestas “espirituales” a las necesidades del mundo que la idea de predicar la palabra de Dios con enfoques médicos y de hacer preguntas sobre salud y sanidad del cuerpo ha llegado con lentitud a la iglesia norteamericana.<sup>23</sup> Requirió un cambio de paradigma, del estilo de evangelización del «envía un predicador» al enfoque del «envía un médico misionero», para ver que la obra médica podía ser parte de las metas globales de la misión. Más tarde, los dos enfoques se combinaron.<sup>24</sup> La asistencia médica y el establecimiento de hospitales y clínicas se convirtieron en una manera de evangelizar el mundo.

---

<sup>22</sup> Interviniente anónimo. Todos los participantes de los grupos de estudio citados en este artículo serán referidos como “interviniente anónimo”.

<sup>23</sup> CRAWLEY, G. «A New Paradigm for Medical Mission: A North American’s Perspective». *International Review of Mission* 83 (1994): 303-312.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 303.

Aunque la iglesia de hoy reconoce la experiencia mortal de los pacientes de VIH/sida y responde médica y hasta socialmente a esa necesidad, no es rápida a la hora de responder a toda la experiencia vital de quienes sufren la enfermedad. Las respuestas de las primeras organizaciones religiosas a la pandemia del VIH/sida tuvieron por marco la repulsión moral y llamamientos a la pureza sexual.<sup>25</sup> Del 25 al 27 de junio de 2001, una sesión especial de Naciones Unidas sobre el VIH/sida fue incapaz de alcanzar un acuerdo sobre un plan para detener o invertir la propagación de la enfermedad hacia el año 2015.<sup>26</sup> Se llegó a un punto muerto como consecuencia de una coalición religiosa entre representantes de las naciones islámicas y el Vaticano. El Vaticano se unió con la mayoría de las naciones árabes en su objeción a un párrafo que apela a los gobiernos para que desarrollásen estrategias nacionales hacia el año 2003 para proteger a los más vulnerables. La objeción suscitada por el Vaticano y las naciones árabes era de naturaleza moral. La mayoría de los individuos más vulnerables al VIH/sida son fundamentalmente los que practican una conducta socialmente inaceptable: los homosexuales, las personas con múltiples compañeros sexuales, los drogadictos por vía intravenosa y las prostitutas.<sup>27</sup> Esta coalición de creyentes musulmanes y católicos se opone al trato especial a aquellos a los que perciben que están fuera de la gracia y del reino de Dios. ¿Cómo puede una organización

---

<sup>25</sup> SENTURIAS, pp. 277-285; SOMLAI, A. N.; HECKMAN, T. G.; KELLY, J. A.; MULRY, G. W.; MULTHAUF, K. E. «The Response of Religious Congregations to the Spiritual Needs of People Living with HIV/AIDS». *Journal of Pastoral Care* 51 (1997): 415-426; HENDERSON, C. W. «Religion, Morals Stall Efforts Against AIDS». *Health & Medicine Week*, 25 de junio de 2001. <<http://www.otohns.net/default.asp?id=8262>> [Consulta: 4 de mayo de 2005].

<sup>26</sup> HENDERSON, art. cit.

<sup>27</sup> *Ibid.*

basada en la fe, que cree que hay un conjunto de conductas sexuales apropiadas, ayudar a un grupo al que se percibe que está fuera de la gracia de Dios?

Los tabúes culturales extendidos y las ideas equivocadas en cuanto al VIH/sida, a la sexualidad y la prevención se complican con los puntos de vista teológicos relativos al pecado, a la retribución divina y al juicio. Una mezcla de nociones culturales de urbanidad y de puntos de vista teológicos puede producir un poderoso anestésico que evita que la iglesia actúe o hasta que hable de la pandemia de VIH/sida. Un interviniente en un grupo de estudio que encuentra inquietantes tales actitudes tiene la esperanza de que la iglesia pueda pasar del rechazo total a la gracia abarcante. Esboza un posible proceso de tres fases:

«No puedo hablar por las demás iglesias, pero [para] mi iglesia, que está en Manhattan, parte baja, la primera fase fue el silencio. La gente pasaba a mejor vida. Íbamos a sus funerales, pero había silencio... La segunda fase fue tomar conciencia. Pude traer algunos [profesionales] de atención sanitaria para que hicieran talleres con los dirigentes al inicio [d]el proceso[, pero] era un taller secreto, porque no se confiaba en la persona [que]... hablaba del sida... Luego la tercera fase. Mi pastor empezó a decir...: “Tenemos que hacer algo al respecto”.»<sup>28</sup>

La cuestión más difícil de abordar para la iglesia es la más básica. ¿Es el VIH/sida un problema de la iglesia? Como comenta un interviniente en un grupo focal: «[Los miembros de iglesia] dicen que no es nuestro problema; tenemos que ocuparnos de los nuestros, y los nuestros no hacen esas cosas». <sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Interviniente anónimo, grupo focal n° 1 de Nueva York (Estado de Nueva York).

<sup>29</sup> Interviniente anónimo, grupo focal n° 1 de Nueva York (Estado de Nueva York).

Sin embargo, las mismas nociones teológicas de urbanidad que pueden inmovilizar a la iglesia pueden también facilitar la respuesta activa de la iglesia a la necesidad presente. «La iglesia», declara otro interviniente en un grupo focal, «ve ahora el VIH/sida como un área de servicio legítima y necesaria»; por lo tanto, la iglesia debería tener ancianos y dirigentes formados que se entreguen al ministerio de atención a casos de VIH/sida. «Cuando una persona entra en una iglesia», observa, debería ser una experiencia de «hacer todas las compras en el mismo lugar».<sup>30</sup>

Aunque muchas iglesias contemporáneas están dispuestas a hacer frente a la pandemia de VIH/sida, la mayoría tiene escrúpulos teológicos en cuanto a la sexualidad y a las mejores maneras de abordar la prevención y la educación sexual. Debido a que no hay respuestas sencillas a estos dilemas, los enfoques de los que se tiene noticia reconocen estos conflictos ideológicos. Un interviniente en un grupo focal observa que «no pensamos en cómo proteger a un joven de morir». En vez de ello, de lo que todo el mundo se preocupa es en si sus hijos o hijas son vírgenes. «Pensamos en protegernos de pecar», pero pecar no es el único problema. Sin embargo, prosigue, es posible cambiar de un paradigma a otro. Pero para que esto suceda, es necesario proveer un lugar seguro para que los pastores y la iglesia revisen su teología.<sup>31</sup> Así, la primera barrera en la iglesia para abordar la prevención del VIH/sida es de naturaleza ideológica y teológica. Hará falta educación y tiempo para enfrentar debidamente este desafío; «es un proceso».<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Interviniente anónimo, grupo focal n° 1 de Nueva York (Estado de Nueva York).

<sup>31</sup> Interviniente anónimo, grupo focal n° 1 de Nueva York (Estado de Nueva York).

<sup>32</sup> *Ibíd.*

La segunda barrera para hacer algo por quienes viven con el VIH/sida tiene que ver con los recursos financieros y con la capacidad de una organización para acceder a financiación pública y privada. Un interviniente en un grupo focal se lamenta:

«El dinero para este tipo de programas no existe... Pasé dos años procurando encontrar dinero... revisando todas las subvenciones [disponibles], buscando quién tuviese dinero, quién donase algo.»<sup>33</sup>

Pero, aun si los fondos se materializaban en efecto, prosigue, hasta el proceso de dar entrada al dinero concedido lleva tiempo, y las organizaciones tienen una necesidad acuciante de financiación ahora mismo.<sup>34</sup>

La escasez de recursos aparta de la acción a muchos dirigentes dedicados. Hasta los que logran encontrar recursos dan cuenta de pasar una cantidad de tiempo fuera de lo común para obtenerlos.

Con dos barreras formidables que obstaculizan el alivio del sufrimiento entre los pacientes del VIH/sida, ¿qué ha de hacer la iglesia?

### **Prevención: Una posible solución**

Un enfoque más barato e inmediato a la pandemia del VIH/sida –enfoque que la iglesia está particularmente bien equipada para abordar– es la prevención. Muchos dirigentes eclesiásticos están haciendo hincapié en la prevención porque ven en la iglesia un vehículo efectivo para la prevención. La cuestión, entonces, es cómo presentar mejor el tema de la prevención, tanto dentro de la iglesia como fuera.

---

<sup>33</sup> Interviniente anónimo.

<sup>34</sup> *Ibid.*



La prevención tiene que ver con la comunicación de conocimiento para cambiar conductas inapropiadas; la especialidad de la iglesia siempre ha sido cambiar la conducta. K. L. Braun y A. Zir aprendieron de los grupos focales constituidos por diversos dirigentes eclesiásticos laicos y ministeriales que, en lo referente a la muerte y los moribundos, «los pastores no están formados» en cómo ayudar de la mejor manera posible a los pacientes a atravesar el proceso terminal. «Un proveedor de atención pastoral hospitalaria observa que “si el dirigente [de iglesia] es indeciso, ello va a reflejarse en hasta cómo hablamos del asunto”». <sup>35</sup>

La formación de los dirigentes de la iglesia en cuanto al VIH/sida facilitará la prevención de la enfermedad. Al formar a los dirigentes de la iglesia, la primera labor es teológica —aun antes de hablar de inquietudes y enfoques de la salud pública—. La labor teológica puede verse como un enfoque de tres pasos para promover la prevención mediante la predicación de la iglesia. El primer paso es una teología integral que incluya a personas que viven con el VIH/sida, los «más pequeños» de estos hermanos y hermanas de Jesús (Mt 25: 40, 45). El segundo paso es la educación en salud pública relativa a la prevención de la enfermedad. El tercer paso es presentarse ante el mundo como fuerza moral de misericordia y no de aislamiento. Cuando la iglesia elige comprometerse con el mundo, tiene mucho que ofrecer.

## Conclusión

«Es necesario que las congregaciones y los cristianos como individuos interpreten en su propio contexto lo que sig-

---

<sup>35</sup> BRAUN y ZIR, p. 702.

nifica tener un mandato de sanidad». <sup>36</sup> Cada congregación debe comprometerse en una redefinición teológica total y del proceso de vivir con la enfermedad. Las organizaciones religiosas están haciendo frente a un nuevo desafío –un desafío que pueden afrontar con gran éxito–, pero este compromiso requiere un proceso de reinterpretación, una revolución teológica. Esta revolución abarcará una redefinición de la salud, vista de forma integral, y el compromiso de la iglesia con el cuerpo de sus miembros y con el mundo. Las organizaciones religiosas deben pasar de un foco único sobre el “espíritu” a un foco integral sobre el “cuerpo”. Este nuevo enfoque exige compromisos políticos y teológicos.

De los grupos de estudio mencionados anteriormente, emerge un modelo –un proceso de tres pasos para abordar y responder a la pandemia de VIH/sida–.

## PASOS EXPLICACIÓN RESPUESTAS DE LA IGLESIA

**Primer paso** TEOLOGÍA + Nociones culturales de urbanidad → AMBOS facilitan y dificultan las respuestas de la iglesia al VIH/sida. RECONOCER sus limitaciones y prejuicios.

**Segundo paso** Formación + Foros teológicos abiertos → ABRIRÁN al cambio las puertas ideológicas. HACER FRENTE a la ideología teológica y sus limitaciones.

**Tercer paso** La iglesia ESTÁ LISTA para abordar la pandemia del VIH/sida y está dispuesta a vérselas con el desafío → APRENDERÁ a vivir con personas que viven con el VIH/sida, y a aceptarlas. Usar un ENFOQUE INTEGRAL para comprometerse con personas que viven con el VIH/sida y para atender sus necesidades.

---

<sup>36</sup> MØGEDAL, S.; BERGH, M. «Challenges, Issues and Trends in Health Care and the Church's Mission». *International Review of Missions* 83 (1994): 276.

Este modelo nace de una iglesia en movimiento —una iglesia que precisa desesperadamente de consejo, voluntad política, dirección teológica y ayuda financiera para llevar a cabo su misión—. El proceso documentado en este artículo ya está en marcha; la iglesia, como entidad viviente, está creciendo y desarrollando la teología necesaria y dando los pasos imprescindibles.

Aunque la teología escrita puede hacerse en el claustro, la vida de la iglesia se conduce fuera, a la vista de todos. La pandemia del VIH/sida es un hito en la vida de la iglesia. Cómo responda la iglesia determina su grado de adhesión al Jesús de los Evangelios, el que generó el caos al tocar a los intocables. La iglesia debe responder.<sup>37</sup> La «larga letanía de la historia [de] la ficción moral que ha sido la reacción frecuente a la enfermedad revela el penoso espectáculo de las autoridades, políticas y religiosas, que usan a las víctimas de la enfermedad como vectores de persuasión moral».<sup>38</sup>

Además, la necesidad de una formación adecuada en cuanto al VIH/sida es urgente debido a que la pandemia de VIH/sida es tan omnipresentemente engañosa que no solo engaña a los “justos” que quieren seguir siendo santos, sino que también engaña a los expertos en estadística que quieren creer que las víctimas de la enfermedad se merecen lo que tienen. «Muchas personas, especialmente la iglesia, quedaron en silencio a la hora de abordar el VIH y el sida basándose en parte en una perspectiva estrecha de que la enfermedad era una maldición por practicar los estilos de vida homosexuales, promiscuos y de la drogadicción».<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> ALLEN, P. L. *The Wages of Sin: Sex and Disease, Past and Present*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

<sup>38</sup> STEWART, L. Reseña de *The Wages of Sin: Sex and Disease, Past and Present*, P. L. Allen, *Canadian Journal of History* 37 (2002): 205-208.

<sup>39</sup> *Ibíd.*

La iglesia tiene dos opciones: engañarse a sí misma ignorando a quienes se percibe como profanos, o conectarse con el Cristo que sufre con los que llevan la enfermedad del VIH/sida. Cristo, en los «más pequeños de estos» (Mt 25: 31-46), tiene VIH/sida. De modo que la pregunta que debe ser respondida por la iglesia de hoy es: ¿tocará la iglesia a los intocables, los «más pequeños de estos»?

## EL DESAFÍO DEL INDIVIDUALISMO ESPIRITUAL (Y CÓMO HACERLE FRENTE)

**Richard Rice**

*Universidad de Loma Linda\**  
*Loma Linda, California*

En la «nación con el alma de una iglesia»,<sup>1</sup> el interés por la religión ha sido siempre muy alto. Más personas, en América, asisten a servicios religiosos que en ningún otro país desarrollado, y en años recientes, un número cada vez mayor, están tomando un interés personal en la religión. De acuerdo con una encuesta, el 14 por ciento de los estadounidenses pertenecen a un grupo de estudio de la Biblia.<sup>2</sup> En el ámbito de la cultura, en sentido lato, la figura de Jesús, nunca ha sido más popular. Su foto aparece, casi regularmente, en las portadas de las revistas nacionales. En las semanas que siguieron al estreno, al principio del 2004, de la película de Mel Gibson *La Pasión de Cristo*, produjo toda clase de récords de taquilla.<sup>3</sup> Y me-

---

\* <http://www.llu.edu/> [Consulta: 10 agosto 2007]

<sup>1</sup> Célebre frase de Chesterton (CHESTERTON, G. K. *What I Shaw in America*. London: Hodder and Stoughton, 1922, p. 12. <<http://www.open-library.org/details/whatisaw00chesuoft>> [Consulta: 6 febrero 2007])

<sup>2</sup> COLE, D. «Hooked on the Book». *U.S. News & World Report*. (15 marzo 2004), p. 78. <<http://www.usnews.com/usnews/culture/articles/040315/15diversions.htm>> [Consulta: 6 febrero 2007]

<sup>3</sup> El 9 de abril de 2004 la película, que había producido unos ingresos de 355 millones de dólares en Estados Unidos, y cerca de 100 millones en otros países, estaba en camino de llegar a ser una de las películas que hayan producido más ganancias de todos los tiempos. (*Los Angeles Times*, [9 abril 2004], E8).

ses más tarde el éxito editorial en América fue *El Código da Vinci* de Dan Brown, una mediocre novela de crimen y misterio, cuyo trasfondo argumental reside en la especulación de que Jesús se casó y tuvo hijos.

Todo este interés en la religión, sin embargo, no se traduce en entusiasmo por el cristianismo convencional, sino que por el contrario, las comunidades cristianas tradicionales están en declive. En *Reclaiming the Church*, John B. Cobb Jr. sugiere que las iglesias principales del pasado ahora son más bien descritas como “tradicionales” o incluso como instituciones “marginadas”.<sup>4</sup> En mayor grado que nunca antes, las personas están interesadas más en *religión* que en *religiones*. No se están alineando con las denominaciones establecidas. No están mirando a una tradición para seguirla, o a una organización para unirse a ella. En lugar de eso, están buscando algo que les ayude en su búsqueda espiritual personal. Para ellos, la función de la religión es básicamente “terapéutica”. Su propósito es ayudar para sentirse mejor en general y enfrentarse mejor a los desafíos de la vida.

Como ocurre frecuentemente, California provee un vívido ejemplo de lo que ocurre en una escena social más amplia. Un artículo en *Los Angeles Times*, ilustra estos cambios, «Spiritual Blend Appeals to People of Many Faiths» [La mezcla espiritual atrae a gente de muchas confesiones. (*N. del T.*)], así era el encabezamiento. La historia comienza con una mujer que se describe a sí misma como «una buena judía, baptista del Sur y joven budista» que se goza en este «arreglo espiritual hecho a medida». «Me funciona», dice ella. «Literalmente me siento como si estuviese ante un buffet libre, sírvase usted mismo». El

---

<sup>4</sup> COBB Jr., J. B. *Reclaiming the Church*. Philadelphia: Westminster, John Knox, 1997.

artículo continúa describiendo el cuadro habitual con expresiones como «religión, hágalo usted mismo, «espiritualidad, mezclar y combinar», «cortar y pegar» y la «estrategia del buffet sueco»\*\*. La combinación de diversidad religiosa e individualismo extremo significa, que «cada individuo, en última instancia, es el arbitro de la propia realización personal y de lo que es significativo individualmente».<sup>5</sup>

No es sorprendente, que la religión mezclada y acoplada, resulte en una extraña combinación. Hay cristianos nacidos de nuevo, que creen en la reencarnación, en la comunicación con los muertos y ganar la salvación por medio de las buenas obras. Y hay ateos y agnósticos que creen en la vida después de la muerte y en el valor de aceptar a Jesucristo. Esta aproximación a la religión atrae a la gente porque hace las cosas a su conveniencia. Aquellos que son religiosos, propiamente dichos, no tienen que hacer frente a las imposiciones y demandas que las religiones establecidas imponen a sus adherentes. «Las personas pueden tomar las partes que les hacen sentirse bien, sin tener que hacer ningún cambio».<sup>6</sup>

Estos ejemplos pueden ser extremos, pero en el adventismo americano existen fenómenos paralelos a estos

---

\*\* Buffet sueco (ing., *smorgasbord*; sueco, *smörgåsbord*): Con este nombre se conoce en Suecia un buffet muy variado que reúne todas las especialidades de la comida del país.

En un sentido amplio, en el mundo anglosajón la palabra '*smorgasbord*' se utiliza para referirse a cualquier situación que invite a seleccionar lo que se desee entre varias cosas agradables, tales como el *smorgasbord* de los cursos de la universidad, los libros en una librería etc. Puede también ser utilizada para indicar cualquier grupo diverso. Es sinónimo de mezclanza (*N. del E.*)

<sup>5</sup> KANG, K. C. «Spiritual Blend Appeals to People of Many Faiths». *Los Angeles Times* (27 diciembre 2003), B2.

<sup>6</sup> *Ibid.*

cambios generales. La Iglesia Adventista del Séptimo Día marcha bien, y está creciendo fuertemente, en muchas partes del mundo, pero en los Estados Unidos, el país de sus orígenes, estos movimientos sísmicos religiosos, han causado un impacto, particularmente entre la generación joven. Los jóvenes adventistas parecen estar más abiertos a la religión que en cualquier otro tiempo de reciente memoria. Están tomando la religión seriamente y asumen responsabilidades sobre su propia vida religiosa. Pero para muchos de ellos, este interés no se traduce en lealtad denominacional. Buscan una experiencia religiosa satisfactoria allí donde la puedan encontrar –tanto fuera como dentro del adventismo. Y muchos de ellos tienen serios interrogantes acerca de la iglesia– no necesariamente acerca de creencias o de prácticas específicas, sino acerca de la religión corporativa en su totalidad. Tal como ellos lo ven, la religión es profundamente personal, y eso significa que es esencialmente privada. Que su religión implique o no a la iglesia, es puramente discrecional. Solo a ellos les atañe.

Esta actitud es característica de un gran número de jóvenes con los que yo he trabajado –estudiantes universitarios descendientes de adventistas–. De hecho, durante los treinta años que he enseñado cursos de creencias adventistas y doctrinas cristianas, la doctrina sobre la iglesia, consistentemente encontraba más resistencia, que ningún otro de los temas que cubríamos. Sospecho que esta reacción es característica de un amplio segmento de los adventistas más jóvenes, particularmente de aquellos con la clase de talentos y preparación que la iglesia tristemente va a necesitar en los años por venir.

Para destilar este desafío en una simple frase, permítasenos describirlo como el desafío del *individualismo es-*



*piritual*. Es un individualismo que toma por lo menos dos formas. Una es la convicción de que las creencias religiosas son asuntos meramente de preferencia personal, que conduce a las personas a picar y escoger lo que a ellas les gusta y mezclarlas entonces como ingredientes de una improvisada ensalada. Otra es la convicción de que la religión es un asunto esencialmente privado, que conduce a las personas a concentrarse en la experiencia interior y a perseguir objetivos religiosos enteramente por su propia cuenta. Cada aspecto del desafío individualista es imponente y cada uno de ellos, necesita una respuesta seria. Esta discusión está dirigida a la segunda forma. Después de trazar brevemente el desarrollo de este fenómeno cultural, exploraremos algunas maneras de responderlo.

### **El camino al individualismo**

Una de las cosas que hacen del individualismo un desafío tan formidable, es el hecho de que es duro para nosotros verlo como un desafío. De hecho es duro ni siquiera verlo. La asunción fundamental de cualquier edad o cultura ocupa un nivel de nuestra arquitectura cognitiva tan profunda, que parece antinatural cuestionarla. Está tan profundamente incrustada en el tejido de nuestro pensamiento, que nosotros típicamente, pensamos *con* él y no acerca de él.

El individualismo como tal es un concepto. Es una de las categorías más influyentes y extendidas del sentido de conciencia occidental, está tan integrado en nuestro pensamiento, que es característico de nuestra manera de pensar. Aunque el individualismo no es intrínseco a la existencia humana. Como muchas de nuestras asunciones culturales tiene su historia, y sus

raíces han penetrado hondo en la tradición Occidental.<sup>7</sup> A fin de cuentas, «el inaugurador del concepto moderno del yo», fue Agustín, el gran padre latino, que vio a Dios a través de viajar en el alma. Varios siglos mas tarde Boecio definió a la persona como «la sustancia individual de una naturaleza racional», colocando el centro de la identidad personal en nosotros, como en un «yo interno». Acoplado con la introspección de Agustín, la elevación de Boecio de la eventual individualidad condujo al concepto familiar del yo, como «la estable, permanente realidad que constituye la realidad humana individual».<sup>8</sup>

Una vez establecida esta noción del yo, la gran pregunta fue, cómo entenderlo. ¿Qué es esa realidad interna? La respuesta de la Ilustración fue *la razón*. Para Descartes y sus sucesores, el yo consciente, el yo racional, seguro de su propia existencia, era el principio esencial en la reali-

---

<sup>7</sup> La aparición del yo en el pensamiento occidental, tanto como su subsiguiente cesión, ha suscitado una gran atención científica. La discusión mas exhaustiva hasta la fecha es sin duda, el trabajo magistral de TAYLOR, C. *Sources of the self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1989. Numerosos trabajos tratan de los diferentes aspectos del yo moderno y posmoderno, incluyendo a SELIGMAN, A. B. *Modernity's Wager Authority, the Self, and Transcendence*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 2000; y SCHRAG, C. O. *The Self after Postmodernity*. New Haven (Connecticut): Yale University Press 1997). Un estudio sociológico influyente del yo en la América Contemporánea es el de BELLAH, R.; et al. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley (California): University of California Press, 1985. Stanley J. Grenz provee un registro interesante y confiable de la larga historia del yo en *The Social God and the Relational Self*. Philadelphia: Westminster John Knox, 2001. El dominio afectivo de nuestra experiencia ha recibido considerable atención recientemente. Ver por ejemplo, DAMASIO, A. R. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam, 1994 [ed. esp.: *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica, 2006]; y NUSSBAUM, M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotion*. Cambridge (Massachusetts): Cambridge University Press, 2001).

<sup>8</sup> GRENZ, pp. 63-67.

dad, y el árbitro final de la verdad.<sup>9</sup> El cuidadoso análisis que Kant hizo de la razón, completó la larga progresión al individualismo radical, la visión de que la humanidad esencial es el pensamiento individual, consciente de sí mismo y separado, el señor de un mundo objetivo. Para el Romanticismo el yo es particular más que universal, y consiste en sentimientos más que en la razón.<sup>10</sup> En lugar del autodomínio, el Romanticismo era la autoexpresión.<sup>11</sup> La llave de la felicidad era abrazarse a sí mismo para celebrar su propia naturaleza. El yo de Rousseau es de esta forma el autoabsorbido, dedicado a sí mismo, afirmación de sí mismo.<sup>12</sup>

Ciertas transformaciones religiosas, están íntimamente asociadas a esta narrativa del yo. Martín Lutero encontró seguridad en la confianza del alma en Dios, la experiencia

---

<sup>9</sup> «...mientras quería pensar de este modo que todo era falso, era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y notando que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y tan segura, que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de modificarla, juzgaba que podía aceptarla sin escrupulo como el primer principio de la filosofía que buscaba». DESCARTES, R. *Discurso del método* [En línea]. San Luis Potosí (México): Universidad Abierta.

<[http://www.universidadabierta.edu.mx/Biblio/D/DescartesRene\\_DiscursoDelMetodo.htm](http://www.universidadabierta.edu.mx/Biblio/D/DescartesRene_DiscursoDelMetodo.htm)> [Consulta: 6 febrero 2007]. El original francés: *Discours de la méthode* [En línea].

<[http://fr.wikisource.org/wiki/Discours\\_de\\_la\\_m%C3%A9thode%2C\\_Quatri%C3%A8me\\_partie](http://fr.wikisource.org/wiki/Discours_de_la_m%C3%A9thode%2C_Quatri%C3%A8me_partie)> [Consulta: 6 febrero 2007]. (Este fragmento incluye el famoso aforismo de René Descartes, «cogito, ergo sum» [*je pense, donc je suis*; pienso, luego existo/soy] [*N. del E.*]).

<sup>10</sup> GRENZ, p. 105.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, pp. 99-100.

<sup>12</sup> Eventualmente la búsqueda romántica de la autoexpresión «abrió la puerta para la pérdida, disipación o la deconstrucción del yo que se desarrolló en el siglo XX». Para los radicales posmodernos, el yo no es un objeto en el mundo natural, sino un artefacto cultural. Todo lo que queda es un descentrado y flotante yo, construido en cada momento de su existencia, esparcido en múltiples subjetividades. (*Ibíd.*, pp. 118, 134, 136.)

personal de la fe. Mientras nosotros vemos la interiorización y la individualidad en la comprensión de la religión que siguieron los reformadores. Para los puritanos, pietistas y sus herederos, la verdadera religión, es esencialmente interna. La experimentamos individualmente y la sentimos profundamente como transforma nuestra conducta. Además podemos probar nuestro crecimiento religioso y saber con certeza, si hemos recibido la salvación.<sup>13</sup>

Desde Agustín, el pensamiento occidental ha estado preocupado por el descubrimiento y la realización del ser humano individual –descubrimiento por introspección, girando en nosotros mismos, ya sea por medio del auto-dominio racional o a través de una celebración de la unidad personal–. En todas sus variaciones, sin embargo, la idea persiste de que la persona real, el verdadero yo, es algo que está en nosotros y que la esencial unidad de la realidad humana es lo individual, para él o para ella. En otras palabras, el yo moderno es el yo solitario desatado y desconectado de los demás.

En este concepto atomístico de la humanidad, la sociedad no es nada más que «una colección de autónomos e independientes yos, cada uno de ellos persigue sus propios fines».<sup>14</sup> Las personas, pueden formar relaciones, pero lo hacen solo para unir sus necesidades individuales. Si no necesitan al grupo para alcanzar sus objetivos privados, se sienten libres de marcharse. El objeto de su compromiso es el yo, no la comunidad.

No es difícil ver por qué el individualismo plantea un formidable obstáculo a la comunidad religiosa. Si el individuo es el centro de la vida religiosa y la función esencial de la religión es ayudar a los individuos a hacer frente a sus desafíos y para elevar su experiencia privada, enton-

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pp. 82-83.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 99.

ces el valor de la religión corporativa –comunidades, organizaciones, instituciones, tradiciones– es problemática. Para algunos, las comunidades religiosas son innecesarias. Cuando las personas dicen: «yo soy espiritual, pero no soy religioso», normalmente lo que quieren decir es que buscan una conexión privada con lo divino, pero que no tienen interés en las organizaciones religiosas. Otros creen, que la organización religiosa tiene valor, pero solo, porque ella puede ayudar a las personas a encontrar sus necesidades espirituales privadas. Alguien que compara la iglesia a un programa de autoayuda. Está allí para aquellos que la necesitan –opina el individuo–, pero no es necesaria para todo el mundo, y no se requiere para todos.

### **Respondiendo al individualismo espiritual**

El individualismo religioso supone un tremendo desafío para el cristianismo en el mundo Occidental hoy en día, no solo porque conduce a las personas a minimizar la importancia de la iglesia, sino porque hace virtualmente imposible comprender el significado de la iglesia. Tal como lo vemos, no es que las personas en la actualidad, no tengan interés o que no estén involucradas en religión. El problema es la manera en cómo piensan acerca de ello. Desde Agustín en adelante, el más amplio abanico del pensamiento occidental, lo mismo secular que religioso, eleva y aísla al individuo como la unidad fundamental de la humanidad. Desde esta perspectiva, la religión es intensamente privada.<sup>15</sup> Pertenece a la esfera de la vida inte-

---

<sup>15</sup> De acuerdo con Richard Sloan del Centro Médico Presbiteriano de Columbia, por ejemplo, los cuidadores de la salud no deben verse envueltos en la vida espiritual de sus pacientes, porque la religión es esencialmente un asunto privado. (KALB, C. «Faith and Healing». *Newsweek* [10 noviembre 2003], p. 50).

rior, a la que solo tenemos acceso por nosotros mismos. Los demás, pueden darnos consejos y animarnos, mientras trazamos nuestro propio camino, pero al fin, debemos andarlo solos.

La Iglesia Adventista ha hecho grandes avances en los países en desarrollo. Pero tiene un futuro en los países desarrollados, en los países del llamado “Primer Mundo”, solo si discernimos la magnitud del desafío, y si encontramos maneras efectivas de responder a dicho desafío. He aquí algunas cosas que pueden ayudarnos a contrarrestar el insidioso y serio desafío que el individualismo presenta al cristianismo bíblico.<sup>16</sup>

### **Pensar en serio acerca de la iglesia**

El primer paso es hacer de la iglesia objeto de una reflexión teológica cuidadosa. A través de los años, los adventistas no han pensado mucho acerca de la iglesia, por lo menos, no de una manera meticulosa y sistemática.<sup>17</sup> Si revisamos la lista estándar de temas doctrinales –revelación, Dios, humanidad, salvación, iglesia y las últimas cosas– es evidente que los adventistas han dado a la igle-

---

<sup>16</sup> Para una mayor discusión de los siguientes puntos, tanto como para un tratamiento mas extenso del tema de este artículo, ver: RICE, R. *Believing, Behaving, Belonging; Finding New Love for the Church*, Roseville (California): Association of Adventist Forums, 2002, pp. 75-85.

<sup>17</sup> Dos artículos en el *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* (DEDEREN, R. [ed.]. Hagerstown [Maryland]: Review and Herald, 2000) ayudan a enderezar esta deficiencia (aunque es interesante que tan solo dos de los veintisiete artículos estén dedicados a este tema) –DEDEREN, R. «The Church»; y KIESLER, H. «The Ordinances, Baptism, Foot Washing and Lord’s Supper»–. La bibliografía en el artículo de Dederen ilustra cuán poco los adventistas han escrito sobre el tema. Solo tres de treinta y una referencias se refieren a autores adventistas, y dos de ellas son, ante todo, de naturaleza histórica.

sia menos consideración que a ninguna de las otras. Tenemos muchas cosas que decir acerca del sábado y de la Segunda Venida –elementos que aparecen en el nombre denominacional–. Los adventistas han escrito también en profundidad, acerca de la naturaleza humana.<sup>18</sup> Nos conocen por nuestra posición sobre el “estado de los muertos” y por la visión holística de la existencia humana que va asociada a aquella.

El desacuerdo, con frecuencia, estimula la discusión, y los adventistas han tenido muchas cosas que decirse unos a otros, acerca de tópicos relacionados con la salvación, la condición de la naturaleza humana de Cristo, el origen de su vida sin pecado, el significado de su muerte –los hemos considerado todos ellos–. También hemos escrito mucho acerca del significado de la justificación y de la santificación y particularmente de la posibilidad de la perfección. En las últimas décadas, los eruditos adventistas han dedicado gran atención a la naturaleza de la inspiración bíblica. De 1950 a 1990, la iglesia organizó un número de conferencias bíblicas y especialmente la Asociación General dedicó sesiones a la hermenéutica bíblica.

Tan solo queda la doctrina de la iglesia, y aquí notamos una carencia notable de actividad. Hemos estado siempre interesados por el remanente y nosotros tenemos mucho que decir acerca de los dones espirituales. Pero la iglesia como tal, ha sido muy poco discutida y ciertas fa-

---

<sup>18</sup> La posición adventista en esta doctrina, algunas veces se describe como “inmortalidad condicional”. Ejemplo: La inmortalidad es condicional a la justificación de Cristo, como opuesta a la “inmortalidad natural”, la idea de que el alma es inmortal y nunca cesa de existir. Para una revisión exhaustiva sobre este tema, ver FROMM, L. E. *The Conditionalist Faith of Our Fathers*. 2 vols. Washington DC: Review and Herald, 1965-1966.

cetas de la doctrina, han recibido apenas atención teológica.<sup>19</sup>

¿Por qué la doctrina de la iglesia, ha generado tan poca atención entre los adventistas? Una razón puede ser, una largamente establecida, sospecha de las instituciones eclesiásticas. Los milleritas no pretendían crear una nueva denominación. Pensaban que tenía un mensaje para las personas de todas las denominaciones. Cuando los primeros adventistas cambiaron el rumbo para organizar una iglesia, lo hicieron de mala gana. Conocían muy bien, los fallos de la religión organizada, y algunos temían que la organización fuera el primer paso en el camino a Babilonia.

Otro factor que nos ha estorbado en el desarrollo de una eclesiología, puede ser nuestra preocupación por las cosas finales. Los adventistas, por definición, creen que el fin está cerca, y con entusiasmo anticipan el pronto regreso de Cristo. Además, la palabra “iglesia”, sugiere algo que permanece por un largo período de tiempo —lo suficiente como para desarrollar una elaborada estructura con numerosas tradiciones y niveles organizacionales—. Así pues, la noción de la iglesia parece estar en conflicto con un sentido de la inmediatez.

El tiempo ha pasado y los tiempos han cambiado. La vibrante comunidad que caracterizo a los primeros adventistas, se ha convertido en una red de más de catorce millones de personas de extensa y diversa cultura. Si vamos a permanecer como una iglesia, necesitamos entender qué significa ser iglesia, particularmente donde la iglesia es desafiada por el individualismo espiritual.

---

<sup>19</sup> La declaración de las Creencias Fundamentales de los Adventistas del Séptimo Día, ni siquiera mencionaba la Cena del Señor, hasta la revisión de 1980.



## Clarificar la naturaleza de la comunidad cristiana

Una vez que nos hemos decidido a dar a la iglesia una consideración seria, llegamos al paso más importante y más difícil para contrarrestar el individualismo espiritual, no es como cualquier otra cosa en la experiencia humana. Podemos encontrar analogías para la iglesia, en otras experiencias humanas, Podemos encontrar precedentes para ello, en otras comunidades religiosas, y podemos encontrar metáforas para ilustrarlo a través de nuestra experiencia. Pero hay otras cosas acerca de la iglesia cristiana, que la distinguen de cualquier otra dimensión de la existencia humana. Por lo tanto ¿Qué es lo que hace a la iglesia tan especial? ¿Qué clase de comunidad describe el NT? ¿Cuál es la naturaleza de la vida corporativa?

Las más importantes declaraciones bíblicas acerca de la iglesia, vienen de los libros en los que se sustenta cronológicamente el NT –las cartas de Pablo y los cuatro Evangelios–. De acuerdo con estas fuentes, la iglesia es la creación del Espíritu Santo, que extendió la obra salvífica de Cristo en el mundo, y la dinámica central de la iglesia es el amor que la vida de Jesús ejemplificó perfectamente.

El “discurso de despedida”, que culminó en la oración sacerdotal de Jesús, Juan 14-17, revela que el propósito del ministerio de Jesús, era crear una comunidad, cuya dinámica interna, reflejase la íntima realidad de Dios. De hecho, la iglesia es el medio para unir a los seres humanos con la propia vida de Dios. Estos capítulos importantes muestran que Jesús buscó atraer al amor que irradiaba entre el Padre y el Hijo –el círculo sin fin de afecto que es central en la vida de Dios, el afecto que es la vida de Dios–. Jesús dijo: «Como el Padre me ha amado, así yo

os he amado, permaneced en mi amor, si guardáis mis mandamientos, estaréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y estoy en su amor». <sup>20</sup>

El objetivo de la misión de Jesús en este mundo es la de incorporar a sus seguidores en la relación que definía su propia relación con Dios. <sup>21</sup> Siguiendo su vida terrenal, el Espíritu que unía al Padre y al Hijo, une a Jesús con sus discípulos, y este mismo Espíritu une a los seguidores de Cristo, unos con otros. Las relaciones entre cristianos, surgen del poder espiritual que solo el ministerio de Cristo hizo posible.

En virtud de esta conexión con Dios a través de Cristo, en el Espíritu Santo, la iglesia representa una realidad social única. El Espíritu Santo, une a los miembros, en una unidad diferente de cualquier otra. El Espíritu genera modos distintivos de relaciones humanas, y en su cercanía en Cristo, las personas experimentan, una nueva y sin precedentes forma de hermandad.

El concepto de iglesia es central en el NT, por lo tanto, está la convicción de que Cristo crea una nueva “conciencia comunitaria”, una nueva manera de pensar, de sentir y de relacionarse. El cultivo de esta conciencia comunitaria, fue, por encima de todo, la preocupación de las cartas de Pablo. Su propósito, fue ayudar a las primeras congregaciones cristianas, a entender su identidad en Cristo y cum-

---

<sup>20</sup> Jn 15: 9-10. Cf. Jn 14: 16-17, 23; 15: 12; 16: 27; 17: 20-23.

<sup>21</sup> Wolfhart Pannenberg, describe de esta manera el Espíritu que conecta a los creyentes con el Hijo, y haciendo esto los incorpora en la propia vida de Dios. Consecuentemente, la relación de los creyentes con Dios, refleja la propia relación de Cristo con Dios. El mismo amor mutuo que une al Padre y al Hijo en la eternidad, aparece en ellos. Como resultado, comparten, su propia naturaleza de hijos y participan de la propia vida de Dios. (*Systematic Theology*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1991-1997, 3:11).

plir con aquella identidad en la forma en que vivían, particularmente en sus relaciones de los unos con los otros. (Las cartas de Pablo, dicen muy poco acerca de las relaciones entre cristianos y no cristianos,<sup>22</sup> y en ellas existe una notable falta de instrucción alguna para evangelizar).<sup>23</sup>

Por consiguiente, sus cartas típicamente se dividen en dos partes –teológicas y parenéticas\*. En primer lugar, el apóstol les dice a sus lectores, acerca de las maravillosas bendiciones que les aporta la salvación. Entonces les dice cómo vivir vidas consecuentes con su identidad espiritual. Efesios nos provee un buen ejemplo de este formato. Después de una gloriosa descripción de la iglesia, Pablo pasa a una discusión de varios asuntos prácticos con esta frase: «Por eso yo, prisionero en el Señor, os exhorto a que andéis como es digno del llamamiento con que fuisteis llamados: con toda humildad y mansedumbre, con paciencia, soportándoos los unos a los otros en amor; procurando con diligencia guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz» (Ef 4: 1-3).

¿Cuáles son los rasgos de esta conciencia comunitaria?  
¿Cómo, de hecho, se relacionan los cristianos los unos con los otros? En su afirmación más conocida sobre el tema, Pablo identifica los elementos centrales de la existencia cristiana como fe, esperanza y amor, y afirma que el amor

<sup>22</sup> De acuerdo con Robert Banks: «Nada, en los escritos de Pablo, sugiere que las reuniones de los creyentes, tuviesen una relación directa *vis-à-vis* del mundo». El famoso “cuerpo” –metáfora–, «básicamente se refiere a la interacción de los miembros, unos con otros, no con los extraños» (*Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Cultural Setting*. Ed. rev. Peabody (Massachusetts): Hendrickson, 1994, p. 64).

<sup>23</sup> Ver DONALDSON, T. L. «The Absence from Paul's Letters of Any Injunction to Evangelize» (trabajo presentado en la reunión anual de la Society of Biblical Literature, Nashville, Tennessee, 19 noviembre 2000).

\* Parénesis (del gr. παραίνεσις; de παραινεῖν, exhortar): exhortación o amonestación. (*N del E.*)

imparte a las comunidades cristianas su cualidad de vida sin paralelo (1 Cor 13: 13). Porque pertenecen a una comunidad amante, los miembros de la iglesia, comparten experiencias unos con otros, al mismo tiempo positivas y negativas. «Soportad las cargas unos de los otros». Pablo escribió a los cristianos de Galacia, «y de esta manera cumpliréis la ley de Cristo» (Ga 6: 2). Los miembros de la comunidad cristiana tienden la mano y comparten unos con otros penas y dificultades. En la iglesia como en un cuerpo —es la famosa metáfora de Pablo— «Si una parte sufre, cada parte sufre con ella» (1 Cor 12: 26)

Unidos en la vida que Cristo hace posible, el sufrimiento mutuo lleva al mutuo consuelo. «Porque de la manera que abundan a favor nuestro las aflicciones de Cristo, así abunda también nuestra consolación por el mismo Cristo... porque sabemos que así como sois compañeros en las aflicciones, lo sois también en la consolación» (1 Cor 1: 3-7). Existen profundos canales de solidaridad y apoyo, que nos conectan unos con otros en la comunidad cristiana.

Debido a que la iglesia es una comunidad de amor, sus miembros también atienden las necesidades mutuas. «Por lo tanto, mientras tengamos oportunidad —dice Pablo— hagamos el bien a todos, y en especial a los de la familia de la fe» (Ga 6: 10). El NT dedica considerable atención a este tema. Y era una característica prominente de la forma en que vivían los cristianos primitivos. Los miembros de la comunidad de Jerusalén cuidaban de ellos mismos. Comían juntos todos los días. (He 2: 46). Compartían todo lo que tenían, de hecho «Ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía» (He 4: 32). Como resultado, «No había, pues, ningún necesitado entre ellos, porque todos los que eran propietarios de terrenos o casas los vendían, traían el precio de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles» (He 4: 34-35).

toles. Y era repartido a cada uno según tenía necesidad» (He 4: 34-35). Había, aparentemente, una distribución diaria de alimentos, para proveer a aquellos, tales como las viudas, que necesitaban asistencia (He 6: 1).

De acuerdo con la carta de Santiago, las profesiones de devoción religiosa, son sin valor, a menos que cuidemos de los otros, dentro de la comunidad de fe. «Hermanos míos –dice Santiago– si alguno dice que tiene fe y no tiene obras, ¿de qué sirve? ¿Puede acaso su fe salvarle? Si un hermano o una hermana están desnudos y les falta la comida diaria, y alguno de vosotros les dice: “Id en paz, calentaos y saciaos”, pero no les da lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está muerta en sí misma» (Sant 2: 14-17). Por lo tanto, la verdadera fe, se expresa en la manera en que nosotros cuidamos de nuestros compañeros cristianos.<sup>24</sup>

Mientras sirve a la comunidad, la iglesia recrea y extiende el ministerio de Jesús, que «no vino para ser servido, sino para servir» (Mc 10: 45). En una vívida demostración de su deseo de servir, Jesús limpió los pies de sus discípulos, y les dijo que siguiesen su ejemplo (Jn 13: 12-15). Y por encima de todo, su último acto de servicio, fue su muerte en la cruz (Mc 10: 45). Y como dijo a sus discípulos: «Nadie tiene mayor amor que este, que uno ponga su vida por sus amigos» (Jn 15: 13).

Tan importantes como puedan ser el sufrimiento y el servicio, el aspecto en el cual la iglesia, más íntimamente refleja el espíritu de Cristo, es en el hecho de que es una

---

<sup>24</sup> Hay evidencias de que los cristianos, cuidaban también de los que estaban fuera de la comunidad. Ga 6: 10 animaba a los creyentes a hacer el bien a todos los hombres. Bruce Winter, arguye que la iglesia primitiva enseñaba una conciencia cívica a sus miembros (*Seek the Welfare of the City: Christians Benefactors and Citizens*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1994, p. 3).

comunidad que perdona. El perdón, como señala un teólogo, es «la suprema forma de amor».<sup>25</sup> Las cartas de Pablo subrayan la importancia del perdón varias veces. «Más bien, sed bondadosos y misericordiosos los unos con los otros, perdonándoos unos a otros, como Dios también os perdonó a vosotros en Cristo» (Ef 4: 32). «Soportándoos los unos a los otros y perdonándoos los unos a los otros, cuando alguien tenga queja del otro. De la manera que el Señor os perdonó, así también hacédlo vosotros» (Col 3: 13). El perdón, también aparece en la oración del Señor, «Perdónanos nuestras deudas, –nos enseñó a orar Jesús– como nosotros perdonamos a nuestros deudores». (Mt 6: 12).<sup>26</sup>

El trabajo salvífico de Cristo alcanza su culminación en la cualidad única de la vida corporativa cristiana. La notable relación que caracteriza a la comunidad cristiana, surge directamente del poder espiritual del ministerio de Cristo y continua a través del Espíritu Santo. «En esto conocerán todos que sois mis discípulos –dijo Jesús– si tenéis amor los unos por los otros» (Jn 13: 35). La iglesia, entonces, es una realidad social única. El Espíritu Santo, lleva a sus miembros a una comunidad diferente de cualquier otra.

---

<sup>25</sup> NIEBUHR, R. *The Irony of American History*. New York: Scribner, 1952, p. 63.

<sup>26</sup> La iglesia es una comunidad perdonadora, porque es una comunidad perdonada y existen aquellos que creen que es más grande desafío vivir como una comunidad de perdonados que en una comunidad perdonadora. Citando a Stanley Hauerwas: «La orientación fundamental de la vida cristiana, es la de que nosotros estamos perdonados... Más importante que nuestro aprendizaje a perdonar es nuestro aprendizaje a ser perdonados» (citado en JONES, L. G. *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1995, p. 148).

## Énfasis de la relación entre salvación e iglesia

Una vez que hemos establecido el carácter único de la comunidad cristiana, el siguiente paso para combatir el individualismo espiritual, es mostrar que iglesia y salvación están íntegramente conectadas. Desde una perspectiva bíblica, participando en la vida corporativa cristiana –en otras palabras, entrado como miembro de la iglesia–, es intrínseco a la experiencia de la salvación.

De acuerdo con el NT, la salvación que Cristo pone a nuestra disposición, envuelve dos dimensiones. Una es la nueva relación con Dios. Del lado objetivo, somos adoptados en la familia de Dios. Gracias a la obra de Jesús, Dios nos trata como a sus propios hijos, y tenemos todos los privilegios legales y los derechos de herencia que tienen los hijos legítimos. Tal como Pablo afirma, somos «herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Ro 8: 17). Del lado subjetivo, tenemos una nueva experiencia de Dios. La conexión personal de Jesús con Dios, sobrepasa todo lo que los seres humanos hubiesen conocido antes. Habla con Dios tan abiertamente y con tanta confianza, como un niño pequeño habla a sus padres. Se dirige a Dios como *Abba*, una expresión de familiaridad y afecto. Jesús enseñó además, que la misma relación que él gozaba con Dios, está disponible para nosotros. Como él, podemos pensar y hablar de Dios, como Padre. Podemos allegarnos a Dios abiertamente, confiadamente –sin rastro de temor–. Por esta razón el principio del Padre Nuestro, resume todo el evangelio. Las palabras “Padre nuestro”, engloban la nueva relación que Jesús vino a establecer.

De la misma forma como sus relaciones con Dios abren una nueva manera para relacionarnos nosotros con Dios, la forma en que Jesús se relaciona con las personas, crea y modela nuevas posibilidades para las relaciones huma-

nas. Cuando las personas participan en esta comunidad, encuentran que sus vidas se abren unos a otros de forma sorprendente... Pueden confesar sus faltas, unos a otros, sin temor a la condenación o al rechazo. Pueden compartir sus cargas mutuamente, sabiendo que no recibirán más que ayuda y ánimo. Ellos pueden incluso confiar su dinero y sus propiedades unos a otros, sabiendo que sus donativos serán apreciados y usados apropiadamente.

Una vez más, nadie ha hablado más vívidamente de los efectos de la salvación, en las relaciones humanas, que los apóstoles Juan y Pablo. Recordando las palabras de Jesús en su discurso de despedida, 1 Jn habla de la transición del pecado a la salvación, como un dramático cambio en nuestras relaciones entre unos y otros. «En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros... —dice— Amados, ya que Dios nos amó así, también nosotros debemos amarnos unos a otros... Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros... Dios es amor. Y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios permanece en él... El que ama a Dios ame también a su hermano» (1 Jn 4: 7-21). Paraphraseando, el amor que Dios derramó en este mundo a través de Jesús, llena y vitaliza a aquellos que le responden. El amor de Dios por nosotros, en correspondencia, despierta amor por él, y este amor también fluye en nuestras relaciones unos con otros. El amor de Dios por nosotros, crea amor en nosotros que alcanza a las otras personas.

Para Pablo, la conexión entre salvación y comunidad, está tan cercana como lo es para Juan. De hecho, como Pablo lo describe, la comunidad cristiana no es una parte integrante del plan de la salvación, es el objetivo de todo el proceso. Tal como típicamente pensamos en ello, el concepto central en la afirmación de Pablo es la justificación



por la fe, la idea de que somos salvos únicamente por la gracia de Dios, no por nuestro éxito en guardar la ley. Esta idea fue ciertamente revolucionaria para Pablo porque él creció mirando a la ley como un medio de salvación.<sup>27</sup> Pero había algo que le asombraba mucho más, y era la comunidad única que la justificación por la fe hacía posible.<sup>28</sup> Pablo la describía como una comunidad radicalmente inclusiva que vencía todas las barreras que naturalmente separan a las gentes –la división entre judíos y cristianos, desde luego, pero también las divisiones entre hombre y mujer, esclavo y libre, moral e inmoral, incluso entre ofensores y ofendidos–.

Para Pablo, la culminación de la obra salvadora de Dios, es esta comunidad radicalmente inclusiva. La razón por la cual la justificación por la fe, es tan importante, es por el hecho de que hace esta comunidad posible. Porque no importa cuán diferentes los miembros de la iglesia puedan ser en otros aspectos; todos ellos son idénticos respecto a que en última instancia todos han sido salvados por gracia, a través de la fe. Y debido a que para todos ellos este gran hecho es verdad, todos pertenecen a la misma comunidad. Para Pablo entonces, la justificación por la fe es importante, porque hace posible una comunidad. Une a personas de no importa el origen y supera todos los obstáculos que los dividen. La justificación por la fe es el medio, la comunidad cristiana es el fin.

Vemos esta trayectoria en pasajes familiares como Ef 2. Pablo comienza asegurando a sus lectores, que son salvos del pecado, confiando en el don de la gracia de

---

<sup>27</sup> Pablo describe el dramático cambio en su perspectiva sobre la justificación legal en Flp 3: 4-9.

<sup>28</sup> «¡Oh la profundidad de las riquezas, y de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios e inescrutables sus caminos!» (Ro 11: 33).

Dios, no confiando en sus buenas obras (vv. 8-9). Entonces viene su punto principal. Recuerda a sus lectores, «gentiles por nacimiento», como él los llama –que una vez estuvieron sin Cristo– ajenos a la ciudadanía de Israel, extranjeros a los pactos de las promesas, sin esperanza y sin Dios en el mundo. Pero ahora son uno con el pueblo de Dios. Cristo Jesús, enfatiza, «de ambos grupos hizo uno y ha derribado el muro de separación» que había entre ellos. El abolió la ley, «para que pudiese crear en sí mismo una nueva humanidad», y «reconciliar con Dios a ambos grupos en un solo cuerpo» (vv. 12-16). Tal como Pablo lo ve, el efecto último de la obra de Cristo, es traer a diferentes personas juntas para formar una comunidad radicalmente inclusiva. La salvación por la fe es importante, porque provee las bases de esta comunidad, una comunidad abierta lo mismo a judíos y a gentiles.

Encontramos la misma estrategia en Ga 3. Pablo afirma, que la fe y no la ley es el cimiento de la salvación (vv. 10-14). «En Cristo Jesús, todos sois hijos de Dios por la fe», resume (v. 26). Entonces describe esta extraordinaria declaración. «Ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (3: 28). Como todos son salvos sobre la misma base, todos pertenecen a la misma comunidad. Cristo nivela todos los factores que típicamente dividen a las personas de forma que puedan participar en la misma comunidad inclusiva.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> La más famosa carta de Pablo, sigue este mismo patrón. En Ro 1-8, presenta una explicación detallada de la justificación por la fe. Y en los capítulos 9-11, muestra cuál es el significado de la comunidad humana. Gentes de todos los orígenes, judíos y gentiles del mismo modo, incluidos en la feigresía del amor de Dios.

Tal como lo describe el NT, la iglesia no es incidental a la experiencia de la salvación, es parte integrante de la misma. Verdaderamente, es central a ella. La culminación de la obra salvadora de Cristo es la creación de una comunidad que lleva su nombre e incorpora su amor. Consecuentemente, nadie puede ser cristiano –no en el sentido fundamental y completo de la palabra– y no formar parte de la comunidad cristiana.

### **De la teoría a la praxis**

Siguiendo la estrategia general de las cartas de Pablo, permítasenos pasar de la teoría a la práctica. Habiendo discutido la naturaleza y la importancia de la iglesia, vamos a mirar algunas cosas que nos ayudarán a ser iglesia.

### **Encontrando formas efectivas de representar la iglesia**

La teología no va más lejos. Diciendo a las personas lo que el NT dice acerca de la iglesia e insistiendo en que la salvación y la feligresía en la iglesia van juntas, probablemente no vamos a cambiar muchas mentalidades. Tal como el NT lo describe, la iglesia es a la vez una comunidad espiritual y una realidad concreta en el mundo. Para mostrar cuan concretamente la comunidad cristiana puede incorporar la suerte de relación que el Espíritu de Cristo hace posible, necesitamos desarrollar una perspectiva sobre la vida de la congregación que verdaderamente incorpore, o encarne, su identidad espiritual. Y para hacer esta conexión, necesitamos encontrar una metáfora que efectivamente describa la dinámica central de la comunidad cristiana. Como los científicos han demostrado, la mayor parte de las personas, piensan en concreto, mucho

más que en términos abstractos. Utilizan metáforas más que conceptos.<sup>30</sup>

La Biblia, emplea una gran cantidad de símbolos para la iglesia,<sup>31</sup> y a través de los años los adventistas han usado una variedad de metáforas para describir la iglesia y sus actividades.<sup>32</sup> Sin embargo, ciertas metáforas son más básicas que otras en la descripción que el NT hace de la iglesia. Aquellas que están más cerca del espíritu del NT, y de más ayuda en la promoción de la comunidad, provienen de los lazos que unen a maridos y esposas, padres e hijos. La metáfora bíblica más fundamental y más difundida de la comunicad cristiana, es la familia. El AT adscribe funciones paternas y maternas a Dios.<sup>33</sup> En el NT el significado de la palabra “Padre” se expande hasta llegar a convertirse en el nombre divino por excelencia. Lo encontramos en el saludo que aparece en todas las cartas de Pablo –«Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre»– y en pasajes importantes que tratan de bautismo y de la oración (Mt 21: 19;

<sup>30</sup> Las metáforas son los medios más naturales que tenemos para expresarnos. Nosotros no *vemos* simplemente, sino que siempre *vemos como si*. Instintivamente atribuimos a una cosa, las características de otra cosa (ver, e.g. JOHNSON, M.; LAKOFF, G. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980).

<sup>31</sup> Un artículo sobre la iglesia de una enciclopedia, hace una lista de cuatro significados básicos de la palabra griega, y diez adicionales «maneras similares de expresar la idea de iglesia» (MINEAR, P. S. «Church idea of». En: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1962, 1: 608).

<sup>32</sup> Dos de las que han sido particularmente influyentes entre los adventistas, son las metáforas militares y económicas. El ejército de la iglesia aparece en muchos de nuestros himnos que cantamos, de las organizaciones que formamos y de las actividades que emprendemos, tales como las colectas y las “campañas” de evangelización. Las actividades de la iglesia han sido particularmente influyentes en años recientes, con llamados a una mayor responsabilidad y el desarrollo de planes estratégicos y objetivos de conducta, dirigidos a ayudar a conducir la organización mas eficientemente. Hay precedentes bíblicos, para ambas metáforas, desde luego, en el AT y en el NT.

<sup>33</sup> Gn 49: 25; Dt 32: 18; Sl 103: 13; Is 9: 6; 49: 15; 66: 13; Os 11: 3-4.

6: 9). Además de esto, Jesús mismo, de forma característica se refiere a Dios como “Padre”.<sup>34</sup>

Aunque todos son hijos de Dios por creación (*cf.* He 17: 28-29), llegan a ser hijos de Dios de una forma especial, a través de Jesús. A través de su ministerio, llegan a formar parte de la familia de Dios y entrar en una forma de relación con Dios de la que Él se goza (*ver* Jn 20: 17). En efecto, Jesús extiende su propia relación con el Padre, hasta incluirnos a nosotros. Conectando con él, nos conecta a nosotros también con el Padre.

Pablo se refiere a la acción de llevarnos a la familia de Dios, como “adopción”,<sup>35</sup> que era ampliamente practicada en el mundo grecorromano. «Bajo la ley romana, un niño adoptado llega a ser una nueva persona. Recibía un nuevo nombre, y una nueva identidad... y se le daba derecho legal a los bienes y fortunas de su nueva familia.»<sup>36</sup> Según Pablo, la presencia del Espíritu en nuestras vidas, nos permite clamar, «Abba Padre –y– testifica en nuestro espíritu que somos hijos de Dios». Esto significa que somos hijos de Dios, con todos los derechos y privilegios de hijos legítimos de Dios. Consecuentemente cada cosa que le pertenece, también nos pertenece: Somos «herederos de Dios y coherederos con Cristos» (Ro 8: 15-17; Ga 4: 6-7).<sup>37</sup> Nuestra nueva relación con Dios, trae con ella,

---

<sup>34</sup> De acuerdo con los Evangelios, generalmente, Jesús habla de Dios como de «mi Padre» y usa “Padre” en sus oraciones (Jn 12: 27-28; 17: 1), En Mt y Lc, Jesús se refiere a Dios como «vuestro Padre» en varios pasajes: Mt 5: 16, 48; 6: 1ss.; 7: 21; Lc 6: 36; 12; 30. En Jn de forma característica habla de «el Padre» (14: 6).

<sup>35</sup> Ro 8: 15, 23; 9: 4; Ga 4: 5; Ef 3: 5.

<sup>36</sup> RICE, G. E. «Adoption». *Ministry*, 13 marzo 1987.

<sup>37</sup> Como muchos en la actualidad cuestionan el uso del lenguaje patriarcal para Dios, es útil fijarse que el NT no concibe a Dios como una versión celestial de un antepasado. “Dios como Padre”, significa primero “Dios-como-Padre-de-Jesús”, luego “Dios-como-nuestro-Padre-a-través-de-Jesús”. Toma su sustancia de la relación de Jesús con su Padre, no de nuestros padres biológicos. De acuerdo con Banks («Toda

una nueva relación con los demás. En contraste con la antigua sociedad mediterránea, que estaba llena de diferentes estratos sociales, no reconoce diferencias en rango o prestigio. «Así que, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús... Ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3: 26, 28).

En esta familia, hay unidad, tanto como igualdad. Lo más importante es lo que tienen en común sus miembros. «Hay un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como habéis sido llamados a una sola esperanza de vuestro llamamiento. Hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, quien es sobre todos, a través de todos y en todos» (Ef 4: 4-6).

De todas las metáforas aplicadas a la iglesia, ninguna es más útil que la de la familia. Al menos esa fue la elección del apóstol Pablo. De acuerdo con un erudito, el uso que Pablo hace de la terminología de la familia, es tan frecuente que «la comparación de la comunidad cristiana con una “familia”, debe ser mirada como el uso metafórico más significativo de todos... Más que ninguna de las otras imágenes utilizadas por Pablo, revela la esencia de su pensamiento acerca de la comunidad».<sup>38</sup>

Para reordenar nuestro pensamiento acerca de la iglesia, necesitamos tomar la familia como nuestra metáfora central.

## **Encontrar maneras de cultivar la comunidad**

Una vez que tenemos la metáfora básica para la iglesia,

---

la terminología de familia de Pablo, tiene su base en la relación que existe entre Cristo, y el cristiano como un corolario, y Dios... En un único sentido, Jesús es hijo de Dios, y es solo a través de su identificación con los humanos, y su obra en su favor, que ellos son capaces de “recibir la adopción de hijos” (Ga 4: 4-5 y 1 Tim 1: 10)» (*op. cit.*, p. 49),

<sup>38</sup> *Ibid.*

necesitamos encontrar maneras de cultivar la comunidad espiritual en la congregación adventista. La metáfora de la familia, tiene implicaciones importantes para el crecimiento de la iglesia, por citar un ejemplo. Cuando hablamos acerca del crecimiento de la iglesia, típicamente pensamos en el crecimiento en número, pero hay otra clase de crecimiento de iglesia, y es un crecimiento relacional. Si hacemos del crecimiento relacional la base de nuestro crecimiento numérico, construiremos una comunidad más fuerte, y podremos traer a nuestros conversos a una comunidad que les sostendrá en su experiencia cristiana. Pablo, raramente habla del tamaño de la iglesia (aunque se maravilla de la extensión del evangelio), pero con frecuencia habla de las relaciones. Si seguimos el pensamiento de Pablo, haremos del edificio de la comunidad, básico de todo lo que haga la iglesia.

Tomad el evangelismo, por ejemplo, Un artículo en la portada del *Ministry*, describía la fraternidad como «nuestro testimonio más grande».<sup>39</sup> Varios años atrás, un Secretario de campo de la Asociación General, hacía un llamamiento a los adventistas, a «un modelo relacional de superación». En consecuencia, deberíamos primero tratar de confraternizar con las personas y más tarde adoctrinarlas. «La forma en que se labora mejor, –dice Gary Patterson– es introducir primero a las personas en nuestra fraternidad y entonces desearan conocer nuestras doctrinas».<sup>40</sup>

La metáfora de la familia tiene también implicaciones en el culto e incluso en la arquitectura de la iglesia. La forma de la iglesia y el arreglo de su mobiliario, pueden promo-

---

<sup>39</sup> COFFIN, J. «Fellowship: Our Greatest Witness». *Ministry*, 5-8 abril 2004.

<sup>40</sup> PATTERSON, G. «Is Our Upbringing Defining Us?». *Adventist Review*, 18 septiembre 1996, p. 27.

ver o impedir la fraternidad entre sus miembros. Una congregación orientada como familia, puede buscar una arquitectura mas apropiada que un auditorio o un salón de conferencias.

Es también posible crear programas designados para promover la comunidad dentro de la congregación. Las habilidades de relación, pueden aprenderse y enseñarse y deberíamos buscar y descubrir aquellos que pueden ayudarnos a desarrollarlas. Las personas pueden aprender a escuchar cuidadosamente unos a otros, como soportar a aquellos que tienen necesidades especiales, y aún más importante, como extender el perdón y conseguir la reconciliación. El primer papel del pastor en una iglesia familiar es construir la comunidad, y la preparación pastoral debería dar tanta atención a esta responsabilidad, como al ministerio del pulpito o el estudio de la teología.

### **Evitando el individualismo y afirmando la individualidad**

Hay formas beneficiosas y dañinas de afirmar la individualidad de los seres humanos. La distinción es crucial, pero es fácil errar. De hecho el individualismo espiritual es tan dominante que sin querer usamos un lenguaje que lo apoya. Los llamamientos evangelísticos con frecuencia, animan a las personas a pensar en su experiencia religiosa de forma individualista. Cuando los predicadores urgen a las personas a decidirse por Cristo en soledad —con la cabeza inclinada y los ojos cerrados—, envían un poderoso mensaje: su salvación es un asunto estrictamente entre usted y Dios. Es altamente personal, y muy privado. Realmente no le incumbe a nadie más. Lo mismo ocurre cuando pronuncian sermones como: “Dios no tiene nietos”. Su mensaje es que usted no puede salvar-



se por la devoción de otro. Puede tener padres devotos, abuelos misioneros, profesores divinos, amigos muy espirituales. Dios no nos salva en grupo. Nos salva uno a uno.

Existe abundante instrucción moral que subraya la importancia de la conducta individual. Enseñamos a nuestros hijos que vayan contra corriente, y que se aferren a lo que es correcto, aunque nadie más lo haga, y destacamos a aquellos que permanecieron por sí mismos frente a las fuerzas de las tinieblas, tales como José, Elías, Daniel, y Martín Lutero. Las historias de las misiones con frecuencia describen a personas que vencieron la presión de la familia y de la cultura para llegar a ser cristianos. Nos cuentan historias de niños que fueron desheredados por aceptar a Cristo, y esposas a las que sus esposos les pegaron por asistir a servicios de evangelización.

Nada nos conmueve tanto como una figura solitaria que resiste la presión del mundo para no ceder, y permanece leal a Dios, cueste lo que cueste. Estos ejemplos, sin duda, tienen un valor, pero su uso excesivo, refuerza la visión de que la moral y la religión, se aplica ante todo a los individuos. Anima a las personas a pensar, que lo que hacen por si mismos, es lo que más cuenta.

Cuando las personas preguntan «¿Por qué es tan importante ir a la iglesia?» La respuesta típica consiste en razones de carácter individual. «Usted puede creer que puede confeccionar su propia espiritualidad –dicen con frecuencia los pastores–, pero usted realmente no puede. Sin la fraternidad cristiana, perderá su propia experiencia. Es como un montón de carbones en un fuego. Si usted toma uno de los carbones y los aleja de los demás, verá como se apaga. Para mantenerse ardiendo y caliente, necesita a los demás.» Otro argumento es recordar a las personas su propia responsabilidad. «Puede que usted

sea uno de esos casos raros que son capaces de hacer las cosas por sí solos –podemos decir– pero la mayor parte de las personas no pueden, necesitan las fuerzas y el ánimo que usted pueda proveer. Usted tiene una responsabilidad en venir.»

Mirad atentamente a estos argumentos y hay hechos asombrosos que emergen. ¡Al fin y a la postre dependen del mismo individualismo que se supone deberían combatir! Defienden el asistir a la iglesia, ya que consideran que eso resuelve una necesidad religiosa individual, o cumple un deber religioso individual. En cualquier caso, la última instancia de apelación es lo individual y su experiencia personal. A menos que la asistencia a la iglesia produzca una diferencia, aparentemente, no tiene valor ninguno.

Este irónico hecho, demuestra cuán serio es nuestro problema. Nuestro pensamiento está literalmente saturado de individualismo –tanto que incluso aquellos que tratan de contrarrestarlo, instintivamente hablan como si fuese verdad–. Para hacer frente al apremiante desafío que tiene la Iglesia Adventista hoy, debemos de alguna manera superar, la íntimamente arraigada convicción de que la religión es esencialmente un asunto privado.

El individualismo es la némesis de la comunidad, pero la individualidad no lo es. No hay nada en la fe cristiana que niegue el significado de los seres humanos individuales. De hecho, nuestra apreciación moderna del individuo, y nuestra insistencia de que cada ser humano tiene derechos inalienables, podría decirse que es el fruto de los principios bíblicos.

La Biblia afirma el valor del individuo de varias maneras. Una es el énfasis en la responsabilidad personal. Ciertos pasajes insisten en que Dios no condenará a las

personas por los pecados cometidos por sus padres<sup>41</sup> El concepto bíblico de la resurrección también afirma lo individual. La ciudadanía en el reino de Dios no es solo para la generación que por casualidad esté viva cuando finalmente llegue. Cada ser humano es suficientemente importante para participar en el cumplimiento del plan de Dios para la existencia humana. La afirmación más importante de la Biblia del valor individual, es la manera en que Jesús, específicamente invitó a personas tales como Nicodemo y la mujer samaritana, por mencionar al menos dos, a entrar en el reino de los cielos.<sup>42</sup> El tema central de estas historias del Evangelio, no es que el entrar en el reino de los cielos es una experiencia privada, sino que el reino de los cielos está abierto a cualquiera. Jesús aseguró a las gentes, que el reino de los cielos estaba listo para ellos, no importa cual fuera sus antecedentes o su condición social.

Desde una perspectiva cristiana, entonces, no hay nada malo en la individualidad. El problema es el individualismo. La individualidad afirma el valor de la persona; el individualismo lo exagera y en último lugar lo mina. Para hacer justicia a la visión bíblica, necesitamos reemplazar el individualismo por la individualidad. Más exactamente, necesitamos reemplazar el individualismo por lo individual-en-la-comunidad. Solo si hacemos esto, podemos llegar a convertirnos, individual y comunitariamente, en todo lo que Dios quiere que seamos.

Concluyendo, el individualismo espiritual presenta al adventismo un formidable desafío en el actual mundo desarrollado, pero existen maneras de responderle. De hecho, podemos aprovecharnos del creciente interés por la

---

<sup>41</sup> Un pasaje a destacar es Ez18, donde la Palabra del Señor afirma, «El alma que peca, esa morirá» (v. 3, cf. v. 20).

<sup>42</sup> Jn 3 y 4.

religión para recordar a las personas, uno de los más grandes temas de la cristiandad: Cristo crea una comunidad en la cual todos son bienvenidos, y en la cual, todo lo que divide y separa, es vencido. En el análisis final, participar en la comunión de Dios el Padre, el Hijo, y el Espíritu, es el más grande de los dones de la salvación.

## LAS DIACONISAS EN LA HISTORIA Y EN LA IGLESIA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA

**Nancy J. Vyhmeister**  
*Yucaipa, California*

En la Iglesia Adventista del Séptimo Día las diaconisas tradicionalmente preparan el pan de la Santa Cena, sirven el zumo de uva y se encargan de que cada participante tenga una compañera para el lavamiento de pies en la sala destinada a las mujeres. Por lo general no son ordenadas. ¿De dónde vienen estas tradiciones?<sup>1</sup>

Para responder a esta pregunta, este artículo examinará las evidencias relacionadas con el rol y la función de las diaconisas en la iglesia cristiana durante diferentes fases de su historia. Comenzaremos analizando las evidencias que presenta el NT. Después rastreamos la historia de las diaconisas desde la iglesia primitiva en adelante, para llegar, finalmente, a las costumbres y la comprensión del diaconado femenino en la Iglesia Adventista del Séptimo día.

### **La palabra: ‘diaconisa’**

La palabra ‘diaconisa’ es el equivalente femenino del masculino ‘diácono’. Las dos palabras vienen del verbo grie-

---

<sup>1</sup> Este artículo es un tributo a mi madre diaconisa, que ahora tiene 96 años. Recuerdo perfectamente cuán reverentemente ella cocinaba el pan de la Santa Cena, y cómo llevaba su vestido especial negro con guantes blancos para descubrir y cubrir la mesa el sábado de Santa Cena.

go διακονε,ω (“servir”, “asistir”, “ministrar”). Sustantivos relacionados son διακονος (“el que sirve”, o “diácono”) y διακονι,α (“servicio” o “ministerio”).

En Mt 8: 15; Lc 10: 40; y He 6: 2, el verbo significa “servir en la mesa”, lo cual concuerda con los primeros usos de la palabra en griego. Por ejemplo, al final de los cuarenta días en el desierto, los ángeles “servían” a Jesús (Mt 4: 11). El significado se amplía para incluir otros aspectos del ministerio: Jesús vino para ministrar o “servir” (Mt 20: 28), Pablo consideró su viaje a Jerusalén para entregar la ofrenda recogida en Europa como un ministerio (Ro 15: 25), y el autor de Hebreos recomienda la costumbre de servir a los santos (Heb 6: 10). Por tanto, lo que hacen los diáconos es servir a los demás (1 Tim 3: 10, 13).

El sustantivo διακονι,α se usa para describir el ministerio de servir a las mesas que los apóstoles encargaron a los siete (He 6: 1-2). En He 20: 24, es el ministerio de la predicación del evangelio otorgado por Dios a Pablo, que él también llama “el ministerio de la reconciliación” (2 Cor 5: 18). Timoteo es animado a llevar a cabo su διακονι,α (2 Tim 4: 5). Los dones espirituales son para perfeccionar a los santos para la διακονι,α (Ef 4: 12).

El sustantivo διακονος (pl. διακονοι) se usa de muchas maneras. Por ejemplo, denota a uno que sirve en las mesas, como en la fiesta de bodas de Caná (Jn 2: 5). Jesús dijo a sus discípulos que debían ser διακονοι si querían hacerse grandes (Mc 10: 43). Tíquico es el διακονος de Pablo, que le ministra y le ayuda (Col 4: 7). Con Pablo, la palabra adquiere un sentido particularmente cristiano. Pablo es un διακονος del nuevo pacto (2 Cor 3: 6), de Dios (2 Cor 6: 4), y de la iglesia (Col 1: 25). Él llama a Timoteo un διακονος de Jesucristo (1 Tim 4: 6). En estos textos el significado es mucho más cercano a “ministro” que a “siervo”.

En Flp 1: 1 y 1 Tim 3: 8-13, διακονος se usa para identificar a líderes de la iglesia en particular: los “diáconos”. Su ocupación era evidentemente espiritual, porque las características que se requería de ellos eran integridad personal e irreprochabilidad. Aunque parecen haber tenido una posición más baja que los ancianos (o presbíteros), eran líderes reconocidos de la iglesia –no simplemente gente que abría y cerraba la iglesia o llevaban regalos a los pobres–.

El griego, que generalmente distingue cuidadosamente entre las formas masculinas y femeninas de un sustantivo, no lo hace así con διακονος. La misma palabra se usa para indicar servidores religiosos masculinos y femeninos, tanto en religiones paganas como en el cristianismo. Cuando se usa el artículo, el género es visible: ο διακονος (masculino) y η διακονος (femenino). Los cánones del primer concilio general de Nicea (325) contienen un neologismo: διακονισσα, una forma femenina de διακονος.

Hay otra palabra griega que habla de servicio: δουλος (verbo δουλευω), que significa “esclavo”, y es repetidamente mal traducida como “siervo” en la KJV\*. Al contrario que διακονος, el δουλος no tiene potestad sobre sí mismo. Un δουλος está completamente sometido –voluntariamente o no– a un amo. Los “sirvientes” de las parábolas de Jesús son en realidad esclavos en lugar de sirvientes. En Ro 6, Pablo presenta a los seres humanos como “esclavos” ya sea del pecado o de Dios. Pablo se llama a sí mismo un δουλος de Jesucristo (Ro 1: 1), mostrando de ese modo su total compromiso con Dios.

---

\* KJV: King James Version (N. del E.)

## Mujeres diáconos en el Nuevo Testamento

En el NT, las mujeres servían a la iglesia de muchas maneras. Este artículo va ocuparse solo de aquellas mujeres que sirvieron en puestos oficiales. Las mujeres que sirvieron en puestos no oficiales, entre las que estarían las mujeres que proveyeron para las necesidades de Jesús y sus discípulos (Lc 8: 3) –por ejemplo, Trifena, Trifosa y Pérsida, que habían «trabajado mucho en el Señor» (Ro 16: 12), y las ancianas cuya ocupación era enseñar a las más jóvenes (Tit 2: 4-5)– no serán tratadas aquí.

### Febe

Pablo, en Ro 16: 1-2, llamó a Febe *διακονος* de la iglesia de Cencrea. Aparte de esta breve declaración, nada se sabe de Febe, excepto que era una “benefactora” de Pablo y otros, y que Pablo la recomendó a la iglesia de Roma.

El que fuese una benefactora o patrocinadora (*προστατις*) sugiere que era una mujer acaudalada y de estatus elevado. En el mundo mediterráneo del siglo primero, el patronazgo proporcionaba sustento a los clientes y honor al patrocinador. Un mecenas o benefactor proporcionaba fondos para la construcción de monumentos, financiaba festivales o celebraciones, sostenía a artistas y escritores, o incluso construía sinagogas para alguna congregación judía en el exilio. A cambio del apoyo del benefactor, el cliente –individuo o grupo– proporcionaba agradecimiento, honor, y, a veces, el fruto de su labor artística.<sup>2</sup> En la antigua Atenas, el equivalente masculino, *προστατης*,

---

<sup>2</sup> Para más información sobre el patrocinio, véase VYHMEISTER, N. «The Rich Man in James 2: Does Ancient Patronage Illumine the Text?». *AUSS* 33 (1995): 266-272.



era el título de un ciudadano cuya responsabilidad era la de supervisar el bienestar de los residentes extranjeros, que no tenían derechos civiles.<sup>3</sup>

El que fuese recomendada a la iglesia de Roma, es aceptado normalmente como evidencia de que Febe llevo la carta de Pablo a la iglesia. Dado que Cencrea era la ciudad portuaria oriental de Corinto, Febe habría conocido a Pablo, que al parecer escribió desde Corinto, como lo sugieren las referencias a Gayo y Erasto, que eran sin duda de Corinto (Ro 16: 23; cf. 1 Cor 1: 14, 2 Tm 4: 20).

El tratamiento de Febe, διακονος, es interesante para este estudio. La palabra griega aparece aquí en masculino, pero, como ha sido señalado antes, era usada tanto para hombres como para mujeres. Pablo reconoció a Febe como διακονος, o ministro, de la iglesia en Cencrea. Solo aquí se usa διακονος en relación con una iglesia en particular, lo que implica que el término se refiere a algún tipo de posición en la iglesia. La traducción del término διακονος en este pasaje depende más del traductor que del significado de la palabra griega. La KJV dice “siervo”; la NIV\* dice “siervo” y “diaconisa” en una nota; la NRSV\*\* dice “diácono”, con “ministro” en una nota.

Los escritores de la iglesia primitiva le dan su propia interpretación al pasaje. Orígenes (185-254) interpreta la declaración de Pablo como sigue: «Este pasaje enseña que había mujeres ordenadas en el ministerio de la iglesia... porque ayudaban de muchas maneras».<sup>4</sup> Escribiendo sobre Febe y las otras mujeres de Ro 16, Juan Crisóstomo

---

<sup>3</sup> VINE, W. E. *Expository Dictionary of Old and New Testament Words*. Grand Rapids: Fleming Revell, 1981, s. v. «prostatis».

\* NIV: *New International Versio*. (N. del E.)

\*\* NRSV: *New Revised Standard Version*. (N. del E.)

<sup>4</sup> ORÍGENES, *Epistola ad Romanos* 10.17.2; citado en: BRAY, G. (ed.). *Ancient Christian Commentary of Scripture*. Vol. 6, *Romans*. Downers Grove (Illinois): InterVarsity, 1998.

(ca. 347-407) escribió: «Se puede ver que estas eran mujeres nobles, de ningún modo estorbadas por su sexo en la carrera de la virtud, y así debe ser esperado porque en Cristo Jesús no hay ni hombre ni mujer.»<sup>5</sup> Teodoreto (393-460) señaló que «La asamblea de la iglesia en Cencrea era ya tan considerable que tenía un diácono mujer, prominente y noble. Ella era tan abundante en buenas obras realizadas que mereció la alabanza de Pablo».<sup>6</sup>

### «Las mujeres asimismo»

En 1 Tim 3: 2-7, Pablo enumera las características de los obispos, o supervisores, que es la traducción literal del griego *ἐπι,σκοπος*. Los versículos 8-10 describen las características espirituales requeridas para los *δια,κονοι*.<sup>7</sup> El versículo 11, sin embargo, parece algo así como una digresión: «Las mujeres asimismo sean honestas, no calumniadoras, sino sobrias, fieles en todo».

¿Quiénes son estas “mujeres”? La palabra griega, que puede ser traducida como “mujeres” o “esposas”, ha sido traducida de forma variada como “mujeres”, con “mujeres diáconos” o «sus [de los diáconos] mujeres» en una nota (NRSV); “mujeres” con «las mujeres de los diáconos o diaconisas» en una nota (NASB\*\*\*); «sus mujeres», con «o diaconisas» en una nota (NIV); o «sus mujeres» con

---

<sup>5</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía 30*, sobre Romanos 15: 25-27. En: SCHAFF. P. (ed.). *Nicene and Post-nicene Fathers (NPNF). Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*. Vol. 11. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1995, pp. 547-552. [*Homily XXX. Rom. xv. 25-27*. (En línea). <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf11.vii.xxxii.html>> (Consulta: 19 septiembre 2007)]

<sup>6</sup> TEODORETO. *Interpretatio Epist ad Rom.* 16:1, PG 82, cols 217D, 220A.

<sup>7</sup> Curiosamente, la Biblia Miles Coverdale (1563) tradujo *δια,κονος* como “ministro”.

\*\*\* NASB: *New American Standard Bible*. (N. del E.)

*sus* en cursiva, admitiendo su ausencia en el texto original (KJV).

Sin embargo, la opción de que el término se refiere a una esposa del diácono presenta dificultades, porque en el griego no hay posesivo, así que no sería posible saber a las mujeres de quién se refería el texto. Por otra parte, si se toma el contexto de forma rigurosa, estas son mujeres que sirven en la iglesia como hacen sus homólogos masculinos. Con bastante probabilidad, estas mujeres eran diaconisas, como Febe. A finales del siglo II, Clemente de Alejandría (155-220) indicó que este texto presentaba evidencia de la existencia de *διακονον γυναικων* (“mujeres diáconos”). Juan Crisóstomo y Teodoreto, escribiendo en los siglos IV y V respectivamente, también entendieron que estas eran mujeres diáconos.<sup>8</sup> Igual que en el caso de Ro 16: 1-2, la traducción de 1 Tim 3: 8-10 varía dependiendo de las presuposiciones del traductor. El presente se superpone con el pasado, con el resultado de que puesto que no hay mujeres diaconisas en mi iglesia ahora, no debe de haber existido ninguna antes; o puesto que hoy tenemos diaconisas en la iglesia, habrían podido tenerlas en el siglo I. Finalmente, si ninguna otra interpretación es satisfactoria, siempre es apropiado para las esposas de los líderes de iglesia ser cristianas dedicadas.

---

<sup>8</sup> CLEMENTE. *Stromata* 3.6.53; *Clement of Alexandria*. Ferguson, J. (trad.). *The Fathers of the Church*. Washington, DC: Catholic University of America, 1991, p. 289 [Texto en línea: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.vi.iv.iii.html>> (Consulta: 20 septiembre 2007)]; JUAN CRISÓSTOMO. *Homilia 11.1*, sobre 1 Timoteo 3. En: SCHAFF, P. (ed.). NPNF. *Saint Chrysostom: Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, And Philemon*. Vol. 13. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1995, pp. 441-444. [*Homily XI. 1 Timothy iii. 8-10*. (En línea). <[http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf113.v.iii.xii.html#v.iii.xii-Page\\_444](http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf113.v.iii.xii.html#v.iii.xii-Page_444)> (Consulta: 19 septiembre 2007)].

## Mujeres diáconos en la iglesia primitiva

Durante los primeros siglos, se menciona a mujeres diáconos (δίακονος), diaconisas (δίακο,νισσα), y viudas (χήρα) como líderes religiosos reconocidos. Examinaremos las evidencias relacionadas con la existencia, actividades, y ordenación de mujeres al diaconado.<sup>9</sup> Después señalaré razones para la desaparición del diaconado femenino en la iglesia.

### La existencia de mujeres diáconos

En algún momento entre el 111 y el 113, Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, escribió al emperador Trajano, preguntándole cómo debía tratar a los cristianos. En la carta, habla de haber preguntado a dos mujeres, que eran llamadas *ministrae*, el equivalente en latín de διάκονος.<sup>10</sup>

Sobre el ministerio de las mujeres, Clemente de Alejandría escribió:

---

<sup>9</sup> Para más información sobre la historia de las mujeres diáconos, ver «The History of Women Deacons» [En línea]. <[http://www.women-priests.org/deacons/deac\\_his.asp](http://www.women-priests.org/deacons/deac_his.asp)> [Consulta: 2 febrero 2007]. Ver también, WIJNGAARDS, J. *No Women in Holy Orders? The Ancient Women Deacons*. Norwich (Reino Unido): Canterbury, 2002. Mientras que Wijngaards interpreta que las evidencias muestran la inclusión de mujeres diáconos en el clero, Aimé Georges Martimort, cuyo minucioso análisis, *Deaconesses: An Historical Study* (San Francisco: Ignatius, 1986) es considerado un clásico en el tema, admite la existencia de mujeres diáconos, pero niega que ellas fuesen nunca consideradas clero. Ver GROH, S. *The Role of Deaconess through the Ages* [En línea]. <<http://www.wisessays.net/authors/G/GrohRole/GrohRole.pdf>> [Consulta: 2 febrero 2007]; y SCHAFF, P. *History of the Christian Church*, vol. 3, *Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*, sección 52, «The Lower Clergy» [En línea]. <[http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc3.html#\\_fnf5](http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc3.html#_fnf5)> [Consulta: 2 febrero 2007].

<sup>10</sup> PLINIO, *Letters* 10.96.

«Pero los apóstoles, en conformidad con su ministerio se concentraron en la predicación sin distracción, y tomaron sus mujeres como hermanas cristianas en vez de como esposas, para ser sus ministros acompañantes [συν-διακονους, “*condiáconos*”] al relacionarse con las amas de casa, a través de las cuales la enseñanza del Señor penetró en las casas de las mujeres sin escándalo.»<sup>11</sup>

La *Didascalia Apostolorum*, que tiene una compleja y debatida historia, presenta información sobre el trabajo de mujeres en la iglesia. El documento, que es indudablemente de Oriente, parece haber sido escrito en el siglo III y ha sobrevivido en fragmentos en griego, siríaco y latín. El capítulo 16 da instrucciones específicas sobre el rol de los trabajadores en la iglesia, hombres y mujeres:

«Por tanto, oh obispo, señale trabajadores de justicia, ayudadores que cooperen con usted hacia la vida. A aquellos que le agraden de entre toda la gente escogerá como diáconos: por un lado, un hombre para la administración para las muchas cosas que se requieren, por otro, una mujer para el ministerio de las mujeres.»<sup>12</sup>

Las *Constituciones Apostólicas*, del siglo IV, incorporan la mayoría de la *Didascalia* y por tanto incluyen en su mayoría el mismo material sobre las diaconisas.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> CLEMENTE, *Stromata* 3.6.53

<sup>12</sup> «Concerning deacons and deaconesses». En: VÖÖBUS, A. (ed.). *The Didascalia Apostolorum in Syriac*. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1979, 2:156 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 407). En latín se les llama *diaconissae*, TIDNER, E. (ed.). *Didascaliae Apostolorum, Canonum ecclesiasticorum: Traditionis apostolicae, versiones Latinae*. Berlin: Akademie-Verlag, 1963, pp. 42, 59, 111. <<http://www.womenpriests.org/traditio/didasc.asp#instruct>> [Consulta: 14 febrero 2007]

<sup>13</sup> *The Apostolic Constitutions*, ANF 7:799-1043. [Texto en línea: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.ix.ix.iii.html>> (Consulta: 20 septiembre 2007)]

Respondiendo preguntas planteadas por el obispo de Iconio, Basilio de Cesarea señala que ἡ διακονος que ha cometido fornicación, se puede arrepentir pero no será devuelta a su cargo por un periodo de siete años.<sup>14</sup> El canon 44 de Basilio, que data del siglo IV, da por sentado la existencia de diaconisas y muestra que se esperaba de ellas pureza e incluso el celibato. El canon 15 del Concilio de Calcedonia (451) anatemiza a una diaconisa ordenada que se casa.<sup>15</sup>

Las inscripciones en tumbas también constituyen una evidencia de la existencia de mujeres diaconos en la iglesia. Una inscripción encontrada en las proximidades del Monte de los Olivos habla de «Sofía la diácono». Datada en la segunda mitad del siglo IV, la lápida dice: «Aquí yace la esclava y novia de Cristo, Sofía, la diácono (ἡ διακονος), la segunda Febe». <sup>16</sup> Como “novia de Cristo”, Sofía habría sido célibe. Como imitadora de Febe, era diácono.

Una inscripción del siglo V de Delfos, Grecia, dice lo siguiente: «La más devota diaconisa [διακονισσα] Atanasia, que llevó, en cuanto a decoro, una vida sin mácula, fue establecida como diaconisa por el santísimo obispo Pantamianos. Él erigió esta tumba. Aquí yacen sus [de ella] restos mortales».<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> SAN BASILIO, canon 44 [En línea].

<<http://www.ccel.org/ccel/schaff/hpnf214.xvii.xii.html>> [Consulta: 20 septiembre 2004].

<sup>15</sup> Calcedonia, Canon 15, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1972, p. 94; ver también <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/chalcedon.html>> [Consulta: 21 julio 2004].

<sup>16</sup> EISEN, U. E. *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies*. Collegeville (Minnesota): Liturgical Press, 2000, p. 159.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 176-177. <[http://www.womenpriests.org/sp/traditio/deac\\_rec.asp](http://www.womenpriests.org/sp/traditio/deac_rec.asp)> [Consulta: 2 febrero 2007]

Una inscripción del siglo VI de Capadocia, en Asia Menor, da no solo el título, sino que muestra lo que esta mujer  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$  hizo:

«Aquí yace la diácono María, de pía y bendita memoria, quien de acuerdo a las palabras del apóstol crió hijos, dio cobijo a huéspedes, lavó los pies de los santos, y compartió su pan con los necesitados. Acuérdate de ella, Señor, cuando ella venga a tu reino.»<sup>18</sup>

En Oriente, las diaconisas aparecen más tarde, en los siglos XII o XIII. El *Liber Patrum* declara:

«En cuanto a las diaconisas, deben ser sabias. Aquellas que hayan dado un claro testimonio de pureza y temor de Dios son las que deben ser elegidas. Deben ser castas y modestas, y tener al menos sesenta años de edad. Ellas realizan el sacramento del bautismo para las mujeres, porque no es apropiado que el sacerdote vea la desnudez de las mujeres.»<sup>19</sup>

Por tanto, las mujeres diáconos o diaconisas debidamente constituidas está claramente evidenciado a lo largo de los primeros siglos de la iglesia cristiana. Algunos han sugerido que la existencia de mujeres diáconos o diaconisas era una evidencia de apostasía, mientras que otros están firmemente convencidos de que las mujeres que servían a la iglesia eran simplemente herederas de Febe.<sup>20</sup>

### **La ordenación de mujeres diáconos**

Las *Constituciones Apostólicas* dan instrucciones al obispo sobre la ordenación de líderes de la iglesia, hombres y mujeres. El obispo debe poner las manos sobre la mujer y orar:

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pp. 164-167.

<sup>19</sup> *Liber Patrum*, ser. 2, fasc. 16. En: S. Congregatio pro Ecclesia Orientali, *Codificaciones canonica orientale, Fonti*. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930, p. 34, citado en MARTIMORT, p. 158.

«Oh eterno Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Creador del hombre y la mujer, que volviste a llenar con el Espíritu a Miriam, y Débora y Ana, y Ulda, que no desdijiste que tu hijo unigénito naciera de una mujer; que también en el tabernáculo del testimonio y en el templo señalaste a mujeres para ser guardias de tus santas puertas. Mira tú abajo ahora a esta tu sierva que va a ser ordenada al cargo de diaconisa, y concédele tu Santo Espíritu, y límpiela de toda inmundicia de carne y espíritu, para que pueda cumplir el trabajo encomendado a ella para tu gloria y la alabanza de tu Cristo, con el cual la gloria y la adoración sean a ti y al Espíritu Santo para siempre. Amén.»<sup>21</sup>

En el Concilio de Calcedonia (451), la ordenación de las diaconisas es llamado expresamente χειροτονείσθαι y χειροθεσι,α (ordenación por la imposición de manos). Los miembros del Concilio convinieron que «una mujer no recibirá la imposición de manos como diaconisa si tiene menos de 40 años de edad, y entonces solo después de un riguroso examen».<sup>22</sup>

El emperador Justiniano dirigió una *novella* (16 marzo 535) al arzobispo de Constantinopla, estableciendo el número de clérigos que debían ser pagados por las iglesias. Entre los clérigos de La Gran Iglesia [*Megale Ekklesia*. (N. del E.)] de la capital, el emperador ordenó que debía haber cuarenta mujeres diáconos. En una *novella* posterior, declaró que las mismas reglas debían aplicarse tanto a mujeres diáconos como a sacerdotes y diáconos. Como vírgenes o viudas de un marido, merecían la sagrada ordenación.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> En los polos opuestos se encuentran los autores de [www.womenpriests.org](http://www.womenpriests.org), que usan el material histórico para apoyar la ordenación de mujeres como diáconos y sacerdotes, y Martimor, pp. 241-250, quien encuentra ambigua la evidencia de las mujeres diáconos como parte del clero.

<sup>21</sup> *Apostolic Constitutions* 8.3.20, ANF 7:492.

<sup>22</sup> Canon 15, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 94.

<sup>23</sup> JUSTINIANO, *Novellae* 3.1; 6.6; *Corpus Iuris Civilis*, vol. 3, *Novellae*. Zürich: Weidmann, 1968, pp. 20-21, 43-45.



El Eucologio Barberini en griego, un ritual bizantino del siglo VIII para la ordenación (χειροτονι,α) de hombres y mujeres diáconos requiere la imposición de manos en la ordenación. Se debían recitar dos oraciones. La primera oración, hecha por un diácono, señala que Dios santificó el sexo femenino a través del nacimiento de Jesús y ha dado el Espíritu Santo tanto a hombres como a mujeres. La segunda oración, hecha por el arzobispo, declara:

«Señor, Maestro, tú no rechazas a las mujeres que se dedican a ti y que están dispuestas, de una manera apropiada, a servir tu Santa Casa, sino que las admites a la orden de tus ministros. Concede el don del Espíritu Santo también a esta tu criada y sierva que quiere dedicarse a ti, y completa en ella la gracia de tu ministerio al diaconado, como has concedido a Febe la gracia de tu diaconado, a la cual tú habías llamado a la labor del ministerio [*leitourgia*].»<sup>24</sup>

El *Sacramentario Gregoriano*, un libro litúrgico romano del siglo VIII que contiene la única fórmula occidental para la ordenación de las diaconisas que ha perdurado, vuelve a utilizar la fórmula para la ordenación de un diácono, pero con el género femenino.<sup>25</sup>

## Tareas de las mujeres diáconos

Por documentos antiguos, sabemos de la función desarrollada por las diaconisas en la iglesia primitiva. Las *Constituciones Apostólicas* instruyen al obispo a «ordenar también a una diaconisa que sea fiel y santa, para las mi-

---

<sup>24</sup> *Eucologio Barberini* Gr 336; para el griego original, traducción al español y la historia del manuscrito, ver: <[http://www.womenpriests.org/sp/traditio/deac\\_gr1.asp](http://www.womenpriests.org/sp/traditio/deac_gr1.asp)> [Consulta: 20 septiembre 2007].

<sup>25</sup> SMYTH, M. «Deaconesses in Late Antique Gaul» [En línea]. <[http://www.womenpriests.org/deacons/deac\\_smy.asp](http://www.womenpriests.org/deacons/deac_smy.asp)> (Consulta: 2 febrero 2007).

nistraciones a mujeres... porque estamos necesitados de una mujer, una diaconisa, por muchas necesidades».<sup>26</sup> Las mujeres diáconos tenían un ministerio especial para las mujeres, especialmente en hogares paganos, donde los hombres diáconos no eran bien recibidos. Llevaban la eucaristía a las mujeres que no podían ir a la iglesia. Además, ministraban a los enfermos, los pobres y los que estaban en la cárcel.<sup>27</sup>

El ministerio más importante de la mujer diácono era asistir en el bautismo por inmersión de las mujeres. Las diaconisas unguían a la candidata bautismal con aceite, aparentemente sobre todo el cuerpo. En algunos casos, ella debía llevar un velo para que el clérigo no viera a la mujer desnuda siendo bautizada. Parecería que ella también acompañaba a la mujer en el agua. Las *Constituciones Apostólicas* declaran que «en el bautismo de mujeres, el diácono ungirá solo sus frentes con el aceite santo, y tras él la diaconisa las ungirá: porque no hay necesidad de que las mujeres sean vistas por los hombres».<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> *Apostolic Constitutions* 3.2.16 (ANF 7:884).

<sup>27</sup> TRUESDELL, M. P. «The Office of Deaconess». En: NOLAN, R. T. (ed.). *The Diaconate Today*. Washington, DC: Corpus, 1968, p. 150. Mary Truesdell, una diaconisa episcopaliana, desafortunadamente basó mucho de su trabajo en fuentes secundarias, como *The Ministry of Women: A Report by a Committee Appointed by His Grace the Lord Archbishop of Canterbury* (London: SPCK, 1919). El capítulo está disponible en línea, pero sin notas a pie de página, en <[www.philosophy-religion.org/diaconate/chapter\\_7.htm](http://www.philosophy-religion.org/diaconate/chapter_7.htm)> [Consulta: 18 julio 2004]. <<http://www.openlibrary.org/details/theministryofwom00unknuoft>> [Consulta: 14 febrero 2007]

<sup>28</sup> *Apostolic Constitutions* 3.2.15, ANF 7:884. Para detalles y documentos, ver «The Woman Deacon's Role at Baptism» [En línea]. Women Priests. <[http://www.womenpriests.org/traditio/deac\\_bap.asp](http://www.womenpriests.org/traditio/deac_bap.asp)> [Consulta: 2 febrero 2007]. (Ed. esp.: «La función de la mujer diaconisa en el bautizo» [En línea]. De Varas, L. (trad.). Ministry for woman. <[http://www.ministryforwomen.org/sp/traditio/deac\\_bap.asp](http://www.ministryforwomen.org/sp/traditio/deac_bap.asp)> [Consulta: 20 septiembre 2007])

La *Didascalia* señala el rol de las mujeres diáconos en el ministerio de la enseñanza: «y cuando la que está siendo bautizada haya salido del agua, que la diaconisa la reciba, y le enseñe y eduque para que el inquebrantable sello del bautismo sea [permanezca] en castidad y santidad. Respecto a esto, decimos que el ministerio de una mujer diácono es especialmente requerido y urgente».<sup>29</sup> En su rol de enseñanza, la diaconisa debía, evidentemente, tratar solo con mujeres, porque en la sección relativa a las viudas, las *Constituciones Apostólicas* son claras respecto a que las mujeres no debían enseñar o bautizar.<sup>30</sup>

Las mujeres diaconisas eran activas en el servicio de la iglesia. Las tareas públicas incluían: presidir la entrada de las mujeres en la iglesia, examinar las cartas de recomendación de extranjeros, y asignarles los lugares apropiados en la iglesia.<sup>31</sup>

Las evidencias indican que las diaconisas debían estar a cargo de conventos –la “madre superiora”, por así decirlo–. Entre el 532 y el 534, los obispos jacobitas en el exilio en Antioquia opinaron que en Oriente «las superiores de los monasterios femeninos deberían ser diaconisas y deberían compartir los misterios con aquellos que están bajo su poder», cuando no había ningún sacerdote o diácono disponible para hacerlo.<sup>32</sup> Sobre el 538, el obispo de Tella, no lejos de Edesa, dio a las diaconisas la autoridad para asistir al sacerdote en el servicio de la co-

---

<sup>29</sup> *Didascalia* 16; VÖÖBUS, 2:157.

<sup>30</sup> *Apostolic Constitutions* 3.1.6, 9; ANF 7:876, 879-880.

<sup>31</sup> Ver «A Woman's Supervisory Role in the Assembly». <[http://www.womenpriests.org/traditio/deac\\_dis.asp](http://www.womenpriests.org/traditio/deac_dis.asp)> [Consulta: 2 febrero 2007]

<sup>32</sup> Canon 9, en RAHMANI, I. *Studia Syriaca* 3. Sharfé, 1908, p. 33, citado en MARTIMORT, pp. 139-140; ver VÖÖBUS, A. *Syrische Kanonessammlungen*, Corpus scriptorum christianorum orientalium, 307:167-175.

munión, y a leer «los evangelios y los libros santos en una asamblea de mujeres».<sup>33</sup>

Jacobo de Edesa (ca. 640-708) resumió las actividades de las diaconisas en la Iglesia Oriental durante su tiempo:

«La diaconisa no tiene absolutamente ninguna autoridad sobre el altar... sin embargo esta es la autoridad que tiene: puede barrer el santuario y encender la lámpara del santuario, y esto incluso, cuando el sacerdote o el diácono no estén allí. También, si vive en una comunidad de monjas, cuando no haya sacerdote o diácono, puede tomar el santo sacramento del tabernáculo y distribuirlo a las mujeres que sean sus compañeras, o a los niños que pueda haber allí. Pero no le está permitido consumir el bendito sacramento en la misma mesa del altar, o poner el bendito sacramento en el altar, o tocar el altar de ninguna manera.»<sup>34</sup>

### **Desaparición del diaconado femenino**

Mientras que las diaconisas están presentes en la Iglesia Oriental hasta el siglo XII, en Occidente su fin llegó mucho antes. Esto es corroborado por el moje británico Pelagio († ca. 420), que escribió que el diaconado femenino era una institución caída en desuso en Occidente, pero que todavía permanecía en Oriente.<sup>35</sup>

Un sínodo a finales del siglo IV en Nimes (396) señala que el problema con las diaconisas era que las mujeres

---

<sup>33</sup> BAR QURSOS, J. «Questions Asked by the Priest Sargis». En: VÖÖBUS, A. (ed.). *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Corpus scriptorum christianorum orientalium, 368:197-205; citado en MARTIMORT, pp. 140-142.

<sup>34</sup> *Syrian Synodicon*, en: «James of Edessa» [En línea]. <[http://www.womenpriests.org/traditio/james\\_ed.asp](http://www.womenpriests.org/traditio/james_ed.asp)> [Consulta: 2 febrero 2007]

<sup>35</sup> PELAGIO, *Commentary on Romans 16:1*; En: DE BRUYN, T. *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Oxford: Clarendon, 1993, pp. 150-151.

habían «asumido por sí mismas el ministerio de los levitas... –lo cual estaba– en contra de la disciplina apostólica y no ha sido escuchado hasta este tiempo... –Además– cualquier ordenación de este tipo que haya tenido lugar va contra toda razón y debe ser anulada”.<sup>36</sup>

Una serie de concilios eclesiásticos se pronunciaron contra la ordenación de las diaconisas. El primer concilio de Orange (441) ordenó: «Bajo ningún concepto deberían ser ordenadas las diaconisas. Si ya hay diaconisas, deberían inclinar sus cabezas bajo la bendición que se da a todo el mundo». <sup>37</sup> El Concilio burgundio de Epaon (517) decretó: «Abrogamos totalmente dentro del reino entero la consagración de viudas que sean llamadas diaconisas. Si ellas lo desean, pueden recibir únicamente la bendición que se da a los penitentes». <sup>38</sup> El segundo Sínodo de Orleans (533) pone en práctica esta prohibición. El canon 17 establece: «Las mujeres que... han recibido la bendición como diaconisas, si se casan otra vez, deben ser excomulgadas». El canon 18 continúa: «La *benedictio diaconalis* no debe ser por tanto dada a ninguna mujer, a causa de la debilidad del sexo». <sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> HEFELE, C. J. *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1871, 2:404.

<sup>37</sup> Canon 26, Council of Orange. En : HEFELE, Ch. J. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Paris: Letouzey et Ané, 1908, 2:1:446-447. La nota que sigue a este canon abarca las páginas 446-452 y resume la historia del diaconado femenino y señala ejemplos de desacuerdo, como el canon 73 del Concilio de Worms (868), que reafirma el Canon 15 de Calcedonia, así como algunos decretos pontificios del siglo XI que permitían la ordenación de diaconisas (451-452). El autor sostiene que el Concilio de Orange tuvo que tomar medidas estrictas respecto a las diaconisas porque estaban intentando «aumentar su atribuciones» (447).

<sup>38</sup> Council of Epaon, Canon 21. En: LANDON, E. H. *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church*. Edinburgh: John Grant, 1909.

<sup>39</sup> HEFELE, *A History of the Councils*, 4:187; nótese que ya no se menciona «ordenación», sino meramente «bendición».

La ordenación de las diaconisas, en vez de su trabajo, parece haberse convertido en un problema, quizá por su “impureza” mensual. El obispo Epifanio de Salamis (315-405), quien sostenía que las mujeres «son una raza débil, no digna de confianza y de inteligencia mediocre», señaló que las diaconisas no eran clero, pero servían a los «obispos y sacerdotes por motivos de conveniencia».<sup>40</sup> En una carta a Juan, obispo de Jerusalén, insistió en que nunca había «ordenado diaconisas... o hecho algo para dividir a la iglesia».<sup>41</sup> Por el 1070, Teodoro Balsamon, patriarca de Antioquía, pudo afirmar que «las diaconisas, en sentido propio, habían dejado de existir en la iglesia, aunque el título era todavía utilizado por ciertas monjas».<sup>42</sup> Una de las razones que daba era la «impureza de sus periodos menstruales» y el hecho de que la ley «prohíbe a las mujeres entrar al santuario».<sup>43</sup>

El autor jacobita Yahya ibn Jarir, escribiendo desde Persia en el tercer cuarto del siglo XI escribió:

«En la antigüedad las diaconisas eran ordenadas; su función era ocuparse de las mujeres adultas, a fin de evitar

---

<sup>40</sup> EPIFANIO DE SALAMINA, *Adversus Haereses* 79.1, 3, 4. <<http://www.womenpriests.org/traditio/epiphan.asp>> [Consulta: 2 febrero 2007]

<sup>41</sup> EPIFANIO, *Letter to John Bishop of Jerusalem*, §2 [En línea]. <<http://www.womenpriests.org/traditio/epiphan.asp>> [Consulta: 2 febrero 2007]; ídem, [En línea]. <<http://www.newadvent.org/fathers/3001051.htm>> [Consulta: 2 febrero 2007]; ídem, en: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and Post-nicene Fathers* (NPNF). *Jerome: Letters and Select Works*. Vol. 6. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1995, pp. 83-89. [*Letter LI. From Epiphanius, Bishop of Salamis, in Cyprus, to John, Bishop of Jerusalem*. (En línea). <[http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.v.LI.html#v.LI-Page\\_88](http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.v.LI.html#v.LI-Page_88)> (Consulta: 20 septiembre 2007)]

<sup>42</sup> *Catholic Encyclopedia*, s. v. «Deaconesses». <<http://www.newadvent.org/cathen/04651a.htm>> [Consulta: 2 febrero 2007]

<sup>43</sup> *Replies to the Questions of Mark*, reply 35, <<http://www.womenpriests.org/traditio/balsamon.asp>> [Consulta: 2 febrero 2007]

que se descubrieran en presencia del obispo. Sin embargo, conforme la práctica de la religión se fue haciendo más extensa y se tomó la decisión de administrar el bautismo a los niños, esta función de las diaconisas fue abolida.»<sup>44</sup>

Miguel el Grande, patriarca desde 1166 a 1199, parecía estar de acuerdo:

«En tiempos antiguos había necesidad de diaconisas, principalmente para asistir con el bautismo de mujeres. Cuando los conversos del judaísmo o el paganismo se hicieron discípulos del cristianismo y por tanto se hicieron candidatos al santo bautismo, era mediante las manos de las diaconisas que los sacerdotes y obispos ungían a las mujeres candidatas el tiempo de su bautismo. Por eso realizaban una ordenación o *cheirotonia* sobre la elegida para ser una diaconisa.

»Pero podemos ver claramente que esta práctica hace tiempo que ha cesado en la iglesia. La razón para esto es que ahora aquellos que son destinados al bautismo, lo reciben en el nacimiento o durante la infancia. Ya no hay necesidad de diaconisas porque ya no hay mujeres mayores que sean bautizadas.»<sup>45</sup>

Por tanto dos grandes factores parecen haber contribuido a la desaparición del diaconado femenino. En primer lugar, el bautismo infantil sustituyó al bautismo de los adultos, haciendo que la asistencia de una mujer en el bautismo de una mujer adulta fuese innecesaria. En segundo lugar, el sacrificio de la misa, que dio al sacerdote el poder de convertir el pan y el vino en el cuerpo mismo y la sangre de Jesús, modeló la comprensión sobre el clero y el laicado y eliminó a los laicos –hombres y mujeres– del ministerio.

---

<sup>44</sup> JAHYA IBN JARIR, *Book of Guidance of Jahya ibn Jarir*, G. Khorī-Sarkis, *Le livre du guide de Yahya ibn Jarir*, Orient Syrien 12, 1967: 461, citado en MARTIMORT, p. 166.

<sup>45</sup> *Syriac Pontifical*, Vatican Syriac MS 51, citado en MARTIMORT, p. 167.

Además, el surgimiento del monasticismo, con la institución de conventos y la insistencia en el celibato, cambió en enfoque del trabajo en la iglesia de las mujeres.

### **El redescubrimiento del diaconado femenino**

Después de la Reforma en Europa, el cargo de diaconisa se atestigua por primera vez entre los Independientes en Holanda. En 1575, las «conclusiones extraídas por Thomas Cartwright y Walter Travers... contenían una cláusula “mencionando a diáconos de ambos tipos, es decir, hombres y mujeres”. Ambos debían ser elegidos por la congregación y «ser recibidos en su cargo con las oraciones generales de toda la Iglesia».<sup>46</sup> El *Dialogue* del gobernador puritano William Bradford, describe una «anciana diaconisa» en Holanda, que sirvió a la congregación durante muchos años después de ser elegida a la edad de sesenta años:

«Ella honró su lugar y fue un ornamento para la congregación. Normalmente se sentaba en un lugar cómodo en la congregación con una vara de abedul en la mano, y mantenía a los niños pequeños cohibidos para no molestar a la congregación. Visitaba frecuentemente a los enfermos y a los débiles, especialmente mujeres, y, cuando era necesario, requería a criadas y chicas jóvenes para cuidar a las mujeres y ayudarles en lo que hiciera falta; y si eran pobres, recogía sustento para ellas, de aquellos que podían, o ponía al corriente a los diáconos; y era obedecida como una madre en Israel y un agente de Cristo.»<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> SCHAFF, D. S. «Deaconess». En: *The New Schaff-Herzog Religious Encyclopedia*, 3:375.

<sup>47</sup> McFALL, L. *Good Order in the Church* [En línea]. <[http://www.btinternet.com/%7EImf12/HTML-GOITC/women\\_as\\_elders.htm](http://www.btinternet.com/%7EImf12/HTML-GOITC/women_as_elders.htm)> [Consulta: 13 julio 2004]; ver también MEYER, L. C. *Deaconesses: Biblical Early Church, European, American*. Cincinnati: Cranston & Stowe, 1889, pp. 29-30; SCHAFF, 3:376.



## LAS DIACONISAS EN LA HISTORIA Y EN LA IGLESIA ADVENTISTA DEL SÉPTIMO DÍA

---

Kaspar Ziegler, un protestante alemán jurista, teólogo y compositor de himnos, mostró un renovado interés en el asunto de las diaconisas en su libro, *De diacone et diaconissis veteris ecclesiae liber commentarius*, publicado en Wittemberg en 1678.

En 1734, los obispos *nonjuring\** de Escocia fueron dirigidos por su estudio de las antigüedades cristianas a desear el resurgir del cargo de diaconisa. Designaron un servicio para la consagración de las diaconisas completo, hermoso y en plena armonía con la tradición antigua, y que incluía la imposición de manos. Sin embargo, no hay pruebas de que este servicio se usara alguna vez.<sup>48</sup>

El cargo se fue introduciendo gradualmente en otros lugares. Una obra al respecto de principios del siglo XVIII indicaba que una diaconisa no debía ser ordenada antes de los cuarenta años; sus labores eran «asistir en el bautismo de mujeres, instruir a niños y mujeres antes del bautismo, supervisar a las mujeres en la iglesia y rechazar y corregir a aquellos que no se comportan bien... –y– presentar a cualquier mujer que quiera hacer la solicitud a un diácono, presbítero, u obispo».<sup>49</sup>

Mientras los menonitas en Holanda empleaban a diaconisas, el moderno reavivamiento del cargo se puede decir que comenzó en Kaiserswerth en 1836, cuando el pastor luterano Theodore Fliedner formó la Sociedad de

---

\* Obispos *nonjuring* de Escocia: El Cisma de *Nonjuring* de la Iglesia Anglicana no fue de orden religioso, sino político y de conciencia. Durante la Revolución Gloriosa (1688-1689) que instauró como rey a Guillermo III de Orange, varios obispos de la Iglesia Anglicana se sentían constreñidos legalmente por sus juramentos previos de lealtad a Jacobo II de Inglaterra (Jacobo VII de Escocia), por lo que solo podían aceptar a Guillermo como regente, pero no como rey. A estos obispos se les conoce como obispos *nonjuring*.

<sup>48</sup> TRUESEDELL, p. 158.

<sup>49</sup> McFALL.

Diaconisas para las Provincias Renanas en Westfalia para cuidar a los desafortunados. Las miembros recibían “consagración”, pero no eran consideradas ordenadas. Formaron sociedades voluntarias para la vida y el trabajo diarios, que las voluntarias podían abandonar si surgían tareas más urgentes. En el Instituto Kaiserswerth, las mujeres eran entrenadas en el campo de la enfermería, la enseñanza y el trabajo parroquial.<sup>50</sup>

Con el tiempo, hubo un intento de introducir la idea de la ordenación en la iniciación de las diaconisas. Esto ocurrió de forma extraoficial en 1861, cuando el Dr. Tait, obispo de Londres, invistió a Elizabeth Ferard con el cargo de diaconisa. En 1871, la diaconisa era «una mujer apartada por el obispo bajo ese título para el servicio en la iglesia».<sup>51</sup>

De acuerdo con Mary P. Truesdell, «una de las primeras personas en América en tener un claro concepto del cargo [de diaconisa] era el obispo Cobbs, el primer obispo episcopaliano de Alabama». Su plan incluía una catedral en Montgomery, «con una casa para los diáconos que fueran a hacer trabajo misionero y asistir en ministraciones pastorales y una casa para las diaconisas que fueran a enseñar y a cuidar de los enfermos y los pobres». El plan, no obstante, no funcionó, probablemente por la guerra civil.<sup>52</sup> Al obispo Cobbs lo sucedió su amigo, Richard Hooker Wilmer, quien, más tarde en diciembre de 1864, “instituyó” como diaconisas –pero no les impuso las manos– a «tres mujeres piadosas que se ofrecieron para cualquier trabajo que el obispo les asignara». El grupo se or-

---

<sup>50</sup> Un detalle interesante es que Florence Nightingale estudió allí y más tarde escribió sobre Fliedner y Kaiserswerth (*The Institution of Kaiserwerth on the Rhine*. London: London Ragged Colonial Training School, 1851). Se siguen ediciones americanas.

<sup>51</sup> SCHAFF, 3:378.

<sup>52</sup> TRUESDELL, pp. 159-160.

ganizó para cuidar a los huérfanos de la guerra. En 1885, fue ordenada la primera diaconisa. La Convención General de la Iglesia Episcopal adoptó un canon autorizando la “designación” de diaconisas. Por tanto, la antigua institución fue reinstaurada en la Iglesia Episcopal.<sup>53</sup>

En 1917, el arzobispo de Canterbury nombró un comité de eruditos para estudiar el material histórico sobre las diaconisas. Después de mucha discusión, la conferencia de Lambeth de 1930 afirmó que «la orden de las diaconisas es para las mujeres el único ministerio que podemos recomendar para que nuestra rama de la Iglesia Católica lo reconozca y use».<sup>54</sup> Posteriormente, las Convocaciones de Canterbury y York declararon: «En su ordenación como diaconisa, una mujer recibe bajo ordenación episcopal un distintivo y un estatus permanente en la iglesia y está dedicada a un servicio y a un ministerio de por vida».<sup>55</sup>

La primera diaconisa luterana norteamericana vino a los Estados Unidos en 1849. El suyo fue un ministerio dedicado a la enfermería en el Hospital de Passavant en Pittsburg, que fue creado según el modelo de la Institución Kaiserswerth.<sup>56</sup> En 1884, siete diaconisas adicionales llegaron al Hospital Alemán.<sup>57</sup> Mucho después, se decidió que la enfermería no era el único servicio que podían prestar las mujeres, y las diaconisas comenzaron a servir en otros puestos.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 166.

<sup>56</sup> «Commission for Women». <<http://www.elca.org/archives/ordination/panel5/5.1.html>> [Consulta: 14 febrero 2007]

<sup>57</sup> CONCEPCION, M.; CHEN, E. «Deaconesses of German Hospital». <<http://www.aahn.org/gravesites/deaconess.html>> [Consulta: 28 julio 2004]

<sup>58</sup> Sobre la historia de las diaconisas luteranas ver <[www.curf.edu/departments/deaconess/IMustDoSomething.htm](http://www.curf.edu/departments/deaconess/IMustDoSomething.htm)> [Consulta: 28 julio 2004]

El trabajo de Lucy Rider Meyer, sentó las bases para el movimiento de las diaconisas metodistas en los Estados Unidos. Después de licenciarse en Medicina en 1887, Meyer organizó a un grupo de sus estudiantes mujeres en un programa de visitación y servicio social entre los pobres urbanos. En 1889, publicó *Deaconesses: Biblical, Early Church, European, American: A History of the Movement*.<sup>59</sup> En la Asamblea General Metodista de 1902, las diaconisas fueron aceptadas, pero no sin debate y la advertencia de parte de algunos de los “hermanos”, de que el trabajo de «mujeres entrenadas desplazaría el de los ministros mismos». Ese mismo año, la revista *Our Homes* llevó a cabo una completa descripción de las diaconisas. No es una predicadora, «no está ordenada; por tanto no es una mujer diácono... –Sin embargo,– está «autorizada y nombrada por la iglesia, lo que le da el derecho de hacer algunas de las cosas que no podría hacer de otra manera... Como asistente del pastor se convierte en una líder para las mujeres de esa congregación en el trabajo de la iglesia».<sup>60</sup> Hacia el 1909, cuarenta y cinco diaconisas «habían sido entrenadas, consagradas y nombradas por la iglesia para varios tipos de servicio».<sup>61</sup> En 1915, se decidió que las diaconisas debían haber completado la escuela secundaria y dos años de trabajo universitario de enfermería, enseñanza, o negocios.<sup>62</sup>

La mayor parte de las diaconisas del siglo XIX pertenecían a “hermandades” y vivían juntas en “casas”. Llevaban uniformes y eran solteras o viudas. La suya era una vida

---

<sup>59</sup> *Encyclopaedia Britannica*, s. v. «Meyer, Lucy Jane Rider».

<sup>60</sup> LEE, E. M. *As among the Methodists: Deaconesses Yesterday, Today, and Tomorrow*. New York: Woman's Division of Christian Service, Methodist Church, 1963, pp. 52-53.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 55.

completamente consagrada al servicio a la iglesia. No eran meras trabajadoras de la iglesia a tiempo parcial.

## **Diaconisas y adventismo**

La Iglesia Adventista del Séptimo Día se desarrolló en el siglo XIX, cuando el cargo de diaconisas estaba surgiendo en varias iglesias de Europa y Estados Unidos. Así que no es extraño que los adventistas del séptimo día también consideraran la posibilidad de tener mujeres sirviendo como diaconisas.

## **Primeros años del adventismo**

Ya en 1856, Joseph Frisbie escribió sobre las diaconisas como trabajadoras de la iglesia. Se refirió a los siete (He 6) y a Febe (Ro 16: 1), señalando que «fueron considerados siervos, ayudadores o trabajadores con los apóstoles en el evangelio, no es que predicaran la palabra, pero ministraban o servían sus necesidades temporales». Luego citó el *Adam Clarke's Commentay*:

«Había diaconisas en la iglesia primitiva, cuyo trabajo era atender en el bautismo a las mujeres conversas; instruir a los catecúmenos, o personas que eran candidatas al bautismo: visitar a los enfermos, y a los que estaban en prisión; y, resumiendo, realizar aquellos trabajos religiosos, para el sector femenino de la iglesia que no podían ser realizados de forma adecuada por hombres. Eran elegidas, en general, de entre las más experimentadas de la iglesia; y eran normalmente viudas que habían tenido hijos. Algunas constituciones antiguas requerían que tuviesen cuarenta, otras cincuenta, y otras sesenta años de edad. Es evidente que eran ordenadas a su cargo, por la imposición de manos del obispo; y la forma de oración

usada en la ocasión está en las constituciones apostólicas.»<sup>63</sup>

Frisbie entonces preguntaba: «¿No estaría bien entonces, hermanos, nombrar en todas las iglesias diáconos y diaconisas que respondan a los requisitos que se presentan claramente en la Biblia, con entendimiento sobre cuáles son sus tareas?» Estas tareas son entonces resumidas:

«1. Velar por los pobres e indigentes que puedan pertenecer a la iglesia; como viudas, huérfanos, los enfermos y afligidos que pueda haber entre nosotros.

»2. Que es la tarea de los tales inquirir primero en las necesidades de la causa, presentarlas a la iglesia a la que pertenezcan, en cualquier momento oportuno recaudar fondos para el sostenimiento de la verdad. Que los tales sean considerados los tesoreros [*sic*] y agentes de la iglesia a la que pertenecen en todo lo relativo a finanzas.

»3. Que puede ser su deber el mantener a mano buen vino [Juan ii, 10] de uvas o pasas, para la rápida ministración de las ordenanzas en cualquier momento en caso de visitas de mensajeros, cuyas ordenanzas son demasiadas veces desatendidas por falta de preparación; también el velar por todas los preparativos necesarios para las ordenanzas.»<sup>64</sup>

En 1870, J. H. Waggoner publicó sus ideas sobre «El oficio de diácono». Su presentación, basada en He 6: 3 y 1 Tim 3: 8-12, enfatizaba las características espirituales de los diáconos. Se necesitaba a estos hombres porque «se ha adoptado entre nosotros como costumbre, en la

---

<sup>63</sup> FRISBIE, J. B. «Deacons». *Advent Review and Sabbath Herald*, 31 julio 1856, 0102 (Words of the Pioneers, CD ROM); la cita es del *Adam Clarke's Commentary on the Bible* sobre Ro 16: 1-2. <[www.thebible-tool.com/wordsearchresults.jsp?searchTerm=deaconesses](http://www.thebible-tool.com/wordsearchresults.jsp?searchTerm=deaconesses)>

<sup>64</sup> *Ibid.*

ausencia de un anciano, que un diácono se haga cargo de las reuniones, y ejerza un cuidado general por la iglesia». <sup>65</sup> Donde Frisbie había incluido anteriormente a las diaconisas, Waggoner no hace mención de ellas.

### **Ellen G. White y las diaconisas**

Durante las dos últimas décadas del siglo XIX se publicaron un gran número de libros, sermones y folletos sobre las diaconisas y su trabajo. Además, hay informes sobre casas de diaconisas y sobre el ministerio de las diaconisas en las ciudades norteamericanas más importantes, como Chicago, Boston y Filadelfia. En este contexto, se podría esperar que Ellen G. White hubiese tenido algunos de estos libros en su biblioteca. Pero no era así. <sup>66</sup>

Un estudio sobre la posición de White respecto al nombramiento, ordenación o trabajo de las diaconisas se muestra decepcionante. Solo se encuentra una referencia directa en una carta escrita en septiembre de 1902, en la que White reprende a A. T. Jones por escuchar las quejas privadas de mujeres: «Usted no debe dar un ejemplo tal que las mujeres se sientan con libertad de contarle las quejas de su vida hogareña, y aprovecharse de su compasión. Cuando una mujer venga a usted con sus problemas, dígame claramente que vaya a sus hermanas, que cuente sus problemas a las diaconisas de la iglesia». <sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> WAGGONER, J. H. «The Office of Deacon». *The Review and Herald*, 27 septiembre 1870, p. 116.

<sup>66</sup> *A Bibliography of Ellen G. White's Private and Office Libraries*, 3ª ed. Silver Spring (Maryland): Ellen G. White Estate, 1993. Sí que tenía, sin embargo, el Comentario Bíblico de Clarke, citado por Frisbie en 1856.

<sup>67</sup> WHITE, E. G. Carta a A. T. Jones, *Manuscript Releases* 21, MR 1519.

El mensaje de Ellen G. White de 1895 sobre el apartar las mujeres para dedicar su tiempo al Señor es clave para la comprensión Adventista del Séptimo Día sobre el trabajo de las diaconisas.

«Las mujeres que deseen consagrar parte de su tiempo para el servicio al Señor deberían ser designadas para visitar a los enfermos, ocuparse de los jóvenes, y ministrar las necesidades de los pobres. Deberían ser apartadas para este trabajo con oración e imposición de manos. En algunos casos necesitarán reunirse en consejo con los líderes de la iglesia o el ministro; pero si son mujeres dedicadas, que mantengan una conexión vital con Dios, serán un poder para el bien en la iglesia. Este es otro medio de fortalecer y construir la iglesia.»<sup>68</sup>

Basándose en la fuerza de esta declaración, las diaconisas fueron ordenadas. La primera ordenación está registrada en las actas de la iglesia del 10 de agosto de 1895, en la iglesia de Ashley en Sydney, Australia. Tras la elección de nuevos líderes, «los pastores Corliss y McCullagh de la Asociación Australiana apartaron al anciano, diáconos y diaconisas con oración y la imposición de manos».<sup>69</sup> La segunda ordenación tuvo lugar en la misma iglesia el 6 de enero de 1900, con W. C. White como oficiante.<sup>70</sup> La tercera ocasión fue una ordenación al servicio en febrero o marzo de 1916, cuando E. E. Andross, entonces presidente de la Asociación de la Unión del Pacífico, ofició,

---

<sup>68</sup> WHITE, E. G. «The Duty of the Minister and the People». *Review and Herald*, 9 julio 1895, par. 8.

<sup>69</sup> PATRICK, A. N. «The Ordination of Deaconesses». *Adventist Review*, 16 enero 1996, pp. 18-19; ver también MOON, J. «“A Power That Exceeds That of Men”: Ellen G. White on Women in Ministry» En: *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*. Vyhmeister, N. (ed.). Berrien Springs: Andrews University Press, 1998, pp. 201-203.

<sup>70</sup> Como está registrado en las actas de la iglesia y el diario de W. C. White; ver PATRICK, pp. 18-19.



citando como autoridad el artículo de Ellen G. White de la *Review and Herald* de 1895.<sup>71</sup>

## Las diaconisas adventistas en el siglo XX

El proceso para convertirse en diaconisa y el papel que desempeña en la Iglesia Adventista del Séptimo Día está todavía surgiendo.

## La ordenación de diaconisas en la Iglesia Adventista del Séptimo día

La temprana ordenación de diaconisas en la Iglesia Adventista fue pronto olvidada. En la *The Church Officers' Gazette* de diciembre de 1914, los diáconos y los ancianos deben ser ordenados, porque «hasta que esto no se hace, no están plenamente cualificados para atender a todas las tareas de su cargo». El trabajo de las diaconisas, «estrechamente asociado con el diácono al ocuparse de los diversos intereses de la iglesia... —es para— el más alto bienestar de la iglesia», pero nada se dice sobre la ordenación de las diaconisas.<sup>72</sup> A pesar de esto, F. A. Detamore describió una visita a la una iglesia en Sarawak, Borneo, y señaló la ordenación de la «hermana Lee [como] diaconisa».<sup>73</sup>

Cuando el primer *Manual de Iglesia* fue publicado en 1932, se señaló el origen de las diaconisas en el NT. No obstante, el *Manual* continuaba diciendo que «sin em-

---

<sup>71</sup> La correspondencia sobre esto está transcrita en el Apéndice C de WHITE, E. G. *Daughters of God*. Hagerstown (Maryland): Review and Herald, 1998, pp. 253-255.

<sup>72</sup> OLSEN, O. A. «The Duties of Deacons and Deaconesses». *The Church Officers' Gazette*, diciembre 1914, p. 1.

<sup>73</sup> DETAMORE, F. A. «First Fruits in Sarawak, Borneo». *Adventist Review*, 8 diciembre 1921, p. 11.

bargo, no hay registro de que estas mujeres fuesen ordenadas, por tanto la práctica de la ordenación no es seguida por nuestra denominación». <sup>74</sup> Esta frase aparece en el *Manual de Iglesia* en la decimosexta edición de 1986. <sup>75</sup>

El Conejo Anual de 1984 recomendó revisar el *Manual de Iglesia* para borrar la frase sobre la no ordenación de las diaconisas, e incluir la declaración de Ellen G. White de 1895 respecto a la imposición de manos sobre las mujeres que desearan «consagrar parte de su tiempo para el servicio al Señor». La última frase de la versión revisada debía decir: «La iglesia puede hacer arreglos para la ordenación de diaconisas por un ministro ordenado que tenga credenciales vigentes de la Asociación». <sup>76</sup> La sesión de la Asociación General de 1985 votó enviar la enmienda al Comité del Manual de Iglesia para su estudio en 1990, después de que un delegado se opusiera a llamar diaconisa a Febe. <sup>77</sup> En la sesión de 1990, se votó usar la palabra 'iniciación' en vez de 'ordenación' para referirse a la comisión de las diaconisas. Por tanto el Manual de Iglesia de 1990 dice: «La iglesia puede hacer arreglos para celebrar un adecuado servicio especial de iniciación de las diaconisas en su cargo, ceremonia que debe ser realizada por un ministro ordenado que tenga credenciales vigentes». Además, se incluye el reconoci-

---

<sup>74</sup> GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS. *Church Manual*. s.l., 1932, p. 34.

<sup>75</sup> GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS. *Seventh-day Adventist Church Manual*. s.l., 1986, p. 64.

<sup>76</sup> Annual Council Minutes, 253-84G, 15 octubre 1984. <[www.adventistarchives.org/docs/GCC/GCC1984-10/index.djvu?djvuopts&page=78](http://www.adventistarchives.org/docs/GCC/GCC1984-10/index.djvu?djvuopts&page=78)> [Consulta: 11 agosto 2004]

<sup>77</sup> «Ninth Business Meeting, Fifty-fourth General Conference Session, Tuesday, July 2, 1985». *Adventist Review*, 4 julio 1985, p. 9.

miento de Febe como diaconisa.<sup>78</sup> Esta misma frase aparece en la última edición aparecida en el 2000.<sup>79</sup>

Se entiende que esta “adecuada ceremonia” puede incluir la imposición de manos, pero la ordenación de diaconisas no se practica en todas las iglesias. Por ejemplo, en el año 2000, la Asociación del Sureste de California, bien conocida por ser progresista en lo que se refiere a discriminación por género, señaló que solo el 38% de sus congregaciones ordenaban mujeres como diáconos o diaconisas. El resto mantenía la tradición de la no ordenación.<sup>80</sup>

### **Las tareas de las diaconisas en la Iglesia Adventista del Séptimo Día**

En la respuesta a una pregunta sobre las diaconisas en un número de la *Review and Herald* de 1909, T. T. Bowen afirmó que el «trabajo de la diaconisa, debidamente realizado, es de gran importancia y traerá muchas bendiciones a la iglesia. Su labor no acaba cuando los encuentros trimestrales se han terminado». Las diaconisas deberían visitar «a los enfermos y a aquellos que necesitan de una ayuda afectuosa... Ellas deberían liderar este noble trabajo a lo largo del año y conseguir el interés y la ayuda de otras hermanas de la iglesia».<sup>81</sup> En el mismo año, en una

---

<sup>78</sup> General Conference of Seventh-day Adventists, *Seventh-day Adventist Church Manual*. Silver Spring (Maryland): General Conference of Seventh-day Adventist, 1990, p. 64.

<sup>79</sup> *Seventh-day Adventist Church Manual*. Ed. rev. Hagerstown (Maryland): *Review and Herald*, 2000, p. 56.

<sup>80</sup> «Southeastern California Conference Values Gender Inclusiveness». *Adventist Review*, 23 marzo 2000. <<http://www.adventistreview.org/2000-12/news.htm>> [Consulta: 10 agosto 2004]

<sup>81</sup> BOWEN, T. E. «Questions Answered». *Review and Herald*, 7 enero 1909, p. 19.

petición para el uso de túnicas de bautismo adecuadas, la señora S. N. Haskell señala que «aquellos que aceptan, de la mano de la iglesia, el cargo de diaconisa, se obligan a sí mismas a dedicar tiempo a atender a las cosas de la casa del Señor». Estas cosas incluyen las túnicas bautismales.<sup>82</sup>

En junio de 1914, la Iglesia Adventista del Séptimo Día comenzó a publicar instrucciones para los líderes de las iglesias locales en la *The Church Officers' Gazette*. Sus dos primeros números tenían artículos que bosquejaban las labores de las diaconisas: «cuidar de las necesidades del edificio de la iglesia, y ocuparse del bienestar de los miembros de iglesia».<sup>83</sup> El primer artículo enfatiza la segunda de estas tareas: «Es su deber familiarizarse con los miembros mediante una visitación sistemática, y prestarles la asistencia que sea necesaria». La asistencia necesaria incluía cuidar a los enfermos, proveer de comida y vestido a aquellos que tuvieran alguna necesidad, ayudar a la gente a encontrar trabajo, y enseñar a las hermanas a cocinar y cuidar de la casa y los niños. Las diaconisas no debían hacer esto solas, sino que debían «solicitar la asistencia de los demás miembros de iglesia, ... guiándolos así a interesarse en el bienestar los unos de los otros y uniendo la iglesia como una familia». Finalmente, la diaconisa debía llevar un registro del «fondo para pobres, administrado por el diácono o la diaconisa». «Se verá que las tareas de la diaconisa abren ante ella un muy amplio campo de utilidad para ministrar las necesidades de los miembros».<sup>84</sup>

Casi al final del artículo, se considera el cuidado de diferentes aspectos del edificio de la iglesia: arreglar la plata-

<sup>82</sup> HASKELL, S. N. Mrs. «Baptismal Robes». *Review and Herald*, 11 marzo 1909, p. 10.

<sup>83</sup> *The Church Officers' Gazette*, junio 1914, p. 2.

<sup>84</sup> «The Duties of the Deaconess». *The Church Officers' Gazette*, julio 1914, p. 2.

forma, colocar las flores en la entrada, y limpiar el polvo del santuario. A las diaconisas se les confiaba la preparación de la Santa Cena y del rito de humildad de las mujeres. También debían cuidar las túnicas bautismales y ayudar a las mujeres que fueran a ser bautizadas. Las diaconisas debían informar de sus labores en una reunión trimestral. Resumiendo las tareas, el autor anónimo declaró: «Desarrollar fielmente las tareas que pertenecen al cargo de una diaconisa implica mucho trabajo duro y abnegación».<sup>85</sup>

El número de diciembre de 1914 de la *The Church Officers' Gazette* repite muchos de los consejos dados en el número de junio. Termina declarando que «las diaconisas deberían ser verdaderas madres en Israel. En relación con sus otras labores de iglesia, harán bien en tomar un interés especial en el bienestar y salvación de nuestros niños y jóvenes».<sup>86</sup>

El artículo «Diáconos y diaconisas» en *The Church Officers' Gazette* de octubre de 1919, solo dedica un corto párrafo al cuidado de los enfermos y los pobres. Se da mucha más importancia a la tarea de la diaconisa de preparar el «servicio trimestral de la Santa Cena». La misma *Gazette* recapitula las tareas de las diaconisas en su número de julio de 1923. Mientras que la ayuda práctica que podían prestar las diaconisas «en casa o con los enfermos» no desapareció, el énfasis cambió del cuidado y visita de los miembros a una preocupación por los «platos, jarras, copas y manteles de lino» para la Santa Cena.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*

<sup>86</sup> OLSEN, O. A. «The Duties of Deacons and Deaconesses». *The Church Officers' Gazette*, diciembre 1914, p. 1.

<sup>87</sup> HOLLISTER, M. A. «Deacon and Deaconess». *The Church Officers' Gazette*, julio 1923, p. 2; el artículo de O. A. Olsen, publicado primero en 1914, fue publicado de nuevo en una versión reducida en febrero de 1924, omitiendo el requerimiento para las diaconisas de ser «madres en Israel» y el énfasis en la importancia de la «misión en el hogar».

Entre las recomendaciones del Consejo Anual de 1929 había muchas que tenían que ver con «pastorear al rebaño». Una era que los miembros debían ser visitados al menos una vez al año «por el ministro, o por el anciano de iglesia, diácono, diaconisa, u otra persona que fuese espiritual».<sup>88</sup>

El primer *Manual de Iglesia* adventista, publicado en 1932, dedica cinco cortos párrafos al trabajo de las diaconisas. Sus mayores tareas eran preparar la mesa de la Santa Cena, supervisar la ceremonia del lavamiento de pies, asistir en los bautismos, y hacer «su parte en el cuidado de los enfermos, los necesitados, y los desafortunados, cooperando con los diáconos en este trabajo».<sup>89</sup>

En *The Church Officers' Gazette* de octubre de 1948, las diaconisas eran instruidas respecto a la compleja liturgia en la Santa Cena. Después de plegar la mantelería que cubre el pan, «las diaconisas, siempre moviéndose con dulce armonía y al unísono, vuelven a la mesa para retirar y plegar el mantel grande que cubre los vasos del mosto. En cierto sentido, los dedos de las mujeres pueden hacer esto mucho mejor que los de los hombres».<sup>90</sup>

En 1952, en un ensayo sobre la administración de la iglesia local, Leif Tobiassen sugirió que la iglesia fuese dividida en grupos pequeños bajo el liderazgo de diáconos y diaconisas. Recomendó que las diaconisas fuesen instruidas «en los detalles» de su cargo y trabajaran cerca de los ancianos de iglesia. La mayor oportunidad para el servicio sería una «campaña o proyecto», organizado y promovido por la iglesia. El pastor no pasaría tiempo

---

<sup>88</sup> «Report of the Autumn Council». *Adventist Review*, 14 noviembre 1929, p. 15.

<sup>89</sup> *Church Manual*, 1932, p. 34.

<sup>90</sup> BELTZ, D. F. «Communion Service and True Worship». *The Church Officers' Gazette*, octubre 1948, p. 4.

promoviendo actividades de iglesia desde el púlpito, sino que los diáconos y diaconisas dirigirían sus grupos en las actividades, para después informar al pastor. De esta manera, cada miembro podría ser «un obrero activo. Este ideal –escribió Tobiassen– puede seguramente ser alcanzado por el pastor, si se esfuerza en educar a los diáconos y diaconisas para ampliar su visión del significado de la parte que ellos deberían tomar en la administración espiritual y misionera de la iglesia remanente».<sup>91</sup> Un eco de la idea de Tobiassen, sugerida por Harold Howard, era el plan “pastoreados”. Los diáconos y diaconisas trabajarían con los ancianos para pastorear el rebaño.<sup>92</sup>

Una tarea que está a medio camino entre el cuidado de la propiedad de la iglesia y la gente de la iglesia, es la atención a los niños durante el culto. En una edición de *Ministry* de 1940, la diaconisa está a cargo de la sala de madres, proveyendo de «libros de dibujos, colores, bloques y otros juegos para los más pequeños».<sup>93</sup> Un artículo de una revista de 1954 sugiere que las diaconisas podrían estar a cargo de una guardería donde los pequeños podrían jugar durante el culto.<sup>94</sup> En 1963, se les dice a las diaconisas que insten a las madres a retirar a los niños que hagan ruido del santuario a la sala de madres.<sup>95</sup>

En un artículo de *Ministry* de 1956, Bess Ninaj bosqueja las seis tareas más importantes de las diaconisas. La pri-

---

<sup>91</sup> TOBIASSEN, L. «Adventist Concepts of Church Management». *Ministry*, noviembre 1952, pp. 18-20.

<sup>92</sup> HOWARD, H. «The Undershepherd Plan». *Ministry*, septiembre 1992, p. 26; ver la nota 95.

<sup>93</sup> HOWELL, W. E. «The Meaning of “Holy Place”». *Ministry*, octubre 1940, p. 18.

<sup>94</sup> HARE, E. B. «Conditioning the Child for the Church Service—Part 1». *Adventist Review*, 5 agosto 1954, p. 9.

<sup>95</sup> SCULLY, O. «Children in Church». *Adventist Review*, 21 marzo 1963, p. 11.

mera tiene que ver con el servicio de Santa Cena; implica preparar el pan y el mosto, e incluye conservar en buen estado los manteles y la cubierta de la mesa, y descubrir la mesa. Otra tarea es atender a todo lo necesario para el rito de humildad, ayudadas en las tareas pesadas por los diáconos. Las diaconisas están a cargo de todo lo necesario para el bautismo y de asistir a las mujeres candidatas. También saludan a las visitas en el culto. Además, las diaconisas deben cuidar a los enfermos y a los pobres, lo cual «puede incluir asistencia financiera, ayuda personal con los niños en casa, asistencia con actividades del hogar, o hacer arreglos para cualquiera de estos asuntos». Finalmente, «las diaconisas y los diáconos asisten al pastor en su trabajo de visitación a los miembros de iglesia. Se sugiere en el Manual que estas visitas sean hechas al menos una vez cada tres meses, pero preferiblemente cada mes».<sup>96</sup>

Después de hacer una lista con estas tareas, Ninaj hace notar que algunas de estas tareas «son reconocidas y llevadas a cabo bastante uniformemente por las iglesias. Algunas de ellas son continuamente desatendidas y no reconocidas».<sup>97</sup> La segunda parte del artículo sugiere que el cuidado de la gente está desatendido. Para remediar esta situación, Ninaj enumera seis tareas que las diaconisas deberían llevar a cabo: visitación a los hogares de su propia vecindad, visitación a las casas cerca de la iglesia, dirigir una «escuela dominical en la iglesia» para niños del vecindario, dirigir escuelas bíblicas de vacaciones, desarrollar un programa de visitación en el hospital, y visitar familias que hayan perdido un ser querido. Para conseguir este tipo de ministerio, Ninaj insiste, debe haber «conciencia de las necesidades y posibilidades» y tam-

---

<sup>96</sup> NINAJ, B. «The Deaconess and Her Work». *Ministry*, diciembre de 1956, p. 36.

<sup>97</sup> *Ibid.*



bién preparación. Concluye citando a Ellen G. White sobre la tarea de los pastores de organizar y preparar a la iglesia para el servicio.<sup>98</sup>

Un artículo en dos partes de la revista *Ministry* de 1972 se refiere a los privilegios y responsabilidades de las diaconisas en relación con la Santa Cena y el lavamiento de pies, y contiene una receta para el pan de la santa cena.<sup>99</sup>

Una descripción del ministerio para diáconos y diaconisas, con fecha de 2004 y preparada por la División Norteamericana, enumera las tareas comunes para diáconos y diaconisas tal y como se han entendido en el último siglo: los diáconos y las diaconisas están a cargo de saludar y acompañar hasta los asientos, mantenimiento del edificio e instalaciones de la iglesia, velar por la seguridad, y visitar a los miembros. Las diaconisas deben ayudar en el servicio bautismal, lo que incluye la preparación de las túnicas, el equipo de planchado y almacenaje, y asistir a las mujeres candidatas. Las funciones relativas al lavamiento de pies y la Santa Cena son las mismas que las enumeradas anteriormente. Un punto, sin embargo, es nuevo: «Es apropiado tanto para diáconos como para diaconisas que hayan sido ordenados, asistir en la distribución de los emblemas y destapar y cubrir de nuevo la mesa durante el servicio». Además –y aquí la lista parece más similar a las del siglo XX– «se unirán con el pastor y los ancianos en la visitación de los miembros. Algunas iglesias asignan un área geográfica o cierto número de miembros a los diáconos y diaconisas en equipos de dos o tres para hacer visitas».<sup>100</sup> El punto final lleva la cita completa:

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, pp. 36-37.

<sup>99</sup> WINGET, D. B. «The Deaconess and the Communion Service». 2 partes, *Ministry*, octubre 1972, pp. 28-30; noviembre 1972, pp. 41-42.

<sup>100</sup> Church Resources Consortium, North American Division of Seventh-day Adventists, *Responsibilities in the Local Church*. Ed. rev., 2002. <<http://www.plusline.org/article.php?id=236>> [Consulta: 10 agosto 2004].

«En muchas iglesias, una tradición no escrita otorga a las mujeres que sirven como diáconos o diaconisas la responsabilidad de preparar comida caliente para cualquier familia de la iglesia que sufre una muerte u otra tragedia. Esto puede significar simplemente llevar comida a la casa, o en algunos casos, servir una comida completa a la familia e invitados después de un funeral. A menudo la planificación de una boda o una *baby shower*\* también la realiza este grupo. Este es un aspecto importante de un ministerio amoroso y atento en la congregación.»<sup>101</sup>

Lo que hacen las diaconisas adventistas del séptimo día varía de acuerdo a la naturaleza de la iglesia local a la que asisten. En las iglesias de negros en Norteamérica, las diaconisas tienen mayor visibilidad que en las iglesias de blancos. Un libro de 1999, basado en un taller para diáconos y diaconisas por el autor Vincent White, muestra algunas de estas diferencias. En las congregaciones de negros, las diaconisas son instruidas a «vestirse de forma uniforme con vestidos blancos». En el culto deben ayudar a mantener la reverencia y asegurarse de que el predicador tenga un vaso de agua en el púlpito.<sup>102</sup> Las diaconisas hacen arreglos para la cena de un funeral y «sirven como portadoras de flores».<sup>103</sup> Además de los servicios que se espera de una diaconisa en un bautismo, debe «llamar la atención privadamente al pastor sobre candidatas que lleven maquillaje llamativo y joyas».<sup>104</sup>

---

\* *Baby Shower*: Es una reunión de mujeres, clásica antes del nacimiento de un bebe. Normalmente lo organizan la madre, hermana o una íntima amiga de la embarazada y el objetivo de esta es reunir a todas las parientes y amigas para festejar el próximo nacimiento. (*N. del E.*)

<sup>101</sup> *Ibíd.*

<sup>102</sup> WHITE, V. E. Sr., *Problem Solvers and Soul Winners*. Knoxville (Tennessee): AVA's Book Publishers, 1999, pp. 11-12.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, pp. 14-15.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, pp. 18-19.

Las diaconisas preparan el servicio de la Santa Cena y el lavamiento de pies. Si están correctamente vestidas de blanco, pueden participar en la entrada y al cubrir y descubrir la mesa (para lo cual se dan detalles específicos). Las diaconisas también preparan los *kits* de Santa Cena para aquellos que no pueden asistir, forman parte del equipo que lleva la Santa Cena a los ancianos o enfermos que no pueden salir de casa, y desechan los emblemas de la comunión quemando el pan y vertiendo el vino que han sido retirados del servicio.<sup>105</sup>

Las diaconisas participan en la visitación de los miembros de iglesia para que todas las familias reciban una visita de 10 a 15 minutos por trimestre. Cuando encuentran situaciones problemáticas, deben usar un método de resolución de problemas de nueve pasos para atender las necesidades físicas, sociales y espirituales de aquellos con los que trabajan. Están respaldadas por equipos interdisciplinarios en la iglesia local.<sup>106</sup> Además, la primera diaconisa, junto con su homólogo masculino, organiza el comité telefónico y ayuda a entrenar a aquellos que participan.<sup>107</sup> Las diaconisas deben ser ganadoras de almas y ayudar en el discipulado de nuevos miembros.<sup>108</sup>

Con este libro, se podría decir que los adventistas del séptimo día han vuelto completamente a la posición original sobre las diaconisas. Las mujeres no ordenadas llevan a cabo un ministerio que cuida –a las cosas y a la gente–. En diferentes momentos, el énfasis ha variado, pero no se puede dudar que estas mujeres han sido una parte integrante del liderazgo de sus iglesias respectivas.

---

<sup>105</sup> *Ibíd.*, pp. 20-39.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, pp. 47-58.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, pp. 59-65.

<sup>108</sup> *Ibíd.*, pp. 67-79, 87-93.

## Conclusión

Está claro que en el NT las mujeres sirvieron a la iglesia como diáconos. Lo que hicieron y si eran ordenadas o no, no lo está. Pero al fin y al cabo, lo mismo se puede decir sobre los diáconos en las epístolas pastorales.

El servicio de las mujeres como diáconos en los primeros siglos está bien documentado. La más importante de sus tareas tenía que ver con el bautismo de mujeres adultas, pero también estaban involucradas en la visitación y el cuidado de las mujeres de la iglesia. En la iglesia primitiva, su existencia parece ser dada por sentado y su ordenación aceptada. Más tarde, conforme la comprensión sobre la ordenación cambió y la gente era ordenada para un cargo, más que a una labor, el rol de las diaconisas cambió y casi desapareció. Dado el “carácter ineludible” de la ordenación y el poder que proveía al clero, las mujeres fueron excluidas –antes y más completamente en Occidente que en la Iglesia Oriental–. Al mismo tiempo, el bautismo de adultos prácticamente desapareció y el monasticismo se convirtió en la opción predilecta de las mujeres para servir a Dios y a la iglesia. Por tanto, las mujeres diáconos desaparecieron.

La Reforma radical vio el comienzo de un renovado interés por el servicio de las diaconisas, pero no fue hasta el siglo XIX que las diaconisas aparecieron como tales. Y fue entonces como hermandades de enfermería, enseñanza y ministerio –mujeres que dedicaban su tiempo completo al servicio de la iglesia–.

El adventismo nació como un movimiento de base. Todo el mundo –incluidas las mujeres– era necesario para esparcir el mensaje.<sup>109</sup> Ya en 1856, Frisbie requi-

rió a mujeres diáconos. Ellen G. White solicitó que las mujeres que prestaran un servicio a tiempo parcial fuesen ordenadas por la iglesia. Las mujeres que Frisbie y White imaginaron sirviendo a la iglesia no debían ser ascetas o miembros de hermandades, viviendo separadas del mundo. Debían ser personas involucradas en la vida cotidiana, dando de ellas mismas; no eran clero, sino miembros laicos que eran ordenados para tareas específicas. Mi investigación sugeriría que este concepto de diaconisas era un intento de recrear una costumbre del NT o de la iglesia primitiva.

Los adventistas del séptimo día del siglo XX, en su mayor parte, perdieron el ímpetu y el potencial del temprano movimiento de diaconisas. Las diaconisas en el ministerio pastoral se convirtieron en una rareza, llegando a ser, en gran medida, dulces señoritas que ponían vino y agua y conservaban en buen estado los manteles de la Santa Cena y las túnicas bautismales. Se añadían algunas veces tareas marginales, tales como saludar a la gente en la puerta de la iglesia y distribuir bienes a los pobres, pero las diaconisas no eran una fuerza con la que contar. Las sugerencias para instruir y organizar a las diaconisas aparecen como llamados aislados para usar los talentos femeninos en la iglesia, pero parecen no haber sido seguidas.

Tal vez los adventistas del séptimo día aprendan de la historia. Las diaconisas adventistas del séptimo día pue-

---

<sup>109</sup> Ver BERNOI, M. «Nineteenth-Century Women in Adventist Ministry against the Backdrop of Their Times». En: Vyhmeister, N. W. (ed.). *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives*. Berrien Springs (Michigan): Andrews University Press, 1998, pp. 211-234. (Edición en español: *Mujer y ministerio. Perspectivas bíblicas e históricas* [En línea]. Berrien Springs (Michigan): Andrews University Press. <<http://www.andrews.edu/universitypress/catalog.cgi?key=173>> [Consulta: 31 enero 2007]).

den todavía ser reconocidas como ministros laicos. Quizá la iglesia encuentre vías para instruir las y capacitarlas para que puedan servir a la iglesia y a su Señor con amor y creatividad, convirtiéndose en una potencia para el fortalecimiento y crecimiento en la iglesia.

## JUAN 4: UNA NUEVA VISIÓN DE LA SAMARITANA

Jo ANN DAVIDSON  
Universidad Andrews\*

### Género de narrativa bíblica

Durante más de un siglo, las narraciones bíblicas han sido víctimas del ataque frontal del formidable arsenal del método histórico-crítico.<sup>1</sup> Sin embargo, a mediados del siglo XX varios especialistas de primera línea se apercibieron de la sofisticada naturaleza de la narrativa hebrea escrita y empezaron a adoptar una nueva actitud al respecto. Entre ellos se incluyen Brevard Childs, Phyllis Trible, J. P. Fokkelman, Meir Steinberg y Robert Alter.<sup>2</sup> Las contribu-

---

\* <http://www.andrews.edu/> [Consulta: 10 agosto 2007]

<sup>1</sup> Ver, por ejemplo, BULTMANN, R. *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research: The Study of Synoptic Gospel*. (trad. al inglés Frederick C. Grant). New York: Harper, 1962; WELLHAUSEN, J. (1963). *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. Berlin: G. Reimer.

<sup>2</sup> CHILDS, B. (1993). *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress; ver también TUCKER, G. M.; PETERSEN, D. L.; WILSON, R. R. (eds.). *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Philadelphia: Fortress, 1988. TRIBLE, P. (1994). *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the book of Jonah*. Minneapolis: Fortress, 1984; ídem. *Texts of Terror: Literary-feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1984. FOKKELMAN, J. P. *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*. (trad. al inglés Ineke Smit). Louisville (Kentucky): Westminster John Knox, 1999; ídem. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Sheffield: JSOT Press, 1991; ídem. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses*. Assen (Nederland): Van Gorcum, 1981; DE REGT, L. J.; DE WAARD, J. FOKKELMAN, J. P. (eds.). *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*. Winona Lake (Indiana):

ciones de estos especialistas han forzado el reconocimiento de las características literarias distintivas que se encuentran de manera abundante y coherente en las narraciones bíblicas. Han sugerido que características narrativas tales como las repeticiones de palabras y expresiones, la inclusión de diálogos y la longitud no son prueba de la intervención de varios redactores, sino, y ante todo, indicadores de puntos de vista teológicos implícitos. Alter escribe:

«¿Cuál es el papel del arte literario en la creación de la narrativa bíblica? Yo diría que crucial. Se modula momento a momento y en la mayoría de los casos determina la elección minuciosa de las palabras, así como los detalles relacionados, el tempo de la narración, los pequeños cambios de diálogo y una red completa de interconexiones ramificadas del texto. [...]

»No deja de sorprender que a estas alturas el análisis literario de la Biblia según he intentado ilustrar aquí de manera preliminar se encuentre tan solo en pañales. Al hablar de análisis literario me refiero a la multiplicidad de formas en que la atención se dirige de forma minuciosa hacia el hábil uso del lenguaje, la alternancia de ideas, las convenciones, el tono, el sonido, la iconografía, la sintaxis, el punto de vista narrativo, las unidades de composición y tantos otros aspectos.»<sup>3</sup>

Tomando como base los resultados de este nuevo paradigma literario, este artículo pondrá a prueba la narración del encuentro con la samaritana registrado en Jn 4. Si bien es cierto que este relato fue escrito en griego koiné, no debemos olvidar que el autor era judío. Por lo tan-

---

Eisenbrauns, 1996. STEINBERG, M. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1987. ALTER, R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic, 1981, p. 312.

<sup>3</sup> ALTER, R. *Op. cit.*, p. 312.



to, parecería razonable sugerir que la narración de Jn 4 muestra las mismas propiedades literarias que Alter y otros han identificado como características de la narrativa hebrea escrita. P. Joseph Cahill está de acuerdo en que «el interludio de la samaritana, no tan solo es una obra maestra del diseño narrativo, sino que, de modo similar a una historia que refleja las características literarias manifiestas en el Antiguo Testamento, [...] el análisis literario de la narrativa del Nuevo Testamento puede ampliar la importancia teológica y, en segundo lugar, indicar dimensiones de continuidad literaria entre las narraciones del Antiguo y el Nuevo Testamento».<sup>4</sup>

### **Presupuestos literarios al respecto de la narración de Juan 4**

Aunque la discusión al respecto de la autoría del cuarto Evangelio sigue abierta, este artículo presupondrá que fue escrito por el apóstol Juan. La intención de este artículo no es explorar las cuestiones textuales, sino evaluar los materiales narrativos del Evangelio tal como nos han llegado.

El Evangelio de Juan es una unidad textual. El autor menciona deliberadamente la intención de dar testimonio de la vida de Jesús de modo que inspire fe en él. De entre las innumerables anécdotas e incontables milagros que sucedieron durante su vida y su ministerio, Juan selecciona aquellos que, según su opinión, revelan mejor que Jesús es el Hijo de Dios (Jn 20: 30). Además, aunque en muchos trabajos sobre narrativa se presupone que las narraciones bíblicas son mitos, este artículo demostrará que la narración de Jn 4 se refiere a un incidente real e histó-

---

<sup>4</sup> CAHILL, P. J. «Narrative Art in John IV». *Religious Studies Bulletin* 2/2 (1982): 41.

rico y que no tiene por qué existir dicotomía alguna entre la validez histórica y la calidad literaria.<sup>5</sup> Al fin y al cabo, cualquier posición interpretativa afecta e informa la hermenéutica. Alister McGrath argumenta:

«Podemos resumir nuestro análisis de la relación entre la narrativa bíblica y la doctrina como sigue. Las narraciones deben ser interpretadas correctamente; la doctrina cristiana proporciona el marco conceptual mediante el cual se interpreta la narrativa bíblica. Cualquier narración requiere una interpretación y la narración bíblica no es excepción a la norma. [...] La doctrina articula la interpretación específica, o el abanico de interpretaciones, de la narrativa bíblica adecuada a la comprensión que la comunidad cristiana tiene de sí misma y cuestiona las demás. Por lo tanto, la aserción “Jesús es el Mesías” es una afirmación doctrinal que permite que la narrativa de Jesús de Nazaret sea vista a la luz de una perspectiva específica. Sin embargo, esta aserción no es arbitraria: su legitimidad se basa en la propia narración.»<sup>6</sup>

### **Cuestiones de erudición respecto de la narración de Juan 4**

La discusión abierta en la bibliografía especializada sobre la narración de Jn 4 apunta a la necesidad de reevaluar los numerosos detalles de este pasaje. En especial porque arrojan luz sobre la importancia teológica del ministerio de Jesús y el estatus de las mujeres. Todas las sutilezas verbales y literarias características de las muchas narracio-

---

<sup>5</sup> Argumenté y defendí este punto en mi reciente tesis *Toward a Theology of Beauty: A Biblical Aesthetic* (Tesis doctoral. Trinity Evangelical Divinity School, 2000).

<sup>6</sup> McGRATH, A. *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Downers Grove (Illinois): InterVarsity, 1966, p. 113.

nes del Evangelio de Juan, incluido el capítulo 4, deben estar en sintonía con una atención adecuada para dar forma a la interpretación y la comprensión teológica.

Según sugiere Alter al respecto de la secuencia de las narraciones hebreas, la teología del Evangelio de Juan se expresa no solo mediante la elección del vocabulario, sino que también se percibe en el cuidado que Juan pone a la hora de ligar y equilibrar una escena narrativa con otra. En la narrativa de Juan se hace patente al asociar la conversación de Jesús con Nicodemo, un rabino judío de formación extensa y completa (Jn 3), con su conversación con una divorciada samaritana (Jn 4). El diálogo resalta sutilmente las distintas capacidades que Nicodemo y la mujer samaritana tienen para captar el significado del diálogo con Cristo.

La ironía también es una característica de los escritos narrativos bíblicos. El extenso uso que Juan hace de la ironía alcanza cotas de maestría en la narración de Jn 4. De hecho, una de las preguntas más irónicas de todo el evangelio es la que la mujer samaritana hace a Jesús: «¿Acaso eres tú más que nuestro padre Jacob?» (v. 12).<sup>\*</sup> La ironía del comentario del versículo 15 —«Señor, dame de esa agua, para que no tenga más sed y no tenga que venir aquí a sacarla»— exigirá un cumplimiento literal, aunque ella todavía no lo sabe. La samaritana todavía piensa en un lugar, no se da cuenta de que el “agua de la vida” no depende de un pozo o una fuente.

El número de versículos que se dedican a esta narración en particular ya advierte al lector de la importancia que se le otorga. Aún más impactante es la longitud del primer diálogo entre la mujer samaritana y Jesús. Pocos dudan de que el recurso del diálogo es una de las nota-

---

<sup>\*</sup> A menos que se indique otra cosa, la versión de la Biblia utilizada en la traducción de este artículo es la *Nueva Biblia de Jerusalén (N. del T.)*

bles características del cuarto Evangelio, así como de las narraciones del Antiguo Testamento. La conversación inicial de Jn 4 es una de las más largas entre las que se encuentran en los cuatro evangelios<sup>7</sup> y ocupa más de la mitad de esta narración en particular. Solo por este punto, este pasaje de Jn 4 ya es significativo.

Están abiertas varias disputas al respecto de ciertos detalles de la narración de Jn 4:

1. *El uso que hace Jesús de la forma 'tener que'*. «Abandonó Judea y volvió a Galilea. Tenía que [ε;δει] pasar por Samaría» (4: 3-4, énfasis añadido). En un intento por interpretar la expresión 'tenía que' (ε;δει), se han sugerido diversas posibilidades para explicar los motivos por los cuales Cristo decidió ir de Judea a Galilea atravesando Samaria. Sin embargo, si el versículo 4 se lee junto con los versículos 5 y 6, la ambigüedad desaparece. Aún más, esta sección introductoria da un punto de partida decisivo a la narración y la respuesta a por qué Jesús «tenía que» cruzar Samaria reside en la naturaleza de su misión. Un análisis detenido de la narración del cuarto evangelio descubre que Jesús usa la palabra ε;δει para referirse a su misión (Jn 3: 14; 9: 10, 16; 16: 12, 14; 20: 9). En cualquier otro lugar del evangelio, ε;δει también adquiere el sentido de necesidad divina (por ejemplo, 3: 14, 30; 9: 4). Una vez que se ha leído toda la narración de Jn 4, tras la conclusión con la inesperada cosecha de Samaria, queda claro que el ε;δει del inicio se refiere a la voluntad divina (Jn 4: 34).

2. *Transición literaria*. El giro aparentemente brusco que Jesús da a la conversación cuando en el primer diálogo abandona la cuestión del agua y dice: «Vete, llama a tu marido y vuelve acá» (v. 16) está cargado de intención.

---

<sup>7</sup> La conversación con Nicodemo se diluye ambiguamente entre los comentarios del narrador.

Algunos comentaristas infieren que esta orden interrumpe el flujo de la conversación. No obstante, uno de los recursos literarios joáneos más frecuentes de transición en el diálogo es el reconocimiento de que Jesús conoce de manera sobrenatural (por ejemplo, Jn 1: 42, 48; 2: 4-3:2). La petición que Jesús hace a la mujer para que traiga a su marido funciona como una preparación para la revelación de que él sabe todas las cosas. La reacción de la mujer en el versículo 19 muestra que tal petición tiene el efecto deseado: «Señor, veo que eres un profeta». Por lo tanto, en la conversación no hay digresión alguna. Jesús responde a la petición de la mujer, que no quiere pasar sed nunca más. Antes de recibir el don que él desea otorgarle, ella debe reconocer su necesidad de un Salvador.

3. *Estructura quiástica*. Se considera que los subsiguientes comentarios de Jesús (vv. 21-24), su discurso más largo del primer diálogo, son las declaraciones fundacionales de la teología de la misión, la eclesiología y la teología de la adoración. Cahill llega a sugerir una estructura quiástica para esta narración, en cuyo centro se encuentra el diálogo sobre la verdadera adoración.

A. Encuentro de Jesús con la samaritana en el pozo (vv. 5-9).

B. Diálogo sobre el agua viva (vv. 10-15).

C. Diálogo sobre la verdadera adoración (vv. 16-26).

B'. Diálogo sobre el verdadero alimento (vv. 27-38).

A'. Encuentro de los samaritanos con Jesús (vv. 39-42).<sup>8</sup>

El comentario que abre el discurso de Jesús –«Créeme, mujer»– otorga un peso especial a su declaración. Indica que está a punto de decir algo a lo que la mujer debería prestar una atención especial. Jesús ya ha mostrado que no es víctima de los prejuicios que los judíos tenían con-

---

<sup>8</sup> CAHILL, P. J. *Op. cit.*, p. 42.

tra los samaritanos y quiere derribar los prejuicios de la samaritana hacia los judíos. Declara que las grandes verdades de redención fueron confiadas a los judíos y que el Mesías debía aparecer entre ellos. En sus escritos sagrados los judíos tenían una presentación clara del carácter de Dios y los principios de su gobierno (SI 103: 7).

Acto seguido, Jesús se presenta como un judío, uno de aquellos a quienes Dios dio el conocimiento de su persona. También eleva el pensamiento de la mujer al respecto de cuestiones formales, ceremoniales y de controversia. Los problemas históricos entre la adoración de los judíos y los samaritanos se transforman en una declaración del verdadero encuentro con Dios, cuyo clímax último es la espectacular declaración divina: «YO SOY» (v. 26).

En este punto de la conversación Jesús ya no responde de acuerdo con los comentarios o categorías de la mujer, sino que introduce sus propios términos en la conversación. La samaritana se enfrenta a una revelación directa y definitiva de Jesús que pocas personas a lo largo de su ministerio han podido recibir. También impresiona por el juego irónico que se ha establecido entre ambos y el punto al que los ha llevado.

4. *La caracterización de la mujer samaritana.* En el primer diálogo de Jn 4 tan solo se menciona una vez el estado conyugal ilegal de la mujer (vv. 16-18). Ello ha llevado a muchos exégetas a suponer que esta es la única información al respecto. Como resultado, se la ha considerado de manera negativa y muchos comentaristas, aparentemente, pasan por alto la numerosa información al respecto de su carácter esparcida por todo el relato y que contradice tal apreciación. Una mirada más detenida a los detalles revela, no obstante, que Jesús mismo no veía a la mujer desde un punto de vista negativo.

a. *La «hora sexta» del día.* La referencia temporal a la «hora sexta», a la que Jesús llega al pozo (Jn 4: 6), se interpreta a menudo como que la mujer va al pozo a medio día para evitar un encuentro vergonzante con otras personas. Según escribe William Barclay, «¿no será que su marginación moral era tal que incluso las otras mujeres le impedían llegar al pozo y tenía que acercarse a mediodía para sacar el agua?»<sup>9</sup> Kenneth O. Gangel está de acuerdo: «Sobre mediodía la mujer fue al pozo. Era evidente que se trataba de una marginada social; ya que a esa hora tórrida no era nada probable que alguien volviera del pozo a la ciudad cargando con un pesado cántaro de agua».<sup>10</sup>

Sin embargo, el uso del pozo no se restringía a las horas vespertinas. Los únicos que lo hacían a tal hora eran los pastores. Es importante recordar que en aquella época nadie disponía de agua corriente. Además, la mención de la hora en la narración está conectada inmediatamente con el viaje de Cristo y su agotamiento.

b. *«Agua viva».* A simple vista, la samaritana malinterpreta la referencia de Jesús al «agua viva». Algunos comentaristas, como Raymond E. Brown, se preguntan si «era plausible que una mujer de Samaria pudiese llegar a entender las ideas más básicas del discurso».<sup>11</sup> Barclay muestra la misma actitud: «Todo el lenguaje gráfico religioso de los judíos estaba imbuido de esta idea de sed del alma que solo sería saciada con el agua viva, un don de Dios. Pero la mujer decidió entender esta metáfora con un literalismo casi crudo. Estaba ciega porque no sería ca-

---

<sup>9</sup> BARCLAY, W. (1975). *The Gospel of John* 1. Philadelphia: Westminster, p. 148.

<sup>10</sup> GANGEL, K. O. (2000). *John*. Holman New Testament Commentary Series. Nashville (Tennessee): Broadman & Holman, p. 74.

<sup>11</sup> BROWN, R. E. (1966). *The Gospel according to John I-XII*, AB. Garden City (New York): Doubleday, p. 176.

paz de ver». <sup>12</sup> Sin embargo, y en contraste, los comentaristas suelen ser más amables cuando consideran la interpretación errónea inicial de Nicodemo a los comentarios de Jesús. Su falta de comprensión se caracteriza como un simple malentendido.

No obstante, Jesús sabía a ciencia cierta no solo que la mente de la samaritana era capaz de entender un discurso teológico, sino que, aún más importante, su corazón estaba receptivo. De hecho, el estudio detallado de las narraciones del Evangelio de Juan revela que las mujeres fueron las receptoras de las autorrevelaciones más importantes de Jesús: la samaritana, que fue uno de los primeros personajes en identificar a Jesús como el Mesías; Marta, que expresó su fe en la capacidad de Jesús para resucitar a su hermano Lázaro (Jn 11); y María, a quien Jesús se apareció por primera vez tras su resurrección y a quien confió la comunicación de las buenas nuevas a los apóstoles (Jn 20: 1-18).

c. «*Vete, llama a tu marido*». Los comentaristas ven el estado conyugal de la samaritana como uno de los principales indicios de su bajo estatus y de no ser digna de ser tenida en cuenta por parte de Jesús. Por ejemplo, Gangel comenta:

«Se trataba de una mujer que vivía al margen de los límites de cualquier modelo cultural o religioso de su época. La sucesión de cinco maridos y un amante no resulta nada extraña en el siglo XXI, pero es muy infrecuente aun para nuestra permisiva sociedad de retorcida tolerancia con el mal. En la Samaria del siglo I d.C. una situación doméstica de ese tipo resultaba impensable.» <sup>13</sup>

Otros continúan con el retrato negativo de una mujer que vivía al margen de la sociedad: «Para poder recibir el

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>13</sup> GANGEL, K. O. *Op. cit.*, p. 76.



agua viva de Jesús debía enfrentarse a su flagrante transgresión sexual. Jesús le pidió que fuera a buscar a su esposo». <sup>14</sup> «Jesús se encuentra con una samaritana frívola y obstinada, por lo que se propone devolverla a la sensatez enfrentándola a la cara sombría de su propia vida y, así, alcanzar una parte de su naturaleza en la que poder despertar una respuesta. Por eso le dice: “Vete, llama a tu marido y vuelve acá”». <sup>15</sup> «Luego Jesús pone al descubierto toda su situación confusa. La vida de la samaritana había sido un desfile constante de hombres, de los cuales cinco eran, técnicamente, sus esposos y el último era un caso de amancebamiento. Todos ellos fueron relaciones cortas y sin sentido». <sup>16</sup>

Aunque la samaritana estuvo casada cinco veces, el texto no dice nada al respecto de por qué se disolvieron los matrimonios. Probablemente, según muchos comentaristas opinan, hubo pasado por cinco divorcios; pero es plausible que haya otra explicación lógica que dé razón de sus sucesivos casamientos. No sería improbable que alguno de sus matrimonios se extinguiera con la muerte de su esposo. Además, es corriente que se admita que en aquél tiempo el único miembro que gozaba de la prerrogativa del divorcio era el esposo: «Según la ley del Antiguo Testamento, los procedimientos para iniciar el proceso de divorcio eran prerrogativa exclusiva del marido (Dt 24: 1-4). No se sabe de ninguna esposa que iniciara los trámites de divorcio. Esto está en consonancia con el doble rasero que caracterizaba a Israel

---

<sup>14</sup> BEAUFORT, H.; BRYANT, B. H.; KRAUSE, M. S. *John*. Joplin (Missouri): College Press, 1988, p. 120 (College Press NIV Commentary).

<sup>15</sup> MacGREGOR, G. H. C. (1953). *The Gospel of John*. London: Hodder & Stoughton, 1953, p. 101 (MNTC).

<sup>16</sup> FREDRIKSON, R. L. *John, Communicator's Commentary*. Waco (Texas): Word, 1985, p. 99.

así como la mayoría de sus contemporáneos de la región Mediterránea». <sup>17</sup>

Fuera cual fuera la causa de sus cinco matrimonios, es importante que nos demos cuenta que Jesús no la criticaba por sus matrimonios previos, sino por su situación en el momento, por vivir con un hombre sin estar casada. De hecho, por dos veces comenta su sinceridad al describir su situación conyugal (vv. 17-18).

d. *Cultura política*. Las invectivas negativas de que es objeto la samaritana no han tenido en cuenta su cultura política. No se trataba de una persona carente de cultura. Por ejemplo, la conversación entre ella y Jesús se abre con la evidencia de que es conocedora de la situación política entre samaritanos y judíos (v. 9). Parece que se toma un poco a broma la “ignorancia” del judío que está sentado junto al pozo al respecto de tales asuntos. Su respuesta así lo indica: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana?» (Porque los judíos no se tratan con los samaritanos)». <sup>18</sup>

Además, a medida que la conversación avanza, el respeto de la samaritana por el misterioso desconocido se acrecienta. Empieza a llamarlo “Señor” y se pregunta si no será un profeta. Sus preguntas y comentarios no cesan de revelar su profundo conocimiento de la teología samaritana y judía. La conversación del relato muestra claramente que no se trata de una “iletrada” al respecto de asuntos políticos o teológicos y, de hecho, discute ambas categorías: «Señor, veo que eres un profeta. Nuestros padres adoraron en este monte y vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar» (vv. 19-20).

---

<sup>17</sup> TABER, C. R. «Divorce». En: CRIM, K. (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible Supplementary Volume*. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1976, p. 244.

<sup>18</sup> Esd 4: 3-6, 11ss.; Mt 10: 5; Jn 8: 48; He 10: 28.

Según se infiere de los detalles de la narración de Jn 4, nos encontramos ante una mujer de mente despierta, que ha ponderado las realidades políticas y teológicas de su tiempo y sociedad. Y lo que es más, la progresión del diálogo revela que Jesús desea despertar la fe de esa mujer. En la narración se da por implícito que lo hizo convencido de que la mente de la samaritana podría captar las verdades teológicas. Jesús rara vez hablaba tan directamente sobre él mismo en Israel, ni aun a sus propios discípulos.

e. «*Venid a ver*». D. A. Carson describe a la samaritana como «iletrada, carente de influencia, vilipendiada y solo capaz de practicar una religión “popular”». <sup>19</sup> La evidencia textual, sin embargo, no apoya la idea de que esa mujer fuera una persona «carente de influencia». Cuando se da cuenta de que Jesús es el Mesías prometido, se olvida de la razón que inicialmente la trajo al pozo, lo que cumple plenamente la primera promesa de Cristo al respecto de la “sed” (v. 10). Abandona su cántaro, corre a la ciudad y se dirige allí donde sabe que la gente se reúne para soportar el calor sofocante del mediodía. A su invitación, la gente acude para ver por sí misma la causa del testimonio de esa mujer. Las evidencias textuales tampoco permiten pensar que se trate de una prostituta. De ser así, de tratarse de una prostituta de baja extracción social, difícilmente los samaritanos la habrían seguido tan abiertamente para conocer a la persona que describía como capaz de revelar todo lo que una persona había hecho.

Jesús proclamó los puntos fundamentales de la teología y la adoración cristianas a esta mujer y le comunicó su declaración teológica más profunda a una mujer supuestamente “ignorante”, aun cuando él mismo lanzó se-

---

<sup>19</sup> CARSON, D. A. *The Gospel according to John*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1991, p. 216.

rias advertencias al respecto de «echar [...] perlas delante de los puercos» (Mt 7: 6). Pero Jesús no ve con malos ojos a la mujer sino que le confía la declaración más contundente de su divinidad.

Al igual que los modernos comentaristas, los discípulos de Jesús no vieron ningún potencial en la mujer. Cuando regresaron al pozo se preguntaban por qué Jesús hablaba con una mujer. Tampoco habían visto a los samaritanos como creyentes potenciales, sino como una fuente de provisiones a quienes comprar alimentos.

Sin embargo, la mujer pensaba de manera muy distinta y se apresuró a invitar a sus conciudadanos para que conocieran a Jesús. Entonces Jesús empezó a hablar de manera elocuente a los discípulos sobre la «siega» en Samaria: «¿No decís vosotros: “Cuatro meses más y llega la siega”? Pues bien, yo os digo: “Alzad vuestros ojos y ved los campos que blanquean ya para la siega”» (Jn 4: 35).

Algunos expertos sugieren que la samaritana aceptaba a Jesús como el Mesías de manera incompleta. Sin embargo, la información que nos da la narración sugiere que su aceptación de la declaración divina fue inmediata. El ilustrado Nicodemo, en contraste, fue incapaz de establecer las mismas conexiones a partir de los conceptos similares declarados por Jesús en el capítulo anterior. Y, a diferencia de Nicodemo, quien desapareció discretamente de escena, la samaritana se convirtió en colaboradora de Jesús al invitar a los hombres y mujeres de Samaria para que buscaran el don de la salvación. En contraste con los discípulos de Jesús, los cuales fueron a la ciudad únicamente a comprar pan, corrió para esparcir las nuevas del “Pan de Vida”.

El Evangelio de Juan recoge el desprecio de los fariseos por la sencillez de Jesús. Olvidando sus milagros,

los fariseos le exigían una señal de que era el Hijo de Dios (cf. Jn 4: 48). Pero los samaritanos no pedían una señal; por lo que el único milagro que hizo entre ellos fue revelar a la mujer los secretos de su vida. (v. 41). Sin embargo, muchos samaritanos creyeron que Jesús era el Mesías prometido. Llenos de nuevo gozo dijeron: «Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo» (v. 42). Por lo tanto, confirmaron de manera irrefutable la influencia del testimonio de esa mujer.

### **Conclusión**

El retrato negativo que de la samaritana suelen dar los comentarios del Evangelio de Juan pasa por alto varios detalles importantes de la narración. El resultado es una interpretación errónea; tanto de las conversaciones con Jesús como de la condición de la samaritana misma. No se trata de una mujer ignorante y de baja condición social, tampoco es una prostituta. Es una mujer bien informada, con cultura política, a la cual se le presta atención cuando habla. Todo un pueblo creyó su testimonio al respecto de la identidad del judío del pozo y fue al encuentro de aquél que se reveló como el Mesías prometido.



## DISENSIÓN NATURAL: LA ÉTICA DE LA BIOLOGÍA EVOLUCIONISTA

**RONALD OSBORN**  
*Universidad de Londres\**  
*Londres, Reino Unido*

Es probable que alguien que visitara el campo en Nueva Inglaterra y se detuviera a pedir a un nativo que le indicara el modo de llegar a un lugar determinado pudiese recibir la inquietante respuesta: «Forastero, desde aquí no podrá llegar allí». Evidentemente, la dura réplica es una falacia y el viajero extraviado insistiría en que siempre es posible llegar a cualquier parte desde cualquier lugar. Aun así, antes de indicar el camino correcto, el obstinado yanqui declararía solemnemente que para llegar a ese lugar es preciso empezar en algún otro lugar.

En el trabajo que sigue adoptaré el punto de vista de Nueva Inglaterra en referencia a un terreno filosófico particularmente escabroso: el terreno de la biología evolucionista. Mi principal preocupación es el significado de la selección natural para el razonamiento moral y ético y, en este punto, argumentaré, la sabiduría yanqui es de una veracidad abrumadora: No se puede llegar ahí desde aquí; es preciso empezar en algún otro lugar. Para quienes toman la teoría de Darwin como punto de apoyo, mi tesis se puede resumir por la antigua advertencia de los cartógrafos: «¡Cuidado! Más adelante hay dragones».

---

\* <http://www.lon.ac.uk/> [Consulta: 10 agosto 2007]

Quizá el mejor punto de partida que podemos escoger es lo que Darwin dijo en realidad. En líneas generales, en primer lugar comentaré el modo en que las ideas sobre moralidad de Darwin surgieron a partir de su teoría general de la selección natural. El siguiente paso será mostrar cómo esas ideas de Darwin recibieron la influencia de la filosofía ética del utilitarismo e interactuaron con ella. Después discutiré la llamada “falacia naturalista” –la imposibilidad de inferir valores a partir de hechos– y mostraré cómo esta imposibilidad frustró en sus inicios el romance entre el darwinismo y el utilitarismo. En este punto discutiré la ética de Friedrich Nietzsche, cuyo nihilismo, según algunos eruditos insisten en afirmar, no se puede vincular con las teorías de Darwin, mientras que otros creen que son la conclusión lógica de *El origen del hombre*. A partir de aquí veremos cómo algunos evolucionistas han intentado evitar las implicaciones nihilistas de la selección natural, adoptando una dicotomía hechos-sentido insostenible que no resiste el más mínimo escrutinio. Finalmente, destacaré el cuestionable estatus de la selección natural como ortodoxia intelectual y el irónico manto de heterodoxia que ahora cubre a todos aquellos que persisten en sostener las antiguas tradiciones.

### **La teoría de Darwin *revisitada***

La teoría de Charles Darwin sobre la selección natural se inspiró, principalmente, no en sus observaciones del mundo natural, sino en la teoría de la escasez de Thomas Malthus. Según su *Ensayo sobre el principio de la población*, publicado en 1798, Malthus afirma que, de no ser porque las guerras, las hambrunas y las enfermedades lo limitan, el crecimiento de la población humana se daría en progresión geométrica hasta el agotamiento de los recur-



sos alimentarios.<sup>1</sup> Darwin quedó profundamente impresionado por la tenebrosa premonición de Malthus y consideró que tenía una importancia extensible a todos los organismos. En *El origen de las especies* escribió:

«Todos y cada uno de los seres orgánicos puede decirse que están esforzándose hasta el extremo por aumentar en número». Unas líneas más adelante escribiría: «Disminúyase cualquier obstáculo, mitígue se la destrucción, aunque sea poquísimo, y el número de individuos de la especie crecerá casi instantáneamente hasta llegar a cualquier cantidad».<sup>2</sup>

El sufrimiento, la destrucción y la muerte se convertían, así, en las herramientas de tría que permitían la supervivencia de los organismos más fuertes y mejor adaptados.

En estas circunstancias, Darwin imaginó que cualquier ventaja que un organismo tuviera sobre otro, por ligera que fuera, sería crítica para su éxito, a la vez que burlaría la persecución de sus enemigos. Creía que el mecanismo mediante el cual surgían las adaptaciones competitivas en la naturaleza, eran las mutaciones aleatorias. El azar en estado puro confería ventajas impredecibles en la descendencia de algunos organismos. Los productos de esa fortuna indiscriminada se conservaban a lo largo de generaciones según la salvaje ley del interés propio en la lucha por los escasos recursos. Mediante la acumulación a lo largo del tiempo de nuevas modificaciones, algunas criaturas evolucionaban y se diversificaban, mientras que los organismos que no conseguían mantener el ritmo en la

---

<sup>1</sup> Ver HEILBRONER R. *The Worldly Philosopher: The Lives and Ideas of the Great Economic Thinkers*. 7ª ed. New York: Touchstone Books, 1999, pp. 75-105.

<sup>2</sup> DARWIN, C. *El origen de las especies*. A. Zulueta (trad.). Madrid: Alianza, 2003, pp. 122-123.  
<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/1355962021202649522202/index.htm>> [Consulta: 15 enero 2007]

carrera armamentística mutacional eran aplastados hasta la extinción por sus competidores más hábiles o fieros.

El origen del sentido moral, según se sigue lógicamente, fue sencillamente otra adaptación destinada a asegurar la supervivencia humana; su estatus estaba totalmente relacionado con la función que desempeñaba. En *El origen del hombre*, publicado en 1871, Darwin expuso claramente este hecho y puso de relieve cómo, mediante las presiones selectivas, las emociones, la sociabilidad, la moralidad y la religión surgieron como subproductos de la necesidad biológica.

Según Darwin, los instintos sociales inducen a los animales a prestarse valiosos servicios mutuamente, desde los babuinos que se asean unos a otros hasta los lobos que cazan en manadas. Por norma, cuanto mayor es la colaboración entre los miembros de una comunidad, mayor es su descendencia. Sin embargo, el grado en que las criaturas pueden llegar a comprometerse en tales actos de altruismo viene estrictamente determinado por su capacidad de comunicación efectiva. En el caso de los seres humanos, las formas de cooperación más elaboradas aparecieron como resultado del desarrollo del lenguaje. A medida que los deseos de la comunidad conseguían ser expresados con mayor precisión, creía Darwin, «la opinión común acerca de cómo debe concurrir cada miembro a favor del bien público será naturalmente la norma principal de las acciones».<sup>3</sup>

Una vez que se hubieron forjado los primeros eslabones de la cadena de cooperación, las sensaciones de placer generadas por el éxito de la cooperación con el grupo, así como por el contrario el sentimiento de tristeza y

---

<sup>3</sup> DARWIN, C. *El origen del hombre*. Madrid: Edaf, 1989, 5ª edición junio 2001, p. 102.

dolor causado por el ostracismo y el rechazo, reforzaron los instintos sociales. Darwin escribió: «[L]os individuos que perciben mayor placer en estar reunidos pueden escapar mejor a los peligros, mientras que en los que se cuidan menos de sus compañeros y son más amantes de la vida solitaria, la mortalidad es mucho mayor». De ese modo, las empatías grupales son tan fuertes que el mero hecho de ver el sufrimiento de otra persona puede generar sentimientos de sufrimiento en los que presencian el hecho. Darwin afirma que nos vemos «por consiguiente impelidos a aliviar los ajenos sufrimientos, *con el fin de aliviar al propio tiempo el sufrimiento de tristeza engendrado por el espectáculo de desgracia.*»<sup>4</sup> Por lo tanto, el valor, la honradez y la compasión serían, según Darwin, un desarrollo del instinto y un interés propio cuidadosamente enmascarado.

### La ética de Darwin

Sin embargo, el vacío de moralidad que resulta no provocó la desesperación de Darwin y sus colegas. Las críticas a la teoría de la selección natural la acusaban de inspirar una ética elitista según la cual “la fuerza da el derecho”. Sin embargo, esto no se aleja más de la verdad que incluir la cooperación y la empatía entre los elementos causantes del éxito biológico de los seres humanos. Así pues, entre los ideales del liberalismo y las leyes de la evolución no existía contradicción alguna. Muchos partidarios de Darwin creían que si de algún modo podía verse su teoría era como la base científica de un neoigualitarismo radical –circunstancia que no pasó desapercibida para Karl Marx, quien dedicó la edición inglesa de *Das*

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 108. La cursiva es nuestra.

*Kapital* a Charles Darwin, aunque este declinara el honor—. <sup>5</sup>

Los puntos de vista políticos y éticos de Darwin eran a la vez pragmáticos y optimistas y estaban influidos en gran medida por la filosofía de John Stuart Mill. Ocho años antes de la edición de *El origen del hombre*, Mill publicó *El utilitarismo*, su famoso argumento a favor de una ética universal basada en cálculos sobre el bien común. Mill escribió: «El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad». <sup>6</sup> Ello no significaba que los individuos fuesen libres de satisfacer sus deseos personales con completa despreocupación por los otros miembros de la sociedad, porque la máxima felicidad, por definición, incluía el placer y el dolor de todos los seres humanos e incluso de «toda la creación consciente». Por lo tanto, todo el campo de la investigación ética quedó reducido a una única pregunta: ¿Cuál es la acción que incrementa en mayor grado tanto la cantidad como la calidad de la felicidad total de la raza humana?

Ese tipo de cálculos dejaba claramente abierta la puerta a los actos de heroísmo y abnegación; si bien tales acciones solo se consideraban virtuosas en el caso de que contribuyeran al éxito del grupo. En palabras de Mill, «la moral utilitarista reconoce al ser humano el poder de sacrificar su propio bien por el bien de los otros. Solo rehúsa admitir que el sacrificio sea un bien por sí mismo. Un sacrificio que no aumenta ni tiende a aumentar

---

<sup>5</sup> Ver BURROW, J. W. «Prólogo» de DARWIN, C. *The Origin of Species*.

<sup>6</sup> MILL, J. S. *On Liberty and Utilitarianism*. New York: Bantam, 1993, pp. 144, 150. (*El utilitarismo*. [En línea]. <[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/utilitarismo/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/utilitarismo/indice.html)> [Consulta: 15 enero 2007].)

la suma total de la felicidad, lo considera desperdiciado.»<sup>7</sup>

En términos darwinistas, la “felicidad” es un estado químico o psicológico que la naturaleza ha seleccionado para reforzar un comportamiento biológico de éxito (Robert Wright dice que «las emociones no son otra cosa que los ejecutores de la evolución»)<sup>8</sup>. La transición de la declaración de hechos sobre la «cantidad total de descendencia» de Darwin al juicio de valor sobre la «suma total de felicidad» de Mill, por lo tanto, se produciría prácticamente sin fisuras. Darwin escribió que, después de la formación de los instintos sociales, «el principio de la mayor felicidad debió convertirse en guía y fin secundario de la mayor importancia».<sup>9</sup> Esto implica que la moral utilitarista es la única moral válida bajo las leyes de la evolución.

En la Inglaterra de mediados del siglo XIX, la ética utilitarista estaba estrechamente vinculada a la doctrina del progreso. Mill creía que la aplicación amplia de esta filosofía a la sociedad, llevada a cabo mediante presión política y legal, conduciría a la total eliminación de la infelicidad. Mill escribió:

«Los mayores males del mundo son de suyo evitables, y si los asuntos humanos siguen mejorando, quedarán encerrados al final dentro de estrechos límites. En cuanto a las vicisitudes de la fortuna y demás contrariedades inherentes a las circunstancias del mundo, son principalmente el efecto de dos graves imprudencias: el desarreglo de los deseos y las condiciones sociales malas e imperfectas».<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> WRIGHT, R. *The Moral Animal*. New York: Vintage (1994), p. 88.

<sup>9</sup> DARWIN, C. *El origen del hombre*, p. 122.

<sup>10</sup> MILL, J. S. *Utilitarianism*, pp. 153-154.

Por lo tanto, la solución al problema del sufrimiento humano reside en la consecución de estructuras políticas y legales guiadas por la razón. Nada hay inherente en la condición humana que niegue la perfectibilidad extrema de la humanidad.

Para Darwin, la selección natural no se basaba en un destino o propósito determinado. Aun así, predijo, la trayectoria de la evolución llevaría a un orden mundial utópico basado en los mismos principios utilitaristas adoptados por Mill. Escribe:

«A medida que el hombre avanza por la senda de la civilización, y que las tribus pequeñas se reúnen para formar comunidades más numerosas, la simple razón dicta a cada individuo que debe hacer extensivos sus instintos sociales y su simpatía a todos los que componen la misma nación, aunque personalmente no le sean conocidos. Una vez que se llegue a este punto, existe ya solo una barrera artificial que impida a su simpatía extenderse a todos los hombres de todas las naciones y de todas las razas. [...] Nuestras simpatías, al hacerse más delicadas y extenderse por mayor esfera, alcanzan, por último, a todos los seres sensibles».<sup>11</sup>

De este modo, el grado de moralidad transmitido por herencia aumentaría continuamente hasta que los seres humanos llegaran a rechazar «costumbres funestas y vanas supersticiones»; y se tratarían mutuamente de acuerdo con la regla de oro de Cristo, más por causas naturales que por razones espirituales. La prolongada oposición de Darwin a la esclavitud es quizá la mejor ilustración del espíritu humanístico que acabaría por caracterizar la sociedad. Con su declaración no hacía más que apresurar lo inevitable.

---

<sup>11</sup> DARWIN, C. *El origen del hombre*, p. 124.

Los historiadores de la ciencia discuten frecuentemente la teoría de los orígenes de Darwin como un desafío al relato de la creación del Génesis. Sin embargo, la consideración que se otorga al darwinismo como profecía, como el nuevo Apocalipsis, es, de largo, mucho menor. No obstante, en la economía de la fe la evolución funcionaba no como una conjetura científica sobre el pasado, sino como una reformulación secular de la escatología cristiana tradicional. La naturaleza, “de diente y garra ensangrentada” según las famosas palabras de Alfred Lord Tennyson, al final vendría a redimir a la humanidad con sus actos más íntimos. «Mirando a las generaciones futuras, «no hay motivos para temer que los instintos sociales se debiliten, y podemos esperar que los hábitos de la virtud se robustecerán más y se convertirán quizás en fijos por medio de la herencia. —decía Darwin— En este caso, la lucha entre nuestros impulsos superiores e inferiores será menos fuerte y la virtud triunfará.»<sup>12</sup>

### La unión

La causa de todos los males de este sueño utópico reside en una única palabra: ‘deber’. A simple vista, la transición desde la declaración de hechos de Darwin al juicio de valor de Mill parece sin fisuras. Solo aparentemente, porque una observación más detenida revela una falacia fatal en el argumento: en un universo puramente darwiniano es imposible hacer juicios de valor. Jamás. Todas las apelaciones a la belleza, al honor, a la justicia, a la compasión o al propósito quedan excluidas por la propia hipótesis, porque no hay ningún modelo por el cual un comportamiento pueda ser juzgado positiva o negativamente.

A este respecto, los preceptos éticos carecen de significado intrínseco o influencia en la conducta humana, son

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 126-127.

simples hechos adicionales de la selección natural que deben ser catalogados junto con los espolones fuertes o los dientes afilados. Si algo parece bueno o malo en sí mismo solo es debido a que, por lo general, lo que parece correcto favorece a los seres humanos en su lucha por la supervivencia. Si un rasgo moral dejase de cumplir su función biológica, la moralidad simplemente «evolucionaría» –un eufemismo para decir que las éticas caducas están abocadas a la extinción–. Como alternativa, los individuos pueden conservar un código de conducta moral estéril desde el punto de vista adaptativo, pero se trataría de una mera reliquia de sus ancestros biológicos –un apéndice del alma–.

En su tratado clásico sobre la educación liberal, *The Abolition of Man*, C. S. Lewis expuso la futilidad de cualquier sistema ético basado en estas premisas. Según dicen los evolucionistas, los valores son máscaras del interés propio y la necesidad biológica. Por lo tanto, nos es preciso aprender a evaluar de manera crítica todas las pretensiones de bondad valiéndonos de la lente de la razón. Sin embargo, Lewis pregunta: ¿Qué sucede con los valores de nuestros educadores? «Su escepticismo al respecto de los valores es superficial y lo ejercen con respecto a los valores de las otras personas. Pero por lo que a su escala de valores se refiere, apenas sí se muestran escépticos.»<sup>13</sup> Considérense

---

<sup>13</sup> LEWIS, C. S. *The Abolition of Man*. New York: Macmillan, 1955, p. 41. Soy consciente de que Lewis no es un literalista bíblico. Aun así, sus contundentes declaraciones al respecto de la idea de la evolución orgánica no debilitan su crítica a lo que varios han llamado “la ortodoxia darwinista”, “la visión científica” o “el naturalismo moderno”. En su ensayo titulado «Is Theology Poetry?» escribió: «Estoy convencido de que al cambiar el punto de vista científico por el teológico he pasado del sueño a la vigilia. La teología cristiana puede ser adecuada para la ciencia, el arte, la moral y las religiones subcristianas. El punto de vista científico no puede adecuarse a ninguno de ellos, ni siquiera a la ciencia misma». Ver LEWIS, C. S. «Is Theology Poetry?». En: *They Asked for a Paper*. London: Geoffrey Bles, 1962, p. 211.



los gemidos de indignación que emitirían los científicos que escriben sobre la soberbia de todo el comportamiento humano si alguien sugiriera que su propia profesión se basa en las normas del limitado interés propio que no tienen nada que ver con la razón. Considérese, sino, la ética utilitarista que tan a menudo invocan los científicos.

Los sociobiólogos declaran que el valor “real” de una conducta aparentemente virtuosa reside en la utilidad de dicha conducta para la comunidad. Un bombero que valientemente se sacrifica para salvar a otros es loado por haber servido al bien común. Decir que la muerte de un individuo servirá al bien de la comunidad, no obstante, es decir, meramente, que la muerte de unas personas es útil para otras. Así las cosas, ¿cuáles son las condiciones que determinan que un individuo deba morir por otros? El rechazo del propio sacrificio no es, sin lugar a dudas, menos racional que el consentimiento.

En sentido estricto, Lewis indicaba que ninguna elección puede ser calificada, en absoluto, de racional o irracional. «Únicamente desde las proposiciones sobre los hechos no se pueden extraer conclusiones prácticas. El *conservar la sociedad* no puede conducir al *hazlo* excepto en el caso de que medie el *la sociedad debe ser conservada*.»<sup>14</sup> Pero sin la reinstauración de los ideales trascendentes eliminados por la selección natural, ¿de dónde surge la idea de que se debe conservar la sociedad?

La ética darwinista no puede apelar a la bondad intrínseca de la sociedad —ni tan siquiera de la vida— porque entonces virtudes como la justicia y la compasión también serían susceptibles de ser consideradas buenas en ellas mismas, con independencia de su utilidad. El materialis-

---

<sup>14</sup> LEWIS, C. S. *The Abolition of Man*, p. 41. Énfasis en el original.

mo filosófico –ese portero hurraño de la fiesta de la investigación científica– debe impedir el paso a todos los *debe* que no lleven un *es* en su tarjeta de presentación.

Al fin y al cabo, nos hemos quedado con una concepción de la moralidad basada no en la razón, sino en el mero hecho de los instintos. Los seres humanos se sacrifican por el bien de la especie, no por algún propósito último, sino por obediencia a sus naturales pasiones. Si podemos exagerar tales pasiones en un grupo determinado mediante la ficción de unos valores, será mucho mejor para el resto. Mientras tanto, para aquellos de nosotros que “sabemos” todos los antiguos tabúes acaban por caer. Puesto que carece de sentido, podremos evitarlo si encontramos a otros que puedan correr con la tarea. Puesto que es instintivo, podemos satisfacer el deseo sexual siempre que no ponga en peligro la especie. Aunque sea útil y práctica, podremos obviar la vida del individuo, o incluso desecharla, siempre que no sirva a los intereses del grupo.

Darwin lo entendió perfectamente. A pesar de que no era inmune al espíritu utópico de su época, también vio que su teoría, de hecho, no dejaba espacio para ningún tipo de moralidad. Solo podía describir las conductas generadas por los instintos o los deseos súbitos. En *El origen del hombre* escribió: «La imperiosa palabra *deber* parece que meramente implica la conciencia de la existencia de una regla de conducta, sea cual fuere el origen de donde se derive».<sup>15</sup> Con antelación, en *El origen de las especies*, había elogiado a la reina de las abejas por su «odio instintivo salvaje» hacia sus descendientes fértiles.<sup>16</sup> Ahora admitía de forma implícita que no existía ninguna diferencia esencial entre la moral de las abejas y la moral de los seres humanos:

---

<sup>15</sup> DARWIN, C. *El origen del hombre*, p. 118. Énfasis en el original.

<sup>16</sup> DARWIN, C. *El origen de las especies*, p. 279.

«Así, para usar un ejemplo extremo, si se reprodujeran los hombres precisamente en las mismas condiciones que las abejas, no cabe la menor duda que las abejas trabajadoras, las hembras no casadas, tendrían por deber sagrado matar a sus hermanos, y que las madres procurarían destruir a sus hijas fecundas, sin que nadie pensase en intervenir.»<sup>17</sup>

Al fin y al cabo, las interferencias no harían otra cosa que dificultar la felicidad total de la colmena.

Así, los evolucionistas, al igual que el Gran Inquisidor de Dostoievski, han tomado sobre sí el pesado yugo de la verdad por mor de la mayor felicidad. Sabedor de que los hechos de la selección natural podrían llegar a erosionar cualquier base para la moral, el preeminente filósofo evolucionista Daniel Dennett sugiere que podríamos llegar a tener que abandonar el ideal de la “sociedad transparente”, las elites deberían *permitir* que la comunidad entienda mal qué se dice en realidad.<sup>18</sup> En uno de sus cuadernos de notas, Darwin expresó un punto de vista similar:

«[La selección natural] no causará ningún perjuicio porque nadie llegará a estar *completamente* convencido de su veracidad, excepto el hombre que haya reflexionado mucho. Este sabrá que su felicidad reside en hacer el bien y ser perfecto; por lo que no caerá en la tentación, ya que sabe que, haga lo que haga, no es responsable del daño que pueda causar.»<sup>19</sup>

Robert Wright, en *The Moral Animal*, interpreta que bien pudiera ser que lo que es bueno para un caballero inglés sea dañino para las masas impresionables. Wright continúa declarando de manera desconcertante que el nihilismo es

---

<sup>17</sup> DARWIN, C. *El origen del hombre*, p. 102.

<sup>18</sup> DENNET, D. C. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon and Schuster, 1995, p. 509.

<sup>19</sup> DARWIN, C., citado en WRIGHT, R. *The Moral Animal*, p. 350.

la ética moral dominante en muchos departamentos de filosofía universitarios y que el responsable directo de ello es Darwin.<sup>20</sup> Todas las implicaciones filosóficas de la evolución, afirma, han sido un secreto guardado por los científicos durante mucho tiempo. ¿Deberemos estarles agradecidos por haber guardado silencio por mor de la mayoría? La felicidad total, parece ser, requiere el subterfugio intelectual.

### **De la razón al nihilismo**

¿Qué sucede con los que deciden no participar de la felicidad? Aunque Darwin mismo creía que el utilitarismo era la consecuencia lógica de la selección natural, Mill es tan solo un santo patrón más en el panteón de la filosofía evolucionista. Podemos encontrar otra poderosa visión de la moralidad sobre los conceptos evolucionistas en los escritos de Friedrich Nietzsche.

En su obra capital, *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche declaró que el problema de todas las explicaciones previas de la moralidad residía en que consideraban la moralidad misma como un hecho establecido. Aún, lo que la sociedad percibía como malo originalmente era reconocido como bueno. Lo que la ética tradicional –corrompida por las enseñanzas judeocristianas– condenaba como un vicio eran simples atavismos intemporales de ideales antiguos. En el período premoral (que la mente de Nietzsche asociaba vagamente a la Grecia presocrática) el valor de una acción no venía determinado por los motivos del actor, sino por sus consecuencias. El uso de la fuerza, el engaño y la brutalidad no está cargado con nin-

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 328. Debemos notar que el propósito de Wright no es criticar, sino defender la visión de Darwin y rescatar la sociobiología de su exilio en los páramos del discurso académico siguiendo las catástrofes gemelas de eugenésias raciales americana y nazi.

gún estigma, sino que es una mera expresión de la vitalidad humana. De este modo, la «voluntad fuerte» se valió del dominio de la «voluntad débil» para su propia conservación, mientras que todas las energías efectivas eran «voluntad de poderío».

El período moral marcó una inversión del estado de cosas ya que las acciones pasaron a ser juzgadas por los motivos subyacentes más que por sus resultados. Nietzsche atribuye este reajuste de la psicología humana a la religión, en particular al cristianismo. Escribiría:

«“Dios en la cruz”. Nunca ni en ningún lugar había existido hasta ese momento una audacia igual en dar la vuelta a las cosas, nunca ni en ningún lugar se había dado algo tan terrible, interrogativo y problemático como esa fórmula, –escribió– ella prometía una reevaluación de todos los valores antiguos». <sup>21</sup>

Ante todo, el cristianismo afirma que todos los individuos son iguales y se pone del lado de los sufrientes. Nietzsche pensaba que esta noción –a la que dio el nombre de «moral de esclavos»– era espantosamente insulsa. Escribió: «Hay en el ser humano, como en toda otra especie animal, un excedente de tarados, enfermos, degenerados, décrepitos, dolientes por necesidad». Al tomar partido por los débiles, el cristianismo causó el «empeoramiento de la raza europea [...] hasta que acabó formándose una especie empedecida, casi ridícula, un animal de rebaño, un ser dócil, enfermizo y mediocre». <sup>22</sup>

En oposición a la moral de esclavos del cristianismo, que él consideraba emasculada, Nietzsche proponía una ética del «espíritu libre» en la que la elite noble emprendía un camino de concreción de sus propios proyectos de creación de valores y autocontrol. El modelo nietzschea-

---

<sup>21</sup> NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1972, p. 73.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 88-90.

no requería la «dureza del martillo»<sup>23</sup> y el rechazo de la piedad por los otros, por considerarla mórbida y contraria a la virilidad:

«Nosotros opinamos que dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones, ocultación, estoicismo, arte de tentador y diablerías de toda especie, que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie “hombre” tanto como su contrario».<sup>24</sup>

Los apologetas de Nietzsche sugieren que su filosofía ha sido objeto de malentendidos y distorsiones. Sin duda alguna. Aun así, los defensores de Nietzsche pasan por alto demasiadas cosas: afirmar que sus ideas no fueron perjudiciales es una traición a la realidad histórica.<sup>25</sup> Sugerir que la ética de Nietzsche no se apoya en Darwin es igualmente capcioso. Nietzsche pudo haber leído a Darwin y únicamente se mostró condescendiente con el ingenuo darwinismo social que dominaba en su época. El hecho de que la selección natural permitiera que los débiles, cuando se unen en rebaño y actúan colectivamente, sean capaces de vencer al más poderoso le causaba rechazo. Además, se sentía contrariado por las críticas veladas de una teoría que consideraba que era una amenaza para su propio proyecto de crear una nueva “ciencia” del espíritu libre. Nietzsche plasmó de manera implícita estas significativas diferencias de visión en su diatriba “antidarwinista” *Der Wille zur Macht (La voluntad de poder)*.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> NIETZSCHE, F. *The Portable Nietzsche*. Walter Kaufmann, W. (trad.). New York: Viking, 1954, p. 563.

<sup>24</sup> NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, p. 69.

<sup>25</sup> Ver, por ejemplo, GLOVER, J. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. New Haven (Connecticut): Yale University, 1999, pp. 11-44.

<sup>26</sup> MOORE, J. «Nietzsche's Anti-Darwin», un estudio presentado en la 11ª Asamblea Anual de la Friedrich Nietzsche Society, Emmanuel College, el 8 de septiembre de 2001. (Disponible en: <[www.mith.demon.co.uk/darniet.htm](http://www.mith.demon.co.uk/darniet.htm)>).

Además, el filósofo Hans Jonas destaca que la conexión del nihilismo de Nietzsche con el impacto del darwinismo es demostrable. «La voluntad de poder parecía la única alternativa que quedaba si la esencia original del hombre se evaporaba en la transitoriedad y el capricho del proceso evolutivo.»<sup>27</sup> Era, precisamente, la incapacidad de los optimistas caballeros británicos como Spencer y Huxley, para ver que Nietzsche se burlaba de la vieja moral que había muerto realmente y había desaparecido, no de la noción de moral de Darwin que surgía de las múltiples oportunidades y la lucha por la escasez de medios. Nietzsche protestaba por las «ideas modernas y plebeyas» e insistía en que la voluntad de poder no se podía explicar en términos materiales.<sup>28</sup> Por otra parte, su genealogía de la moral se sustentaba sobre dos ideas, ambas validadas científicamente por la teoría de la selección natural. En primer lugar, toda existencia debe ser entendida en términos de una lucha constante; en segundo lugar, el mundo natural no tiene significado inherente alguno. Dennett escribe: «Si Nietzsche es el padre del existencialismo, quizá Darwin merezca el título de abuelo.»<sup>29</sup> Sin la visión del mundo de Darwin, Nietzsche apenas habría gozado de crédito intelectual.

Dennett sigue declarando que la selección natural es el «ácido universal». Corroe radicalmente y acaba por destruir cualquier concepto o creencia tradicional que encuentra a su paso, ya sea que verse sobre cosmología, psicología, cultura humana, religión, política o ética. La selección natural nos pone, de hecho, «más allá del bien y

---

<sup>27</sup> JONAS, H. *The Phenomenon of Life*. Evanston (Illinois): Northwestern University, 1966, p. 47.

<sup>28</sup> NIETZSCHE, F. *Der Wille zur Macht*, citado en MOORE, J. «Nietzsche's Anti-Darwin».

<sup>29</sup> DENNETT, D. C. *Darwin's Dangerous Idea*, p. 62.

del mal», o así insisten muchos de los intérpretes y defensores de Darwin más ampliamente leídos.

### **El Dios de Gould**

Al final, es posible que descubramos que somos capaces de ordenar nuestra vida a pesar –y no a causa– de lo que creemos que es cierto: que la moral es el mayor engaño de la naturaleza. Los evolucionistas son padres amorosos y ciudadanos de orden. El mismo Darwin fue una de las figuras más decentes y humanas de su época. Pero queda por ver si las reservas morales del instinto humano son más fuertes que el nuevo relativismo de valores. Una visión pesimista es que la cultura occidental, impregnada de indiferencia filosófica y científica por el bien y el mal, está consumiendo rápidamente su herencia de valores, el capital espiritual de su herencia judeocristiana.

Resulta irónico que esta última premonición ya no sea meramente material de trabajo para los teólogos. El objetivo declarado de los sociobiólogos es demostrar que todos nuestros ideales más elevados están basados en impulsos puramente pragmáticos destinados a la autoconservación genética. Aun así, algunos científicos son incapaces o no están dispuestos a rectificar y admitir que la vieja moral es cierta. El paleontólogo Stephen Jay Gould es uno de ellos. Consciente de la imposibilidad de derivar valores a partir de hechos, ha intentado articular una nueva relación entre la ciencia darwinista y las creencias religiosas. Pregunta si acaso no hay manera de que la selección natural y la religión se puedan definir en términos mutuamente respetuosos y beneficiosos.

Gould propone lo que viene en llamar el “principio de magisterios no solapables” o NOMA [del inglés *non-overlapping magisterio* (*N. del T.*)]. Según este principio, la



ciencia, por definición el darwinismo, y la religión se pueden armonizar perfectamente con un simple reparto de tareas. «La ciencia se ocupa de documentar el carácter factual del mundo natural y de desarrollar teorías que coordinen y expliquen los hechos», escribe, mientras que la religión se refiere al mundo totalmente desconectado del «sentido y los valores morales». Por lo tanto, todos los intentos de crear una ética darwinista están abocados al fracaso en sí mismos ya que, invariablemente, invaden el dominio de la metafísica. Sin embargo, la religión, por su parte, debe reprimir cualquier atisbo de declaración sobre la «realidad factual». Gould sostiene que, una vez que la religión haya sido depurada de las declaraciones erróneas sobre los hechos nos apercibiremos de la «respetuosa, e incluso amorosa, concordancia entre los magisterios de la ciencia y la religión». <sup>30</sup> ¿Acaso esto no resolvería de una vez por todas el problema de la moral posdarwinista?

Creo que no. Al decir que la religión se ocupa de adscribir un sentido a los hechos de la naturaleza, carentes de todo propósito inherente, Gould solo reformula la religión como una variedad del existencialismo menos cargada de ansiedad. Aun así, si ningún suceso natural está dotado de propósito o sentido en sí mismo, excepto de la proyección humana sobre él, ¿qué distingue las afirmaciones de la religión de los intentos puramente filosóficos de generar un sentido y unos valores a partir del vacío? ¿Qué da crédito a la ética religiosa si la justicia y el propósito divinos son simples metáforas de deseo que, podemos decir con seguridad, jamás se han opuesto a la realidad factual? Después de haber roto sus piernas, ¿los evolucionistas ordenarán al torso mutilado de la religión que tome su lecho y ande?

---

<sup>30</sup> GOULD, S. J. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine, 1999, pp. 4, 6, 9-10.

Tampoco es una solución limitarse a poner un mojón en la frontera que separa las ciencias biológicas y sociales –al estilo de “está usted entrando en terreno prohibido”– como Gould y otros acostumbran a hacer. Darwin, así lo hemos visto, fue el primero en extender la lógica de su teoría a cuestiones relacionadas con la religión y la moral. No negamos que se hubiera mostrado más reticente que muchos de los evolucionistas contemporáneos suyos; aunque la necesidad y las consecuencias filosóficas no fueron menores. Según declara Mary Midgley, «la teoría de la evolución no es un fragmento inerte de la ciencia teórica; también es, y esto de manera inevitable, una poderosa leyenda sobre los orígenes humanos.» De aquí se deduce que los científicos que «reclaman un cordón sanitario» que mantenga separados los hechos de los valores, los asuntos científicos de los humanos, estén reclamando algo que es «imposible tanto desde el punto de vista psicológico como lógico.»<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> MIDGLEY, M. *Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*. London: Routledge, 1992, p. 1, 15-21. No cabe duda de que, en algún sentido, es posible hablar de algunas materias científicas y religiosas en las que los respectivos campos de actuación se mantienen en el ámbito de «esferas no solapadas». Aun así, la postura de Midgley es consistente. Solo podemos valorar las cosas en el marco de un contexto factual que haga posible la inteligibilidad de nuestra valoración, mientras que solo es posible entender y ordenar los hechos físicos en un marco de valores y creencias. Por tanto, ni los hechos ni los valores pueden ser concebidos como separados radicalmente. Además, la teoría de la evolución según la selección natural, en sí misma, no es un amasijo desordenado de hechos. Es una conjetura histórica mediante la cual los datos factuales se conectan, se ordenan y se valoran. En otras palabras, es una visión del mundo generada desde el lado de la ecuación en que se encuentran “los valores y el sentido”. El NOMA de Gould dice que todos nuestros problemas desaparecerán cuando aprendamos a considerar más de una visión del mundo a la vez. Por desgracia, este remedio no es más que un pobre placebo cuando la cuestión se centra en el conflicto entre las visiones materialistas y no materialistas.

Aun así, la apertura de Gould a la religión no es una mera disimulación. La lobotomía evolucionista del alma es la muerte de la bondad. Es más, el traicionero beso del materialismo anuncia la muerte de la razón. Si en nada hay un valor, el pensamiento carece de valor. Según Darwin, observa Jonas, tanto la comprensión clásica del hombre como *homo animal rationale* y la visión bíblica de la humanidad como una creación a la imagen de Dios están bloqueadas. Así pues, la razón queda limitada a ser uno más entre los medios destinados a la supervivencia del individuo:

«Como una mera habilidad formal, una extensión del ingenio animal, no establece directrices, sino que las sigue, y no es un modelo en sí misma, sino que es medida con modelos externos a su jurisdicción. Si existe una “vida de la razón” para el hombre (distinta del mero uso de la razón), solo se puede escoger la no-racionalidad, puesto que todos los fines se escogen no-racionalmente (caso de ser posible su elección). Por lo tanto, la razón carece de jurisdicción aun sobre su propia elección como algo más que un medio. Pero el uso de la razón como un medio es compatible con cualquier fin, independientemente de su irracionalidad. Esta es la implicación nihilista de la pérdida del “ser” del hombre que trasciende el flujo de progreso.»<sup>32</sup>

Ningún científico puede tolerar por mucho tiempo que se repudie la mente de este modo., por lo que, de alguna manera, los antiguos valores deben regresar subrepticamente valiéndose de una puerta falsa. Gould se decanta por la puerta falsa de los sentimientos personales y escribe sobre la riqueza del *Réquiem* de Berlioz y la bondad del béisbol. El emotivo poder de la música y el juego,

---

<sup>32</sup> JONAS, H. *The Phenomenon of Life*, p. 47.

sugiere, nos basta para sostenernos en nuestro deambular por el desierto factual. Para que no insistamos en la necesidad de una lógica más rigurosa nos desorienta con el uso de una jerga difícil de entender («La ciencia y la religión se interdigitan según modelos de compleja digitación en todos los grados fractales de autosimilitud»).<sup>33</sup>

Wright, sin embargo, intenta reclamar la moral tradicional mediante su parecido con la razón, diciendo que Cristo y Buda fueron los mayores gurús de la autoayuda. Pero esta búsqueda de la antigua sabiduría es fútil. Los evolucionistas han cortado de raíz la rama de la que se habían colgado. Lewis predijo las contorsiones que la educación debería llegar a hacer para acomodarse al molde materialista.

«Con una especie de horrenda estupidez, eliminamos el órgano y exigimos su función. Formamos hombres sin aliento y esperamos que sean virtuosos y emprendedores; nos burlamos del honor y nos sorprende que en nuestro medio haya traidores; castramos al semental y luego le exigimos descendencia.»<sup>34</sup>

### **Vieja y nueva ortodoxia**

¿Qué diremos de las pruebas? Muchos insisten que aquí está el meollo de la cuestión. Quizá nos disgusten las implicaciones filosóficas de la selección natural, pero, con todo, debemos responder por los datos factuales de manera intelectualmente honrada. Así las cosas, ¿qué alternativas nos quedan? Para muchos científicos y educadores no hay otra. La honradez intelectual fuerza la aprobación de la evolución según las directrices de Darwin puesto que las explicaciones materialistas son, por definición, las únicas racionales. Se nos dice que la selección

---

<sup>33</sup> GOULD, S. J. *Rocks of Ages*, p. 65.

<sup>34</sup> LEWIS, C. S. *The Abolition of Man*, p. 35.

natural quedó validada por individuos que perseguían metódicamente una vía empírica irrefutable. Por lo tanto, la veracidad del darwinismo es evidente en sí misma para cualquiera que haya peregrinado al museo adecuado para contemplar los huesos sagrados.

Por desgracia, este relato del éxito de Darwin, por más que se crea sinceramente o se haya esparcido ampliamente, se basa en una idea capciosa, en concreto, que el materialismo es un sistema de valores neutros para la interpretación de los datos factuales. El examen de los desafíos científicos que se presentan a la selección natural escapa al ámbito de este artículo (y a las capacidades del autor). Aun así, no es preciso ser un experto para detectar cierta palidez enfermiza, un resplandor extraño e insano, en declaraciones como la que el biólogo de Harvard Richard Lewontin expresa sobre la relación que existe entre las pruebas empíricas y la teoría de Darwin: «Nuestra disposición a aceptar las afirmaciones científicas que son contrarias al sentido común es la clave para entender la lucha real entre la ciencia y lo sobrenatural». Y continúa:

«Tomamos partido por la ciencia a pesar de la absurdidad patente de algunas de sus deducciones, a pesar de su fracaso en el cumplimiento de muchas de sus extravagantes promesas de salud y vida, a pesar de que la comunidad científica tolere historias infundadas, porque tenemos un compromiso previo con el materialismo. No es que los métodos y las instituciones de la ciencia nos fueren de algún modo a aceptar una explicación material del mundo de los fenómenos, sino que, al contrario, nuestra adscripción previa a las causas materiales nos empuja a crear un aparato de investigación y un conjunto de conceptos que generen explicaciones materiales, por más que sean contrarias a la intuición, por más que desorienten a los no iniciados. Además, el materialismo es absoluto por-

que no podemos permitir que Dios cruce la puerta.»<sup>35</sup> La inferencia no puede ser más clara. Cuando los evolucionistas nos dicen que aceptemos alguna «historia infundada», a pesar de todas las razones que la contradicen, las pruebas y el sentido común, es claro que ya no están interesados principalmente en descubrir la verdad. Su mayor objetivo es inculcar a los «no iniciados» el arcano de una ortodoxia religiosa muy específica.<sup>36</sup> La palabra que define tal práctica religiosa es 'fundamentalismo'.

Tomemos, pues, las pruebas empíricas reales en su justo valor. Los homínidos de aspecto humanoide, con un cerebro de escaso volumen existieron, en apariencia, durante tres millones de años. Entonces, ¿cómo se relaciona este hecho con el mecanismo de la selección natural de Darwin, el único que actualmente se admite en el discurso científico? ¿Cuáles son las dimensiones éticas de la teoría de Darwin según se relaciona con el desarrollo humano? ¿Cómo debemos entender la persistente conexión entre el darwinismo y el nihilismo en el campo de la filosofía? ¿Cuáles son las implicaciones sociales y políticas de ver el mundo a través de los ojos de Darwin, a través de la lente del materialismo filosófico? Las representaciones de los libros de texto del "hecho" de la selección natural han sido menos que las predicciones de que tal problema exista. El punto crucial del dilema es, según parece, que o los evolucionistas niegan el hecho de la moral o abandonan el materialismo como el paradigma que explica la naturaleza y los orígenes de la humanidad y muchas otras cuestiones colaterales. Muchos no están dispuestos a tomar una decisión tan valiente y, en su lugar, se limitan a no

---

<sup>35</sup> LEWONTIN, R., citado en BUDZISZEWSKI, J. *The Revenge of Conscience*. Dallas: Spence, 1999, p. 6.

<sup>36</sup> En MIDGLEY, M. *Evolution as Religion...*, p. 33, leemos el comentario no poco vivaz: «La evolución es el mito de la creación de nuestra época».

afrontar los problemas. Con todo, los problemas, como la abundancia de fósiles en la columna geológica, subsisten.

Permítaseme una última palabra sobre el Génesis y el pensamiento mitológico. A lo largo de este artículo he argumentado que la teoría darwinista es un callejón sin salida altamente corrosivo, pero no he dicho casi nada al respecto de cualquier otra vía alternativa o sobre mis propias creencias sobre los orígenes humanos. De hecho, puede haber numerosas respuestas alternativas dignas de ser exploradas, desde la teoría de la ley natural cristiana hasta la metafísica aristotélica. Estoy abierto a cualquier visión que se pueda extraer de todas ellas. Tampoco dudo que el mismo darwinismo puede enseñarnos alguna verdad; la selección podría explicar perfectamente la mayoría de la diversidad biológica. Un no-materialista, indicó G. K. Chesterton, puede admitir sin problemas una gran cantidad de desarrollo natural de acuerdo con las leyes físicas en su visión del mundo –solo el materialista puritano es incapaz de permitir que una mota de sobrenaturalidad manche su máquina impoluta–.

Sin embargo, mi propia herencia y mis estudios me han conducido a una posición que, probablemente, se pueda describir como “creacionista”. Uso la palabra con deliberación, aun a pesar de su desprestigiado pedigrí, no porque yo suscriba el literalismo encorsetado en la lectura de la Biblia, sino porque no puedo encontrar progreso alguno en la dicotomía hechos-sentido presentada por Gould y adoptada por los llamados teólogos del “proceso” tales como Reinhold Niebuhr (de cuya teología Stanley Hauerwas, con un efecto agradable pero devastador en sus últimas consecuencias, remonta los orígenes a Darwin pasando por William James).<sup>37</sup> O la historia de la creación

---

<sup>37</sup> HAUERWAS, S. *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology: Being the Gifford Lectures Delivered at the*

bíblica, en contraste con otros mitos de la creación, describe los contornos de un acontecimiento real o es una metáfora falsa, pura palabrería vacía. La historia, lo que ha sucedido en el continuo espacio-tiempo, tiene su importancia. Y tiene importancia no por nuestros pensamientos, sino por nuestros sentimientos, nuestras relaciones, nuestros valores y nuestras acciones.

La posición que definiendo está próxima, creo, a la de J. R. R. Tolkien, un escritor que entendió a la perfección el mito y la metáfora, y desaprobó el dogma del cientifismo como una Verdad descalificada. En una carta a su hijo Christopher escribió:

«Creo que la mayoría de los cristianos, excepto los más inocentes y faltos de educación o aquellos que han sido objeto de algún otro tipo de protección, se han visto mareados hace ya algunas generaciones por los que se erigen a sí mismos como científicos y han arrojado al Génesis dentro del desván de su cerebro como si se tratara de un mueble anticuado, cuya presencia en la casa resulta un tanto vergonzante cuando acuden visitas jóvenes e inteligentes. Me refiero incluso a aquellos que ni siquiera venden nada de segunda mano o lo queman tan pronto como el gusto empieza a burlarse de ellos. [...] Por consiguiente, como tú dices, han olvidado (y me cuento entre ellos) la belleza del asunto aun “como una historia”.»<sup>38</sup>

Tolkien concluye que quizá la edad de la tierra y el preciso orden y la naturaleza de la creación no queden claros en los dos relatos de la creación del Génesis, pero el Huerto del Edén y nuestro exilio solo tienen sentido en la medida en que los aceptemos como hechos históricos.

---

*University of St. Andrews in 2001*. Grand Rapids (Michigan): Brazos, 2001, pp. 49, 61, 77-78.

<sup>38</sup> TOLKIEN, J. R. R. *The Letters of J. R. R. Tolkien*. Boston: Houghton Mifflin, 1981, p. 109.



## EL AMILENARISMO RECONSIDERADO

**Beatrice S. Neall**  
*Union College\**  
*Lincoln, Nebraska*

### Introducción

El último comentario de Apocalipsis de G. K. Beale, y el nuevo libro de Kim Riddlebarger: *A Case for Amillennialism* han despertado un renovado interés por el debate sobre la naturaleza del milenio.<sup>1</sup> El amilenarismo tiene una insigne tradición de apoyo desde Agustín, teólogos de confesión calvinista y luterana, y una larga lista de teólogos de la Iglesia Reformada como Abraham Kuyper, Arvin Vos, H. Ridderbos, A. A. Hoekema y M. G. Kline.<sup>2</sup>

Los amilenaristas reconocen que una lectura simple y llana del texto parece mostrar «la *progresión cronológica* de Ap 19-20, el cautiverio de Satanás futuro, la realidad física de “la primera resurrección” y la literalidad de los mil años» (énfasis añadido).<sup>3</sup> Sin embargo, no aceptan una progresión cronológica de los acontecimientos de estos capítulos, sino que prefieren entender tales acontecimientos

---

\* <http://www.ucollege.edu/ucscripts/public/template/main.asp> [Consulta: 10 agosto 2007]

<sup>1</sup> Ver el Comentario sobre Ap 20 en BEALE, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1999; y RIDDLEBARGER, K. *A Case for Amillennialism: Understanding the End Times*. Grand Rapids (Michigan): Baker, 2003.

<sup>2</sup> Resumido en Riddlebarger, p. 31.

<sup>3</sup> WHITE, R. F. «On the Hermeneutics and Interpretation of Rev 20:1-3: A Preconsummationist Perspective». *JETS* 42/1 (marzo 1999): 53.

como recapitulatorios. Su rechazo de la lectura natural del texto está motivado por una marcada hermenéutica de escatología inaugurada<sup>4</sup> —la paradoja de que en Apocalipsis, la victoria divina sobre el dragón, y el reino de Cristo y su iglesia sobre este mundo malvado consisten en participar con Cristo en sus sufrimientos y en su muerte—.<sup>5</sup> La escatología inaugurada enfatiza la victoria de Jesús sobre las fuerzas del mal en la cruz. Desde ese evento monumental, descrito tan drásticamente en Ap 12, Satanás ha estado atado y los santos han estado reinando (Ap 20). A partir de la fuerte conexión entre los dos capítulos (ver Tabla 1 más adelante), infieren que Ap 20 es una recapitulación de Ap 12. Esta perspectiva de que bajo las acciones y reacciones del bien y el mal, Dios está triunfando, brinda a los amilenaristas un punto de vista optimista sobre la historia.

Los premilenaristas también tienen una visión optimista de la historia, ya que creen en el triunfo final de Dios sobre Satanás por medio de la victoria de Cristo en la cruz. Pero conciben la victoria como acercándose progresivamente en los sucesivos acontecimientos de la historia de la salvación. Niegan que haya una ruptura entre Ap 19 y 20, o que Ap 20 recapitule a Ap 12. Este artículo es un intento de plantear el debate sobre el milenio demostrando que hay *progresión* en vez de *recapitulación* en los temas más importantes del libro. Además, se mostrará que los capítulos 19 y 20 son parte de una unidad inseparable

---

<sup>4</sup> Según Anthony A. Hoekema, «La escatología amilenarista... nos ofrece una inspiradora visión del señorío de Cristo sobre la historia y del triunfo final de su reino» («Amillennialism»). En: CLOUSE, R. G. (ed.). *The Meaning of the Millennium: Four Views*. Downers Grove (Illinois): InterVarsity, 1977, p. 187).

<sup>5</sup> WHITE, R. F. «Agony, Irony, and Victory in Inaugurated Eschatology: Reflections on the Current Amillennial-Postmillennial Debate». *Westminster Theological Journal* 62 (2000): 172-175.

que no puede ser dividida, y que el capítulo 20 debería ser visto como escatología consumada, en vez de como escatología inaugurada. Finalmente, se sugerirá una forma de premilenarismo que elimina importantes problemas inherentes a otros sistemas de interpretación.<sup>6</sup>

### Un resumen del amilenarismo

El amilenarismo puede ser resumido así: los mil años de Ap 20 representan toda la era cristiana, que comienza con la cruz, la resurrección y la ascensión de Cristo y termina con la segunda venida. En Ap 20: 4-5 se encuentran dos resurrecciones, una al principio de los mil años y otra al final: la primera resurrección es la resurrección de Cristo (12: 5) y la resurrección espiritual de los santos mártires (20: 4),<sup>7</sup> mientras que la segunda resurrección es la resurrección física de los santos y los impíos (20: 12-13, 15) en la segunda venida de Cristo.<sup>8</sup> El apresamiento de Satanás consiste en su caída del poder, con una “orden de restricción” que recae sobre él con la entronización de Cristo (Lc 10: 18; 2 Te 2: 7; Ap 12: 9-10). La liberación de Satanás para engañar a las naciones al final de los mil años (20: 7-10) es la campaña del dragón, la bestia, y el falso profeta para engañar al mundo en el conflicto final (16: 13-14, 16). Un evento, que también incluye la destrucción de los enemigos de Dios en 19: 20-21 y 20: 7-10, es representado por la batalla de Armagedón (16: 16), la guerra de los ejércitos de la bestia contra los ejércitos del

---

<sup>6</sup> Si no se dice lo contrario, se cita la versión de la Biblia Reina Valera del 60. Las limitaciones de espacio no nos permiten un extenso estudio de cada uno de los temas tratados, como la batalla de Armagedón, el estado de los muertos, o el destino de los impíos.

<sup>7</sup> RIDDLEBARGER, pp. 213-215; BEALE, pp. 995-996.

<sup>8</sup> BEALE, pp. 1.003-1.004, 1.013-1.014.

cielo (19: 11-21), y la batalla de Gog y Magog contra la ciudad amada (20: 7-10). La batalla culmina con la segunda venida de Cristo, el juicio de los impíos, y la recompensa de los justos –eventos que marcan el fin de la era cristiana milenaria–. Así pues no hay un milenio futuro.

Los amilenaristas citan paralelismos entre las visiones de Apocalipsis como evidencia de que se describen los mismos eventos con un modelo de recapitulación. Un ejemplo clásico es que Apocalipsis 20 parece ser una recapitulación del capítulo 12, con los siguientes paralelismos.<sup>9</sup>

<b>Tabla 1. PATRÓN DE RECAPITULACIÓN DE APOCALIPSIS 12 Y 20</b>	
<b>12: 7-11</b>	<b>20: 1-6</b>
Escena en el cielo (v. 7)	Escena en el cielo (v. 1)
Batalla angelical contra Satanás y sus huestes (vv. 7-8)	Supuesta batalla angelical con Satanás (v. 2)
Satanás arrojado a la tierra (v. 9)	Satanás arrojado al abismo (v. 3)
El malvado adversario de los ángeles llamado «el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero». (v. 9)	El malvado adversario de los ángeles llamado «dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás» apresado para que no «engañase más a las naciones» (vers. 2-3), es liberado después para engañar a todas las naciones de la tierra (vv. 3, 7-8)
Expresión de Satanás de «gran ira, sabiendo que tiene poco tiempo» (v. 12b)	Satanás es «desatado por un poco de tiempo» tras su encarcelamiento (v. 3)

<sup>9</sup> BEALE, p. 992; RIDDLEBARGER, p. 202.

## EL AMILENARISMO RECONSIDERADO

Caída de Satanás, que resulta en el reino de Cristo (vers. 10) y sus santos (vers. 11; nótese el motivo de la “conquista”) (v. 12b)	Caída de Satanás, que resulta en el reino de Cristo y sus santos (v. 4)
Reinado de los santos, basado no solo en la caída de Satanás y la victoria de Cristo, sino también en la fidelidad de los santos hasta la muerte en preservar la «palabra del testimonio de ellos» (v. 11)	Reinado de los santos, basado no solo en la caída de Satanás, sino también en su fidelidad hasta la muerte en preservar el «testimonio de Jesús y por la palabra de Dios» (v. 4)

Este diagrama pone de manifiesto una estrecha relación entre los dos pasajes. En ambos capítulos, Satanás es expulsado y su poder restringido (12: 7-9; 20:1-3). En ambos, el reino de Cristo y sus santos cobra nuevas fuerzas (12: 10-22; 20: 4). Pero ¿se refieren estos dos pasajes a los mismos eventos? O ¿el capítulo 20 es una prolongación y el clímax del capítulo 12?

### ¿Son los ciclos repetitivos o progresivos?

La perspectiva amilenarista muestra de forma apropiada la naturaleza recapitulatoria de las visiones. Lo que no consigue reconocer es que cada visión representa una intensificación del conflicto, detallando nuevas victorias en la guerra contra Satanás. Conforme el libro avanza, hay más que una recapitulación –hay una victoria progresiva para Cristo y una derrota progresiva para Satanás—. <sup>10</sup>

<sup>10</sup> Cada visión implica un avance de la causa de Dios: los siete sellos culminan en la ira del cordero (6: 16-17); las siete trompetas culminan en el comienzo del reino activo de Cristo (11: 17); los siete prodigios culminan en la siega de la tierra (14: 15-20); las siete plagas culminan en la caída de Babilonia (16: 19); la caída del reino de Satanás culmina en la muerte de la Muerte (20: 14); y la visión final culmina en el reino eterno de los santos (22: 5). Ver el apéndice A para una lista de las visiones.

Cada repetición alcanza una octava más alta para Dios y una más baja para Satanás, hasta culminar su apogeo y consumación. Esto es especialmente cierto en los capítulos 12 y 20. Este principio se puede ilustrar en los motivos repetitivos de estos capítulos, tales como la guerra entre Cristo y Satanás, el reino de Dios y el reino de los santos, y el juicio. Las siguientes secciones comenzarán con el orden generalmente aceptado de los eventos, y luego discutirán si hay recapitulación o una serie de eventos que van en incremento.

### **La expulsión de Satanás**

La Biblia identifica cuatro caídas de Satanás, cada una de ellas más decisiva que la anterior, que resultan en mayores restricciones sobre él y, finalmente, culminan en su destrucción final.

1. *La primera caída de Satanás.* La primera caída de Satanás es mencionada en Ap 12: 3-4a: «También apareció otra señal en el cielo: he aquí un gran dragón escarlata... y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo, y las arrojó sobre la tierra». Esta acción fue anterior a su ataque a la mujer para devorar a su hijo (4b). La expulsión inicial de Satanás está implícita en Is 14: 12-14 y Ez 28: 12-19.<sup>11</sup> El relato bíblico indica que después tentó a Adán y a Eva en el jardín del Edén (Gn 3) y aparece en el cielo como el *satán* (“acusador”) de hombres de Dios, como Job y Josué el sumo sacerdote (Job 1 y 2; Zac 3: 1-2). Por eso, el libro de Apocalipsis lo iden-

---

<sup>11</sup> El nombre “Lucifer”, de la Vulgata latina, fue identificado con Satanás por primera vez por Tertuliano, Jerónimo, y otros padres de la iglesia (RIDDERBOS, J. *Isaiah*, Vriend, J. (trad.). Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1985, p. 142. [Bible Student’s Commentary]). Aunque los pasajes tratan de reyes terrenales, el lenguaje tiene visos de una rebelión en el cielo como se describe en Ap 12.

tifica como «el acusador de los hermanos» (Ap 12: 10). Satanás, por tanto, parece tener el rol de fiscal en las cortes celestiales.

2. *La caída de Satanás en la cruz.* Satanás fue expulsado como representante de la tierra cuando el dragón, que engaña a toda la tierra, y sus ángeles fueron expulsados (Ap 12: 9). Este evento ocurre en la cruz, el lugar donde la salvación ocurre por la sangre del cordero (vv. 10-11). Jesús mismo afirma que «Ahora [en el tiempo de la cruz] es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera, –porque– si fuere levantado de la tierra, a todos atraeré a mí mismo» (Jn 12: 31-32). Por tanto, el juicio que tiene lugar en la cruz, resurrección y ascensión de Cristo reemplazó a Satanás, el acusador de los hermanos, con Jesús, el verdadero representante de la tierra. El «acusador de nuestros hermanos» es reemplazado por el «abogado para con el Padre, a Jesucristo el justo» (1 Jn 2: 1). Jesús describe esta expulsión de Satanás en Lc 10: 18: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo».

3. *La caída de Satanás al abismo.* En la tercera fase de la caída de Satanás, un ángel con la llave del pozo insondable lo ata fuertemente con una gran cadena, lo lanza al pozo y lo encierra (20: 1-3), para que no pueda ya engañar a las naciones. Los símbolos usados para describir las acciones del ángel transmiten la idea de que Satanás es inmovilizado completamente. Había tenido previamente acceso al cielo (12: 9); ahora ha perdido acceso a las naciones de la tierra (20: 3). Está en un confinamiento solitario durante mil años (20: 2), atado a un abismo caótico creado por él mismo.

4. *La caída de Satanás al lago de fuego.* En la cuarta fase, después de que Satanás es liberado para retomar su obra de engaño y ataque a la ciudad amada, es lan-

zado al lago de fuego (20: 10). Allí es atormentado hasta que el Hades mismo es lanzado al lago de fuego y destruido (20: 10, 14). Jesús destruye «al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo» (Heb 2: 14). Así Satanás es reducido a cenizas (MI 4: 1, 3); deja de existir —«para siempre dejarás de ser» (Ez 28: 19)—.

La pregunta que surge es si el acto de arrojar a Satanás al abismo en Ap 20: 1-3 es el mismo que el anterior en 12: 9, donde es lanzado a la tierra. En 20: 1-3, la caída de Satanás al abismo, el texto indica claramente que Satanás ya no puede engañar a las naciones. Sin embargo, de acuerdo con Ap 12: 9, la caída de Satanás en la cruz, Satanás está todavía activo engañando cuando es expulsado «Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, *el cual engaña (ὁ πλανῶν) al mundo entero*; fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él.” (énfasis añadido). Ap 12: 9, al contrario que Ap 20: 1-3, no indica un cese de la labor de engaño de Satanás. En cambio, aunque ahora está confinado en el mundo, es todavía una amenaza para el mundo, como se indica por el clamor, «¡Ay de los moradores de la tierra... porque el diablo ha descendido a vosotros con gran ira» (Ap 12: 12). Si Satanás estuviese atado en esta coyuntura, ¿por qué el lamento? Por tanto las caídas de Satanás descritas en Ap 12: 9 y 20: 1-3 no pueden estar describiendo el mismo evento.

El que la era cristiana se caracteriza por el engaño satánico es indicado por todo el NT. «Mirad que nadie os *engañe*. Porque vendrán muchos en mi nombre, diciendo: Yo soy el Cristo; y a muchos *engañarán*» (Mt 24: 4-5, énfasis añadido; ver también vv. 11, 24); «llevados por doquiera de todo viento de doctrina, por estratagema de hombres que para *engañar* emplean con astucia las artimañas del error» (Ef 4: 14, énfasis añadido). La obra de engaño



de Satanás también queda reflejada en los siguientes versículos: «el dios de este siglo cegó el entendimiento de los incrédulos, para que no les resplandezca la luz del evangelio» (2 Cor 4: 4); «el mismo Satanás se disfraza como ángel de luz» (11: 14); «el príncipe de la potestad del aire... opera en los hijos de desobediencia» (Ef 2: 2); hay oponentes capturados por el lazo del diablo (2 Tm 2: 26); «vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda alrededor buscando a quien devorar» (1 Pe 5: 8).

La respuesta de Beale a estos textos es que Dios ha restringido a Satanás para que no pueda dañar espiritualmente a la iglesia verdadera.<sup>12</sup> El texto, sin embargo, indica que Satanás ya no engaña a *las naciones* hasta que los mil años hayan terminado (Ap 20: 3). Que *las naciones* en 20: 3 no son la iglesia verdadera, sino los enemigos de Dios está claro por varias razones: al final son engañados por Satanás, se unen para atacar el campamento de los santos, y son consumidos por fuego (vv. 7-9).<sup>13</sup>

Beale cuestiona la lógica de «proteger a las naciones de ser engañadas por Satanás en 20: 1-3 justo después de que han sido engañadas por Satanás (16: 13-16)... y destruidas por Cristo en su venida en 19: 11-21».<sup>14</sup> Sin embargo, Satanás no es atado para proteger a las naciones. Más bien, es atado por las circunstancias que terminan con su poder de engañar, es decir, la destrucción

---

<sup>12</sup> BEALE, pp. 985-986; ver también RIDDLEBARGER, p. 211.

<sup>13</sup> “Las naciones” (τὰ ἔθνη) en Apocalipsis se aplica de forma uniforme a los enemigos de Dios (2: 26; 11: 2, 18; 12: 5; 15: 4; 16: 19; 19: 15; 20: 3, 8) hasta los capítulos finales después de que los pecadores han sido destruidos (21: 24, 26; 22: 2). Ap 15: 4 –«todas las naciones vendrán y te adorarán»– no es una excepción, puesto que incluso los habitantes del mar y de las tinieblas conocerán la justicia de Dios (5: 13; cf. Flp 2: 10-11).

<sup>14</sup> BEALE, p. 981.

de sus súbditos (19: 21). Satanás siempre engaña cuando tiene súbditos sobre los que actuar. Solo se detiene cuando toda su gente ha muerto y la tierra es destruida, convirtiéndola en un abismo (*cf.* Jr 4: 23-28), la condición inicial descrita en Gn 1: 2. Tan pronto como los muertos son levantados al final de los mil años, los engaña de nuevo (20: 13, 7-8).<sup>15</sup> Durante los mil años, la actividad de Satanás no es reducida parcialmente —es reducida totalmente—. Es atado, encerrado, confinado y sellado en el abismo (20: 1-3).

Concluyo por tanto que después de la caída de Satanás en la cruz (Ap 12), está todavía activo en la obra de engaño; mientras que en su tercera expulsión, cuando es arrojado al abismo insondable, ya no es capaz de engañar a las naciones (20: 1-3).

Hay una progresión en las cuatro fases de la caída de Satanás: es expulsado originalmente (Ap 12: 3-4), es expulsado como «acusador de nuestros hermanos» en la cruz (Ap 12: 10), es atado para que ya no pueda engañar a las naciones (20: 2-3), y es vencido y aniquilado como comandante de los ejércitos de la tierra cuando es arrojado al lago de fuego (vv. 8-10). Cada vez que cae, es lanzado a un lugar peor: fuera del cielo, a la tierra, al abismo, y, finalmente, al lago de fuego. Sus poderes son progre-

---

<sup>15</sup> Nótese la yuxtaposición de textos, un ejemplo de *hysteron proteron*, el principio de anticipación que se encuentra a lo largo del libro de Apocalipsis donde algo es primero mencionado y luego explicado. En 20: 12, los muertos son juzgados; solo en el vers. 13 son levantados para vida. En 20: 8-9, la ciudad amada es atacada, mientras que solo en 21: 2 desciende desde el cielo. La segunda resurrección es mencionada en 20: 5 y descrita en los vers. 11-15. Ver MÜLLER, E. «Microstructural Analysis of Revelation 20», *AUSS* 37 (1999): 243. Para otra explicación de yuxtaposición en Ap 20, ver CHRISTIAN, E. «A Chiasm of Seven Chiasms: The Structure of the Millennial Vision, Rev 19:1-21:8». *AUSS* 37 (1999): 221.

sivamente reducidos: ya no puede vivir con Dios, representar a la tierra, engañar a las naciones, ni, finalmente, existir. Por tanto cada sucesiva caída representa una derrota mayor para Satanás en vez de una recapitulación de una derrota previa.

### El tema de la guerra

En la guerra entre Cristo y Satanás, la victoria se alterna entre los dos bandos, pero termina de forma triunfal para Cristo. Una posible disposición secuencial sería algo así:

1. En la ascensión del Hijo del Hombre al cielo, hay una guerra entre Miguel y sus ángeles y el dragón y sus ángeles. El dragón, llamado “Diablo” y “Satanás”, es expulsado del cielo, trayendo gozo a los que están en el cielo, pero ayes a la tierra (12: 7-12). Los “hermanos” tienen el poder de vencer al dragón «por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos» mientras entregan sus vidas en martirio (v. 11).

2. El dragón persigue a la mujer durante 1.260 días (12: 13), pero es sustentada durante este tiempo (v. 14). La bestia del mar hace guerra contra los santos durante 42 meses (o 1.260 días) y los vence (13: 5-7), pero es condenada a morir a espada (v. 10).

3. En el tiempo de la quinta trompeta, se le da la llave del pozo del abismo a una estrella que cae del cielo (9: 1).<sup>16</sup> Esta estrella caída, llamada Apolión (“el destructor” v. 11) puede ser identificada como Satanás (cf. Lc 10: 18; Ap 12: 9; Is 27:

---

<sup>16</sup> Algunos sostienen que la estrella caída de la quinta trompeta es el mismo ángel con la llave del pozo del abismo de 20: 1. Pero nótese que aunque a la estrella caída le es dada la llave –pasivo divino– tiene solo una custodia temporal de ella, en contraste con el ángel de Ap 20: 1, que posee la llave.

1; y Am 9: 3 donde “lo profundo” es el lugar donde habita el dragón).<sup>17</sup> Satanás lo abre, liberando humo del cual surgen langostas como caballos arengados para la batalla y que atacan y torturan a los hombres por un periodo de cinco meses. No tienen poder para herir al pueblo de Dios (v. 4).

4. Al final del «tiempo, tiempos, y medio tiempo» (i.e., 42 meses o 1.260 días), el dragón se enfurece con la mujer y hace guerra contra el remanente de su simiente (12: 17). Al mismo tiempo, la bestia que sube del abismo hace guerra contra los dos testigos y los mata (11: 3, 7-8), pero después de tres días y medio son resucitados y ascienden al cielo (v. 11-12).

5. En el gran día de Dios, espíritus demoníacos reúnen a los reyes de la tierra para la batalla de Armagedón (16: 14, 16). Estos reyes, representados por diez cuernos, reciben poder durante una hora con la bestia. «Pelearán contra el Cordero, y el Cordero los vencerá, porque él es Señor de señores y Rey de reyes» (17: 12-14).

6. Al final de este período, un jinete sobre un caballo blanco, acompañado por los ejércitos del cielo, hace guerra contra la bestia, los reyes y los ejércitos de la tierra. La bestia y el falso profeta son lanzados al lago de fuego, mientras que el jinete mata al resto con la espada que sale de su boca (19: 11-21).

7. Satanás es lanzado al abismo donde es atado durante mil años (20: 1-3).

8. Al final de los mil años, Satanás es liberado de su prisión y reúne a las naciones resucitadas de los cuatro ángulos de la tierra –Gog y Magog, que son tan numerosos

---

<sup>17</sup> SWETE, H. B. *Commentary on Revelation*. Grand Rapids (Michigan): Kregel, 1977, p. 114; BEASLEY-MURRAY, G. R. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981, p. 160; STEFANOVIC, R. *Revelation of Jesus Christ*. Berrien Springs (Michigan): Andrews University Press, 2002, p. 302.

como la arena del mar— para atacar el campamento de los santos. Desciende fuego del cielo y los devora (20: 7-9).

Beale hace coincidir la fase 1 (Ap 12: 7-12) con la fase 7 (Ap 20: 1-3). Pero Satanás es expulsado del cielo a la tierra en la fase 1, mientras que es lanzado al abismo en la fase 7 —un lugar muy inferior—.

El estado del abismo en la quinta trompeta (9: 1ss.) contrasta vívidamente con su condición al principio de los mil años (20: 1-3). Durante la era cristiana, Satanás no es confinado al abismo porque tiene la llave para abrirlo. Ejerce el poder de las llaves para liberar a miríadas de fuerzas malignas para torturar a la humanidad. Gobierna como rey de ese dominio (vers. 11). En contraste, en el capítulo 20, un ángel del cielo toma el control de la llave (vers. 1) y atrapa al diablo.

Los amilenaristas también harían coincidir la fase 5 (Ap 16: 14, 16; 17: 12-14) con la fase 8 (Ap 20: 7-9). Sin embargo, hay diferencias entre la batalla de Armagedón en 16: 12-16 y la batalla de 20: 7-9. En primer lugar, los personajes son diferentes. En la primera, los instigadores son espíritus demoníacos del dragón, la bestia, y el falso profeta. En la última, la bestia y el falso profeta han sido eliminados (19: 19-20); el dragón (i.e., Satanás) es el instigador. En segundo lugar, los lugares pueden ser diferentes —un lugar llamado Armagedón, que alude al Monte Carmelo en el norte de Israel,<sup>18</sup> contra «la ciudad amada»,

---

<sup>18</sup> Para interpretar ~Αρμαγεδω,v, los comentaristas a menudo citan batallas históricas libradas cerca de Megido o el Monte Carmelo (e.g., SWEETE, p. 209; MOUNCE, R. H. *The Book of Revelation*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1977, p. 301). Otros sugieren que ~Αρμαγεδω,v es una corrupción de *Har Moed* (הַר מוֹעֵד), monte de la Asamblea), y lo conectan con la montaña de Dios en Is 14: 13, y el Monte Sión, que lo identificaría con “la ciudad amada” de Ap 20: 9 (KLINE, M. G. «*Har Magedon: The End of the Millennium*». *JETS* 39/2 [1996]: 207-222; BEASLEY-MURRAY, p. 245). En este caso, la localización de la batalla final sería la misma.

Jerusalén, al Sur-. Si se lee de forma secuencial, hay tres fases en la batalla de Armagedón: la sequía del río Éufrates –y por tanto la caída de la Babilonia espiritual– (16: 12-16), la batalla de los ejércitos del cielo contra los ejércitos de la bestia (19: 11-21), y el ataque de Gog y Magog al campamento de los santos después de los mil años (20: 7-10). Si se lee como recapitulación, solo hay una fase en la batalla –el clímax en 19: 11-21 que es el mismo que el clímax en 20: 9-10–.

Debe notarse que hay diferencias significativas entre las batallas en los capítulos 19 y 20. Los participantes de la primera son los ejércitos del cielo bajo el liderazgo del jinete montado sobre el caballo blanco contra «los reyes de la tierra y sus ejércitos» bajo el liderazgo de la bestia (19: 19). Esta batalla refleja la cuestión de la adoración a la bestia de los últimos días en los capítulos 13ss. e involucra únicamente a los enemigos de Dios del tiempo del fin en el momento de la *parusía*. El conflicto en 20: 7-10 incluye a los enemigos de Dios de todas las eras bajo el liderazgo de Satanás, el único miembro que queda de la trinidad satánica del dragón, la bestia y el falso profeta, que han sido resucitados de entre los muertos (20: 13) para enfrentarse al juicio final (v. 12). El destino de estos enemigos es diferente en cada batalla. En la primera, la bestia y el falso profeta son arrojados al lago de fuego (19: 20), mientras que sus ejércitos son muertos a espada y las aves devoran su carne (v. 21). El capítulo 20 describe la última consumación: el diablo y todas sus huestes son consumidos por el fuego (vv. 9-10, 14).

Las fases 6 (Ap 19: 11-21) y 7 (Ap 10: 1-3) deben ser consecutivas. Primero, la bestia y el falso profeta son derrotados y arrojados al lago de fuego. Al final de los mil años, el dragón es arrojado al lago de fuego donde la

bestia y el falso profeta ya habían sido lanzados (20: 10).<sup>19</sup> Por tanto, los capítulos 19 y 20 deben ser sucesivas.

En esta guerra, hay un constante progreso hacia la victoria para el Cordero y su pueblo. Aunque en el fragor del conflicto a menudo algunos mueren, aun así su muerte es considerada como victoria –por su fiel testimonio, incluso hasta la muerte, son vencedores (12: 11)–. Finalmente, Dios interviene para vencer al dragón, la bestia, y el falso profeta. El Cordero es finalmente victorioso.

### **La progresiva desintegración del imperio de Satanás**

Apocalipsis 17-20 comprende una visión<sup>20</sup> que describe la caída de cada elemento del reino de Satanás –la gran ramera, la ciudad de Babilonia, la bestia y el falso profeta, los ejércitos de la tierra, el dragón, los muertos impíos, la Muerte y el Hades. Todos son destruidos con fuego–.

En el capítulo 17, la ramera encuentra su perdición, ejecutada por los diez cuernos de la bestia, que la dejan desolada, devoran su carne y la queman con fuego (v. 16). Cae Babilonia la gran ciudad, es quemada con fuego y calcinada (18: 8-9, 18; 19: 3).

---

<sup>19</sup> Aunque 20: 10 no tiene verbo (literalmente, «donde la bestia y el falso profeta»), es evidente que están ausentes en la batalla final de las naciones contra la “ciudad amada”. Solo queda Satanás para reunirlos para la batalla porque la bestia y el falso profeta ya han recibido su castigo.

<sup>20</sup> La estructura en siete partes de Apocalipsis: prólogo (1: 1-8), siete iglesias (1: 9 al 3: 22), siete sellos (4: 1 al 8: 1), siete trompetas (8: 2 al 11: 18), siete visiones (11: 19 al 14: 20), siete plagas (15: 1 al 16: 21), caída del reino de Satanás (17: 1 al 20: 15), cielos nuevos y tierra nueva (21: 1 al 22: 5), epílogo (22: 6-21). Esta estructura de las visiones en siete partes es generalmente aceptada, aunque con pequeñas diferencias. Para un análisis similar, ver BOWMAN, J. W. «Revelation, Book of». En: BUTTRICK, G. A. (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville (Tennessee): Abingdon Press, 1962.

La caída de la trinidad diabólica se describe en los capítulos 19 y 20 en términos de una gran batalla. En la victoria de la fuerzas del cielo, la bestia y el falso profeta son capturados y arrojados al lago de fuego (19: 20).

El capítulo 20 continúa la narración con el castigo del dragón, que es reducido a un confinamiento en solitario durante mil años. Al final de los mil años, sus huesos de humanidad maligna son levantadas de entre los muertos para que pueda movilizarlas y retomar la batalla de 19: 11-21. Mientras rodean la ciudad amada, desciende fuego del cielo y los consume. En este punto, como ha sido mencionado antes, el diablo se une a la bestia y el falso profeta en el lago de fuego (*cf.* 19: 20; 20: 10).

Después se describe el fin de los muertos impíos. El mar, la Muerte y el Hades entregan a los muertos para enfrentarse al juicio del gran trono blanco. Puesto que no se encuentran en el libro de la vida, son lanzados al lago de fuego (20: 11-15). Entonces la Muerte y el Hades son también lanzados al lago de fuego, que es la muerte segunda (v. 14), donde la muerte misma es destruida (1 Cor 15: 26; Is 25: 8). Incluso el mar, que contenía a los muertos impíos (20: 13), ya no existe (21: 1). Por tanto, todos los elementos del reino de Satanás son destruidos, incluido Satanás mismo. No hay ni siquiera lugar para el lago de fuego en el nuevo cielo y la nueva tierra, porque el dolor, el llanto y la muerte ya no existen (21: 1, 4).

Si el tema de los capítulos 17-20 es efectivamente la caída del reino de Satanás, la sucesiva eliminación de todos sus elementos (i.e., Babilonia, la bestia y el falso profeta, los ejércitos de la bestia, el dragón, los muertos impíos, la Muerte y Hades), entonces no hay lugar para una recapitulación de toda la era cristiana en el capítulo 20.



## El reino y el reinado de Cristo y los santos

El reino de Cristo y el reinado de los santos ocurren en fases. Dispuestas de forma secuencial, con las palabras significativas en cursiva, las fases serían algo así:

1. Jesucristo, por virtud de su resurrección («primogénito de entre los muertos») es el «*soberano de los reyes de la tierra*» (1: 5). Juan, prisionero en la isla de Patmos, se vio a si mismo *compañero del reino* (1: 9). Cuando Cristo ascendió al cielo, estableció un reino de sacerdotes, que «*reinarán sobre la tierra*» (5: 10). Como resultado de la muerte de Cristo, «*Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo*» (12: 10). Por tanto el reino espiritual de Dios tiene nueva autoridad y poder en la tierra como resultado del poderoso acto de salvación de Jesús, y los santos tienen un nuevo poder para vencer al enemigo a través de la sangre del Cordero y su propio martirio.

2. El reino de los santos es silenciado durante el período de persecución (i.e., los 42 meses o 1.260 días). Los mártires, clamando venganza por todo su sufrimiento, son vestidos de túnicas blancas y se les dice que esperen hasta que más consiervos sean muertos de igual forma que ellos (6: 11). Los santos, mientras sufren pisoteados por las naciones, adoran en el templo de Dios (11: 1-2). La mujer, huyendo del dragón, es mantenida en el desierto durante 1.260 días (12: 6). Durante este período hay en el poder un reino rival que está gobernado por la bestia (16: 10-11).

3. Durante «la gran tribulación», los santos están con Cristo espiritualmente (7: 14): la gran multitud está delante del trono, alabando a Dios por su salvación (vv. 9-10). Los 144.000 están en el Monte de Sión, cantando alabanzas y siguiendo al Cordero dondequiera que va (14: 1-5).

Mientras las plagas son derramadas, ellos están en el mar de vidrio (15: 1-4), cantando el cántico de Moisés y del Cordero.<sup>21</sup> Durante este tiempo, hay aflicción para el *reino de la bestia* –hay oscuridad y los hombres muerden sus lenguas de dolor (16: 10-11)–. La bestia se une con los diez reyes para hacer guerra contra el Cordero, pero al final el Cordero los vencerá (17: 12-17).

4. En la batalla final, Jesús cabalga sobre un caballo blanco para herir a las naciones y *gobernarlas con vara de hierro*. En su túnica, tiene un nombre escrito: «*Rey de reyes y Señor de señores*» (19: 11-16). Gobierna hiriendo a las naciones y matándolas con la espada que sale de su boca (vv. 15, 21).

5. En la séptima trompeta, cuando Dios juzga a los muertos, recompensa a los santos, y destruye a los que destruyen la tierra (11: 18), «*Los reinos del mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo; y él reinará por los siglos de los siglos.*» (v. 15). En ese tiempo, Dios  *toma su gran poder y comienza a reinar* (v. 17). Aquí “reinar” parece ser identificado con “juzgar”, “ejecutar sentencia” y “tomar posesión del mundo”.

6. Durante los mil años, las almas de los decapitados vuelven a la vida y *reinan con Cristo* por mil años. *Se sientan en tronos* y participan en el proceso de juicio (20: 4).

7. Al final de los mil años, Dios crea «un cielo nuevo y una tierra nueva» (21: 1). Dios y el Cordero son entronizados y la Nueva Jerusalén (22: 3), y los santos «*reinan por los siglos de los siglos*» (v. 5).

---

<sup>21</sup> Ver NEALL, B. «Sealed Saints». En: Holbrook, F. B. (ed.). *Symposium on Revelation*. Silver Spring (Maryland): Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992, 1: 270-272 (Daniel and Revelation Committee Series 6); también ídem, «Inaugurated Eschatology in the Apocalypse» <<http://www.jesusinstituteforum.org/REA-1-2.html>> [Consulta: 4 febrero 2007]

El reino de Dios durante la era cristiana es un reino disputado porque hay un reino rival en el poder (16: 10). El reino de Dios puede ser comparado con los gobiernos aliados que estaban en el exilio durante la ocupación nazi de Europa durante la Segunda Guerra Mundial. Dios reina, pero la existencia de un poderoso reino rival limita su ejercicio del poder. Pero cuando el reino del mundo llega a ser el reino de Dios y Cristo, Dios toma el poder y comienza a reinar (11: 15-17), juzgando a sus enemigos y recompensando a sus santos (v. 18). El capítulo 20 se adentra en el tiempo cuando Dios y sus santos comienzan la obra de juicio.

¿Es el reino espiritual de los santos durante el período de los 1.260 días el mismo que su reinado en Ap 20: 4? ¿Vuelven a la vida y reinan con Cristo durante mil años? Hay dos explicaciones amilenaristas para 20: 4: un reinado espiritual de los santos durante esta vida, y el reinado de las almas en el cielo después de su muerte (i.e., el “estado intermedio”).

La primera opinión, sostenida por Agustín, es que la primera resurrección simboliza el cambio que tiene lugar en la gente cuando muere al pecado y nace a una nueva vida.<sup>22</sup> Riddlebarger señala:

«Una vez que Jesús salió de la tumba, la era por venir amaneció, y comenzó la nueva creación... Si la primera resurrección de la que habló Juan [Ap 20: 4] es una resurrección espiritual, entonces en Apocalipsis 20: 6 Juan no está hablando de un futuro reino terrenal de Cristo, sino de un reino presente de Cristo. Esto es reafirmado aún más por el argumento de Pablo de que los cristianos han resucitado con Cristo, y aunque sus cuerpos es-

---

<sup>22</sup> RIST, M. «Millennium». En: *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1962, p. 382. RIDDLEBARGER, p. 217; BEALE, pp. 1.011-1.012.

tán muriendo, sus seres [hombres] interiores están siendo renovados.»<sup>23</sup>

Esta interpretación de la primera resurrección es fácilmente refutable. Apocalipsis 20: 4 habla acerca de «las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios». Este grupo aparece inicialmente en 6: 9-11, donde se le llama «las almas de los que habían sido muertos por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que tenían», que claman a Dios para que juzgue y venga su sangre sobre aquellos que moran en la tierra. Estos son los mártires que han sido muertos (de  $\sigma\phi\alpha,\zeta\omega$ , “matar, asesinar”). Descritos otra vez en 20: 4, fueron decapitados ( $\pi\epsilon\lambda\epsilon\kappa\iota,\zeta\omega$ ). No es posible interpretar estas almas como santos vivos, que están físicamente sobre la tierra mientras están espiritualmente «sentados en los lugares celestiales con Cristo» (Ef 2: 6), puesto que están muertos –han sido martirizados–. En cambio, han pasado de esta vida terrenal presente a ser resucitados a una vida celestial.

La explicación amilenarista más común sobre la primera resurrección es que se refiere al estado intermedio –las almas de los justos que, en la muerte, fueron al cielo donde reinan y juzgan con Cristo. Pero incluso aquí hay una diferencia entre los capítulos 12 y 20– ha habido una progresión en el reino victorioso de los santos. Cuando Satanás es expulsado en la cruz, los santos «le han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte». Vencen a Satanás por su martirio. En 20: 4, los mártires son resucitados –la muerte no tiene más poder sobre ellos (v. 6)–.

Se pueden ver más contrastes comparando el estatus de los mártires en el capítulo 6 con su estatus en el ca-

---

<sup>23</sup> RIDDLEBARGER, p. 117.

pítulo 20. Las almas del capítulo 6 están muertas, habiendo sido muertas por el testimonio que tenían (v. 9). En 20: 4, han vuelto a la vida. En 6: 9, están «bajo el altar», su sangre clama por venganza como la sangre de Abel clamaba desde la tierra (Gn 4: 10). En 20: 4, ya no están bajo el altar, sino sentadas en tronos. En 6: 10, claman a Dios para que juzgue y venga su muerte, pero se les dice que esperen –el tiempo del juicio aún no ha llegado–. En 20: 4, realizan la obra de juicio. Su clamor por venganza ha sido respondido. Beale no ve 20: 4-6 como el “cumplimiento completo” del clamor por juicio en 6: 10 –solo una respuesta parcial–.<sup>24</sup> Pero esto diluye la idea central del texto –las almas que estaban «bajo el altar» clamando por un juicio sobre sus enemigos ahora sentados en tronos juzgando a sus enemigos–.<sup>25</sup>

El reino de Dios y el reinado de los santos deben ser vistos como un reino y un reinado de sufrimiento durante la era cristiana, pero un reino y un reinado triunfantes después de la segunda venida, que es descrita en 19: 11-21. El capítulo 20: 1-6 se entiende mejor como sucesivo al capítulo 19, puesto que describe la victoria sobre el dragón, la resurrección de los mártires, y su obra de juicio sobre sus enemigos.

---

<sup>24</sup> BEALE, pp. 997-998.

<sup>25</sup> Hay un segundo grupo mencionado en 20: 4: aquellos que «no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos». BEALE, *ibíd.*, coincide con mi conclusión de que la sintaxis del versículo diferencia este grupo del de los mártires. Este grupo que no ha adorado a la bestia ni a su imagen ha pasado por la «gran tribulación» del tiempo del fin (7: 14). Han estado bajo el decreto de muerte de la imagen de la bestia (13: 15). Durante este tiempo están espiritualmente con el Cordero en el Monte de Sión y el mar de vidrio (14: 1; 15: 2-3). En 20: 4, se sientan en tronos y juzgan a sus enemigos. Hay progreso desde su reinado espiritual inicial con Cristo a su participación en el juicio final. Ellos «vivieron y reinaron con Cristo mil años».

## Consideraciones adicionales sobre las dos resurrecciones

Otro problema de la visión amilenarista tiene que ver con la primera y la segunda resurrecciones. Una lectura simple de Ap 20: 4-6 sugiere un período de mil años con una resurrección en su comienzo y una resurrección al final. Parece claro que los justos son resucitados en la primera resurrección y, por inferencia, los impíos en la segunda resurrección. La primera resurrección es la de los «bienaventurados y santos» (v. 6) –i.e., los santos– mientras que «los otros muertos», resucitados al final de los mil años, deben ser los impíos. Los últimos son llamados del mar, de la muerte y del Hades (20: 13) –territorio enemigo–. Juan ve a la humanidad en términos de habitantes del cielo, la tierra y el mar (Ap 5: 13; 12: 12). El mar, sinónimo del abismo, era considerado el dominio de lo demoníaco, la casa del dragón, las bestias y vastas hordas de gente bajo gobierno satánico (Sl 74: 13-14; Is 27: 1; Dn 7: 2-3; Ap 12: 17; 13: 1; 17: 15).<sup>26</sup> Los muertos que salen del mar, por tanto, no podían tener santos entre ellos. Aquellos que salen del mar sufren la «muerte segunda» (20: 14), una suerte que no sufren los que son resucitados en la primera resurrección (v. 6).

El sistema de Beale es más complicado. La “primera resurrección” al principio de los mil años (i.e., era cristiana) consiste en las almas de los santos martirizados que son trasladados al cielo en la muerte. Beale reconoce que en ningún lugar en la Escritura se denomina resurrección

---

<sup>26</sup> BOCHER, O. «Thalassa». En: BROWN, C. (ed.). *New International Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1979. Para una explicación más detallada sobre el universo tripartito de Satanás ver: NEALL, «Inaugurated Eschatology», pp. 3-4.

a este estado intermedio.<sup>27</sup> Por tanto, la primera resurrección debe ser de naturaleza espiritual, de igual manera que la segunda muerte (que significa vida eterna en el lago de fuego) es espiritual. Aquellos que creen en la aniquilación verían la muerte de los impíos como literal. El lago de fuego es la *muerte segunda* (20: 14).

Un pequeño problema que presenta la visión espiritual de la primera resurrección es que a los mártires se les dice que reinen con Cristo durante mil años, lo que indica una resurrección simultánea. ¿Qué pasa con aquellos que fueron martirizados cientos de años después del evento de la cruz, algunos justo antes del segundo advenimiento de Cristo? A estos les quedarían solo unos pocos años para su reinado de mil años.

Un problema más grave consiste en localizar la resurrección física de los santos. Si sus almas ya han sido resucitadas al principio de los mil años –la era cristiana–, ¿cuándo ocurre la resurrección de sus cuerpos? Beale declara que la segunda resurrección al final de los mil años (v. 5) incluye tanto a los justos como a los impíos.<sup>28</sup> Esto contradice la clara delimitación de Jesús sobre las dos resurrecciones como la «resurrección de vida», y la «resurrección de condenación» (Jn 5: 29).<sup>29</sup> El versículo 6 dice que la *primera* resurrección es para aquel que es «bienaventurado y santo». Está claro en la descripción de la segunda resurrección en los vv.11-15, que tiene el propósito de juzgar y destruir a los impíos muertos.<sup>30</sup> Están delante

---

<sup>27</sup> BEALE, pp. 1.007-1.008.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 1.013.

<sup>29</sup> Las dos resurrecciones de Ap 20 pueden ser vistas como una expansión de Jn 5: 29, especialmente si se asume la autoría joánica de ambos pasajes.

<sup>30</sup> La palabra “muertos” (νεκροί.) en Ap 20 es un término negativo que se aplica solo a los impíos. En el v. 4, los bienaventurados y santos vuelven a la vida pero no son llamados «los muertos». Ver MÜLLER, p. 243.

del trono y son juzgados por lo que está escrito en los libros; entonces son arrojados al lago de fuego (20: 12-15). Si a las almas de los justos ya les han concedido vestiduras blancas (6: 11), es decir, han sido declaradas inocentes, y si ya se han sentado en tronos, juzgando y reinando con Cristo (20: 4), ¿por qué se iban a reunir para aparecer delante del trono otra vez sujetos a juicio?

### **Problemas para los premilenaristas**

Aunque la lectura más natural del texto favorece la posición premilenarista, aun así hay problemas para los premilenaristas.

Apocalipsis 15: 1, que indica que las siete plagas completan la ira de Dios, es problemático para los premilenaristas.<sup>31</sup> Si la ira de Dios termina en la séptima plaga, que ocurre en la *parusía*, ¿como podría Dios verter más ira en el juicio final mil años después (20: 15)? Un examen cuidadoso del texto revela que la séptima plaga incluye la destrucción de los impíos en el lago de fuego: «la gran Babilonia vino en memoria delante de Dios, *para darle el cáliz del vino del ardor de su ira*» (16: 19). ¿Qué es «el cáliz del vino del ardor de su ira»? El tercer ángel explica que «beber del vino de la ira de Dios» es ser «atormentado con fuego y azufre delante de los santos ángeles y del Cordero» (14: 10). Nótese que la bestia y el falso profeta (sinónimos de Babilonia) son «lanzados vivos dentro de un lago de fuego que arde con azufre» en la *parusía* cuando el jinete sobre el caballo blanco hace guerra contra sus enemigos. El lago de fuego también aparece al final de los mil años: «el diablo... fue lanzado en el lago de fuego y

---

<sup>31</sup> BEALE, G. K. *John's Use of the Old Testament in Revelation*. Sheffield: JSOT Press, 1998, p. 370 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 166).



azufre donde estaban la bestia y el falso profeta y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (20: 10). El diablo es lanzado al lago de fuego mil años después de que la bestia y el falso fueran lanzados allí. Puesto que el lago de fuego aparece tanto al principio como al final del milenio, la séptima plaga debe incluirlos a ambos. En este sentido, es como la última gran batalla que ocurre al principio y al final del milenio.

Con las siete últimas plagas, la ira de Dios se *consume* (15: 1). Después de que el lago de fuego destruye la tierra (20: 9; cf. 2 Pe 3: 10, 13), Dios crea un cielo nuevo y una tierra nueva donde ya no hay dolor, pecado, maldición (21: 1-4; 22: 3), ni ira de Dios.<sup>32</sup>

Otro problema suscitado por Beale es que las tres batallas descritas en Ap 16: 12-16; 19: 11-21; y 20: 7-10 todas aluden a partes de Ez 38-39, que describen una única batalla. Concluye que los tres pasajes de Apocalipsis deben también describir un mismo evento: 20: 7-10 que recapitula 19: 11-21.<sup>33</sup>

La batalla final de Ezequiel se describe de la siguiente manera: Israel regresa del exilio de Babilonia y Dios habita en su tabernáculo entre ellos, mientras David gobierna sobre ellos (Ez 37: 24-28); Israel habita seguro en aldeas sin muros (38: 10-12). En los últimos días, Dios incita a las hordas de Gog, del norte, a luchar contra Israel (38: 3-6) para poder así destruir a Gog con un terremoto, gra-

---

<sup>32</sup> Las palabras *para siempre*, *eterno*, y *sin fin* pueden denotar un período de duración limitada. Ver, e.g., Ex 40: 15, Dt 15: 17, y Jon 2: 6. Quizá la infinitud pueda ser comprimida en un corto período de tiempo —calidad de tiempo en vez de cantidad—. Cristo sufrió un dolor infinito por los pecados de todo el mundo en las pocas horas en las que estuvo en la cruz; los creyentes en Jesús, aunque sujetos a la muerte, disfrutan de vida eterna ya en este tiempo (Jn 5: 24).

<sup>33</sup> BEALE, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, pp. 361-371; idem, *The Book of Revelation*, pp. 976-981.

nizo y fuego (39: 20-22). Llama a la aves a devorar a Gog (39: 4, 17) y los israelitas salen y queman sus armas, usándolas como combustible durante siete años (9-10). Al restaurar a Israel a su tierra después del exilio, Dios ha vindicado su nombre (39: 27-28).

Puesto que Israel fracasó en guardar el pacto tras la vuelta del exilio, incluso rechazando al Mesías (Jn 1: 11), las profecías del AT de los acontecimientos finales no se pueden cumplir exactamente.<sup>34</sup> Así que Juan universaliza la visión de Ezequiel desde una batalla local de las naciones del norte contra Israel en aldeas sin muros, a una batalla global de fuerzas satánicas contra los santos de la «ciudad amada». Juan también expande la batalla final de Ezequiel para incluir dos fases: una al comienzo y otra al final de los mil años. La sexta copa (Ap 16: 12-16) introduce la primera fase de la batalla en la que el río Éufrates se seca (una metáfora de la caída de Babilonia), que prepara el camino para los «reyes del oriente» (Cristo y su ejército, como se ve en 19: 11-16) para entrar en la lucha.<sup>35</sup> La bestia y sus ejércitos son muertos a espada. Por tanto todos los enemigos de Dios son temporalmente desechados. Tras el intervalo de los mil años, irrumpe la segunda fase de la batalla (20: 7-10). Los enemigos de Dios de todas las eras atacan «la ciudad amada», pero son juzgados y destruidos con fuego (vv. 7-15).

---

<sup>34</sup> De igual forma que el pacto ofrece dos futuros posibles –uno que resulta de la obediencia y otro de la desobediencia (Lv 26; Dt 28)– de igual forma la profecía es condicional. Para un detallado estudio sobre esto, ver «El papel de Israel en la profecía del Antiguo Testamento». En: Nichol, F. D. (ed.). *Comentario bíblico adventista del séptimo día*. Vol. 4. Boise (Idaho): Pacific Press Publishing Association, 1985, pp. 27-40.

<sup>35</sup> Para el contexto histórico en que se seca el Éufrates, ver «los reyes del oriente», y «los ejércitos del cielo», Stefanovic, pp. 485-487).

El problema más serio para los premilenaristas es que Ap 20 es el único lugar en la Escritura donde intervienen mil años entre la resurrección de los justos y la resurrección de los impíos.<sup>36</sup> Queda claro en la Escritura que los eventos del fin del mundo –la *parusía*, la resurrección de los justos y los impíos, el juicio y el infierno de fuego– todos ocurren en «el día del Señor».<sup>37</sup> Como dice el apóstol Pedro:

«Pero el día del Señor vendrá como ladrón en la noche; en el cual los cielos pasarán con grande estruendo, y los elementos ardiendo serán deshechos, y la tierra y las obras que en ella hay serán quemadas... [en el] día de Dios, en el cual los cielos, encendiéndose, serán deshechos, y los elementos, siendo quemados, se fundirán! Pero nosotros esperamos, según sus promesas, cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia» (2 Pe 3: 10-13).

Pedro aquí enumera la *parusía* y el infierno de fuego como ocurriendo en el día del Señor. Sin embargo, según el vers. 8, «para con el Señor un día es como mil años, y mil años como un día». Hay precedentes en la historia de la salvación de extensiones de tiempo que superan las expectativas humanas. Eva esperaba que su primogénito fuese la simiente prometida,<sup>38</sup> pero no vino durante miles de años. Las dos venidas de Cristo –el nacimiento del Mesías, su justo gobierno, la destrucción de sus enemi-

---

<sup>36</sup> Nótese, sin embargo, que los mil años no son mencionados en un versículo aislado. La expresión es mencionada completa seis veces en Ap 20.

<sup>37</sup> Para eventos asociados con la segunda venida véase Mt 13: 49-50; 16: 27; 25: 31-46; Jn 5: 25-29; He 17: 31; Ro 2: 3, 5-10, 16; 1 Cor 4: 5; 15: 23-26; 2 Cor 5: 10; Flp 3: 20-21; 1 Te 4: 13-17; 2 Te 1: 7-10; 2: 7-8; 2 Tim 4: 1, 8; 2 Pe 3: 10-13; Jds 14-15.

<sup>38</sup> Una lectura literal del hebreo en Gn 4: 1 es «He tenido un hombre, el Señor».

gos, y su reino eterno— eran vistos como un solo acontecimiento en el AT.<sup>39</sup> No fue hasta los tiempos del NT que la segunda venida de Cristo en gloria fue separada de su primera venida. Ya han transcurrido dos mil años que separan las dos venidas. Los escritores del NT se vieron a sí mismos como viviendo en «los últimos días» (e.g., He 2: 17-33; Heb 1: 2; 1 Jn 2: 18). Esperaban que Cristo volviese “pronto”. Sin embargo «los últimos días» se han extendido dos milenios. Por tanto, no debería sorprendernos si los eventos del «día del Señor» se extienden por un período de mil años, dándole a Dios la oportunidad de tratar con sus distintos grupos, como se explicará después —los justos vivos, los justos muertos, los impíos vivos, los impíos muertos, y Satanás y sus secuaces—.

En la profecía escatológica, hay un principio de “repetición y prolongación” que fluye a lo largo de la Escritura. En las profecías de Dn 2, 7, 8-9, y 11-12, cada profecía se prolonga sobre la precedente, especialmente los acontecimientos finales. El libro de Apocalipsis mismo, es una prolongación de las profecías escatológicas de Jesús en Mt 24, Mc 13, y Lc 21. El mismo patrón persiste en Ap 12-22.<sup>40</sup> Por tanto no debería sorprender que la visión final de Juan prolongue las profecías del día del Señor para incluir mil años más.

---

<sup>39</sup> E.g., Is 9: 6-7; 11: 1-10; Dn 2: 44; Mt 3: 1-2.

<sup>40</sup> El capítulo 13 es una prolongación de la guerra introducida en 12: 17. Las siete últimas plagas (caps. 15-16) son una prolongación del derrame de la ira de Dios en 14: 10. Los capítulos 17 y 18 son una prolongación de la maldición de Babilonia en 14: 8. La batalla de Armagedón (16: 12-16) se prolonga en los cap. 19: 11-21 y 20: 7-10. Esta identificación es especialmente cierta si el análisis de KLINE, pp. 207-222, de Ἄρμαγεδω,ν como *har moed* (הַר מוֹעֵד, monte de la Asamblea), es correcto. Por tanto, el centro de la batalla final de 16: 12-16 sería el mismo que 20: 7-10 —la santa ciudad—.

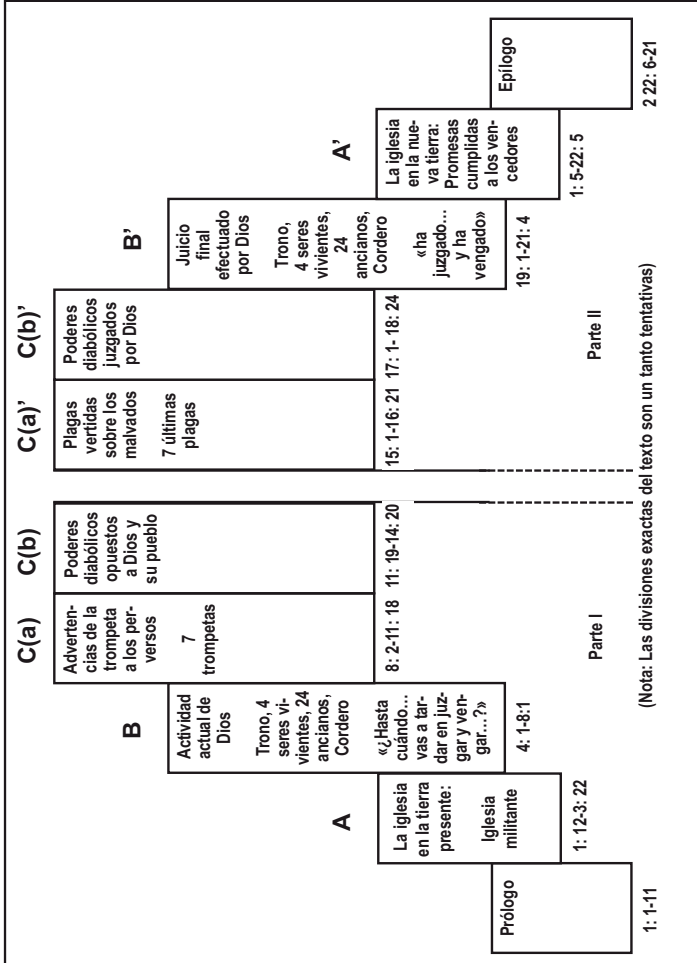
Algunos han objetado que el capítulo 20 es un pasaje simbólico y oscuro que debería ser obviado por la preponderancia de los textos que lo preceden.<sup>41</sup> Por el contrario, las visiones finales de Apocalipsis son el clímax de toda la Escritura, el gran final de la guerra entre Cristo y Satanás, el desenlace de la historia. Mientras que los primeros tres capítulos de la Biblia hablan de la creación, el estado edénico, y la entrada de Satanás, el pecado, y la muerte, los últimos tres capítulos de la Biblia nos dan el más detallado relato del éxodo de Satanás, el pecado y la muerte, la restauración del estado edénico, y la nueva creación.<sup>42</sup> Por tanto, los capítulos finales de Apocalipsis pueden ser apropiadamente usados para explicar los textos precedentes del día del Señor.

---

<sup>41</sup> BERKHOF, L. *Teología sistemática*. 3ª ed. esp. Grand Rapids (Michigan): T.E.L.L., 1976, p. 857.

<sup>42</sup> En un alegato por una interpretación menos literal de Ap 20: 1-3, White sostiene su dependencia de los mitos épicos del combate del guerrero divino contra el dragón en la mitología griega y en la Escritura. A pesar del ataque del dragón, el guerrero divino consigue vencerle y construir su reino-ciudad. White sostiene que el dragón, muerto en forma figurada en los relatos de la creación y el éxodo, no es muerto en la historia («On the Hermeneutics and Interpretation of Rev 20:1-3», 53-66). No estoy de acuerdo. Las aguas del caos fueron vencidas en la creación de la tierra, las aguas del Mar Rojo fueron secadas en el éxodo, y el Imperio Babilónico fue desmembrado por los ataques de Ciro *el Persa* (no el babilónico). Además, Ap 20 es el complemento de Gn 3, que describe la entrada de la serpiente. Ap 20 describe la captura final y el éxodo de la serpiente.

Tabla 2. **ESQUEMA QUIÁSTICO DE APOCALIPSIS**



Esquema elaborado por Kenneth Strand (*Interpreting the Book of Revelation*. Naples (Florida): Ann Arbor, 1979, p. 52).

## Evidencias estructurales de la unidad de los capítulos 19 y 20

La estructura recapitulatoria de Apocalipsis es un puntal para la posición amilenarista. De manera que las visiones de los sellos, trompetas y prodigios todas describen la era cristiana.<sup>43</sup> En armonía con este patrón, los amilenaristas sostienen que el capítulo 20 no es sucesivo respecto al capítulo 19, sino que es también una recapitulación de la era cristiana.

Un estudio estructural de Apocalipsis (ver Tabla 2) que es relevante para este problema es el análisis pionero de Kenneth Strand sobre la naturaleza quiástica de Apocalipsis.<sup>44</sup> Al presentar el quiasmo, demuestra que las visiones de la primera mitad abarcan toda la era cristiana, mientras que las visiones de la segunda mitad tienen que ver con los juicios del tiempo del fin, como las siete últimas plagas (Ap 15-16), el juicio de la ramera, Babilonia (17-18), el juicio final (19-20), y la recompensa de los justos (21-22).

El análisis de Strand podría ser esbozado de manera diferente como se ve en la Tabla 3:<sup>45</sup>

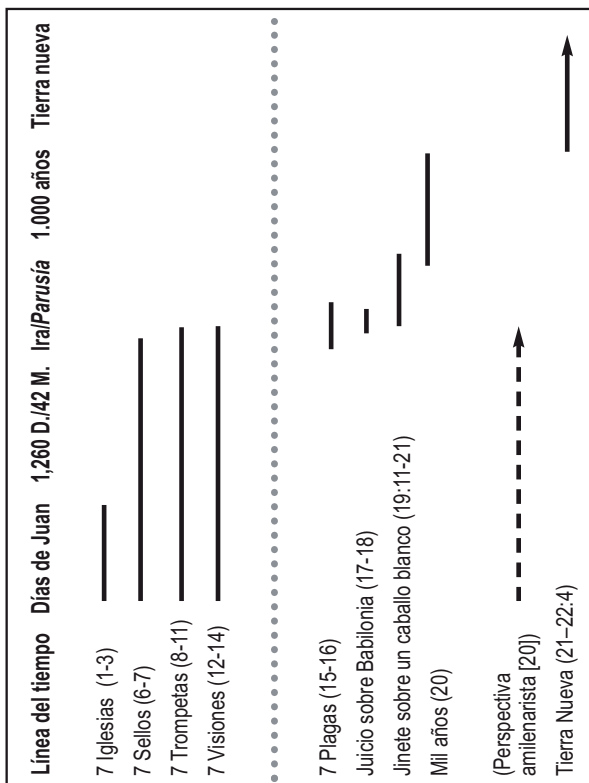
<sup>43</sup> Ver nota 20.

<sup>44</sup> STRAND, K. *Interpreting the Book of Revelation*. Naples (Florida): Ann Arbor, 1979, p. 52.

<sup>45</sup> La tabla comienza en los días de Juan y se extiende hasta la tierra nueva. Las siete iglesias se pueden entender como haciendo referencia a los días de Juan, con relevancia para el futuro. Los sellos se extienden desde los días de Juan hasta el tiempo de la ira (6: 16). Las trompetas se extienden hasta la *parusia* (11: 15), así como los prodigios (14: 14-16). La línea central, representa el centro del quiasmo. Nótese cómo las visiones de la segunda mitad se centran en los juicios y recompensas finales. Ver el capítulo 20 como una recapitulación de la era cristiana (centro del quiasmo) no parece apropiado para la estructura de las visiones.

Beale ve las copas como paralelas a las trompetas en el tiempo, cubriendo toda la era Cristiana (*John's Use of the Old Testament in Revelation*, 196ss.). Pero las copas son una elaboración del mensaje del tercer ángel de 14: 10 (beber el vino de la cólera de Dios vertida en

Tabla 3. **CRONOLOGÍA APROXIMADA DE LAS VISIONES DE APOCALIPSIS**



la copa de su ira, justo antes de la aparición del Hijo del hombre en las nubes [vers. 14]). La siguiente visión (caps. 17-19, que describe el fin de la ramera Babilonia) es una elaboración de la sexta y la séptima plagas sobre la caída de Babilonia –se seca el Éufrates y el colapso de la ciudad, 16: 12, 18-19 (es el “juicio de la gran ramera”–, 17:1)–. Por tanto el enfoque se va haciendo cada vez mayor en los eventos finales, apoyando el análisis de Strand de que la segunda mitad del quiasmo de Apocalipsis trata de acontecimientos justo antes de la *parusía*.



## EL AMILENARISMO RECONSIDERADO

En el esquema quiástico general de Apocalipsis (Tabla 2), la visión del milenio de 19-21: 8 es una unidad que corresponde a los siete sellos presentados anteriormente en el libro.<sup>46</sup> Cada sección de la visión del milenio, marcada por la fórmula *καὶ. εἰ=δὸν*, corresponde a una sección en los sellos. La tabla 4 muestra los paralelismos.

**Tabla 4. COMPARACIÓN DE DOS VISIONES RELACIONADAS**

	Los siete sellos		La visión del milenio
4-5	Escena en el santuario	19: 1-10	Escena en el santuario
6: 1-2	Jinete sobre un caballo blanco	19: 11-17	Jinete sobre un caballo blanco
6: 3-4	Jinete sobre un caballo rojo quita la paz de la tierra	19: 17-18	<i>Aves comen la carne de caballos y jinetes</i>
6: 5-6	Jinete sobre un caballo negro	19: 19-21	La bestia y el falso profeta
6: 7-8	La muerte sobre un caballo amarillo, seguido del Hades	20: 1-3	Dragón
6: 9-11	Las almas muertas por su testimonio claman por justicia	20: 4-6	Las almas muertas por su testimonio son resucitadas y juzgadas
6: 12-17	El cielo se desvanece como un pergamino; los enemigos se esconden del que está sentado en el trono	20: 11	El cielo y la tierra huyen de la pre- sencia del que está sentado en el trono
8: 1	Silencio en el cielo durante media hora	20: 12-15	Los muertos están ante el trono; los libros abiertos; los muertos son juzgados
7: 15-17	Los santos alaban a Dios ante su trono. No hay más sed; Dios conduce a fuentes de agua viva; enjuga sus lágrimas	21: 1-8	Dios mora con su pueblo. No hay más muerte, llanto, dolor. Agua viva para los sedientos. Dios enjuga las lágrimas

<sup>46</sup> Esto está abreviado de un artículo no publicado de SHEA, W. A. «Literary Structure and the Interpretation of Revelation» (manuscrito no publicado, 1988), adaptado por NEAL en «Sealed Saints», pp. 249-252.

De la tabla 4, es evidente que la expresión repetida  $\kappa\alpha\iota. \epsilon\iota=\delta\omicron\nu$  que introduce cada sección en la columna de la derecha es significativa. Cada sección introduce un paralelismo literario a la visión de los sellos. Por tanto, los capítulos 19 y 20 parecen ser una unidad literaria indivisible de acontecimientos sucesivos. Dividir esta sección entre los capítulos 19 y 20, como Beale intenta hacer, haciendo que el capítulo 20 sea un paralelo y una recapitulación del capítulo 19, no parece posible en la estructura del texto.<sup>47</sup>

En la intrincada estructura de Apocalipsis no solo las visiones en las mitades opuestas se corresponden unas con otras en una estructura quiástica, sino que cada visión misma es un quiasmo. En un detallado estudio de la visión del milenio, Ed Christian ha demostrado que Ap 19: 1-21: 8 es una unidad en forma de quiasmo.<sup>48</sup> Su análisis puede ser resumido como sigue:

- A Antes del milenio: anuncio de la inauguración de la cena de bodas (19: 1-10)
  - B Antes del milenio: aparición de Cristo en el cielo para juzgar y luchar contra los impíos (11-16)
    - C Antes del milenio: derrota de los que hacen guerra contra Dios en la tierra (17-21)
      - D Apresamiento de Satanás en el abismo durante mil años (20: 1-3)
        - E Reino milenarío de Cristo y sus santos en el cielo (4-6)
          - D' Liberación de Satanás del abismo después de mil años (7)
            - C' Después del milenio: derrota en la tierra de los que hacen guerra contra Dios (8-10)
              - B' Después del milenio: aparición de Dios en el cielo para juzgar a los impíos (11-15)
                - A' Después del milenio: recreación de la tierra y consumación de la boda (21: 1-8)

---

<sup>47</sup> BEALE, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, pp. 359-360.

<sup>48</sup> CHRISTIAN, pp. 209-225.

Aunque las etiquetas de “antes del milenio” y “después del milenio” que presenta Christian pueden ser discutibles, ha mostrado convincentemente que Ap 19: 1-21: 8 es una unidad inseparable. El quiasmo también explica la peculiar secuencia de la última batalla en C’, seguida por el juicio final en B’. «En ambos lados del quiasmo, la guerra contra Dios conduce al juicio, que a su vez lleva a la ejecución, pero las escenas de juicio has sido separadas de las escenas de guerra para enfatizar su diferencia.»<sup>49</sup>

### Un punto de vista premilenarista

Hay muchas formas de premilenarismo que se oponen al amilenarismo, incluidas la visión histórica y la dispensacionalista, y el posmilenarismo, que Riddlebarger hábilmente critica en su libro. A continuación se presenta una forma de premilenarismo que parece eliminar problemas significativos inherentes a las visiones alternativas:

1. Antes de la venida de Cristo, los espíritus demoníacos reúnen las fuerzas del mal para librar la batalla de Armagedón (Ap 16: 12-16). Jesús aparece con los ejércitos del cielo para derrotar a sus enemigos –19: 11-21, una descripción de la segunda venida de Cristo–.

2. En la segunda venida de Cristo, los muertos justos son resucitados de su “sueño” en la tumba y son «arrebataados en las nubes para recibir al Señor en el aire», junto con los justos vivos (1 Te 4: 13-18). A todos se les da cuerpos inmortales (1 Cor 15: 51-54) y ascienden para estar con Cristo en el cielo (Jn 14: 2-3), donde reinan con Cristo (Ap 20: 4). Esta es la «primera resurrección», una resurrección corporal de todos los muertos justos. Los «sacerdotes de Dios» (v. 6) consisten en los justos de todas

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 212.

las edades. El reinado milenarío de los santos es en el cielo.

3. Al mismo tiempo, los vivos malvados son «muertos con el resplandor de su venida» y por su palabra, «la espada que salía de su boca». Sus cuerpos muertos yacen en la tierra, para ser consumidos por las aves (2 Te 2: 8; Ap 19: 21).

4. El reino de mil años de los santos en el cielo consiste en una obra de juicio (Ap 20: 4, aludiendo a Dn 7: 22; cf. 1 Cor 6: 2-3), quizá examinando los libros para determinar la justicia de los juicios de Dios al admitir y excluir a gente del cielo. Los santos pueden incluso tener parte en la sentencia de los malvados.

5. La tierra está en un estado “abismal”. El “gran terremoto”, granizo y la ira acompañando la segunda venida han destruido las ciudades, devastado la tierra y acabado con todos sus habitantes (Ap 16: 18-21; cf. Is 24: 19-22; Jr 4: 23-27<sup>50</sup>). Satanás es “atado” en sentido figurado en este planeta (Ap 20: 1-3), que ha sido reducido a su estado original de caos primigenio (αβυσσος en Ap 20: 1, 3, que corresponde a תַּיִת: en Gn 1:2). Ya no puede engañar a las naciones porque todos los malvados están muertos y todos los justos están en el cielo. Recibe la primera parte de su sentencia: mil años de confinamiento en solitario para pensar sobre su rebelión y anticipar su juicio futuro.

6. Al fin de los mil años, la nueva Jerusalén, con Dios y los santos en ella, desciende a la tierra (Ap 21: 2; 20: 9).<sup>51</sup> Los impíos muertos de todos los períodos de la his-

---

<sup>50</sup> Jeremías, aunque predice un cumplimiento inmediato en el tiempo de la cautividad de Babilonia, mira retrospectivamente al caos original primigenio y hacia delante al día final del Señor. Para un pasaje paralelo, ver So 1: 2-3, 14-18. El día del Señor tiene un cumplimiento histórico y escatológico (BAKER, D. W. *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*. Downer's Grove (Illinois): InterVarsity, 1988, p. 94).

<sup>51</sup> Una ilustración de *hysteron-proteron*. Ver nota 15 más arriba.

toria son resucitados para recibir su juicio final (20: 13, 12). Satanás, ahora liberado de su confinamiento en solitario por la resurrección de los impíos, y encontrando sus esperanzas de conquista renovadas por las vastas huestes a su lado, los engaña para intentar conquistar a los santos en la «ciudad amada», la nueva Jerusalén. Entonces Dios, sobre su gran trono blanco, aparece ante ellos y los juzga de acuerdo con los registros de sus vidas escritos en los libros (vers. 11-13). El fuego, que purifica la tierra, desciende del cielo y los devora (vers. 9, 14-15). El infierno ya no existe, ni el pecado ni los pecadores, la muerte, dolor ni clamor (21: 4).

7. Dios re-crea «un nuevo cielo y una tierra nueva» y mora con su pueblo para siempre (21: 1-3). El universo está limpio.<sup>52</sup>

Esta visión es elegante en su simplicidad. Las “almas” que reinan con Cristo mil años (20: 4) son los santos que fueron resucitados o trasladados en la *parusía*. Esta visión evita el problema que los amilenaristas encuentran cuando explican cómo Satanás ha sido atado durante los últimos dos mil años en los que parece estar muy activo. También evita el problema que los premilenaristas tienen al explicar cómo la gente no regenerada puede vivir en la tierra junto con los santos resucitados durante el reinado milenarista de Cristo, y cómo la guerra puede estallar otra vez a su final.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Esta visión es presentada de forma conmovedora en WHITE, E. G. *El conflicto de los siglos*. Mountain View (California): Pacific Press Publishing Association, 1954, caps. 41-43.

<sup>53</sup> Para una reciente descripción de ese escenario, ver MacLEOD, D. J. «The Fifth 'Last Thing': The Release of Satan and Man's Final Rebellion». *Bibliotheca Sacra* 157 (2000): 202-207.

## El propósito del milenio

El milenio cumple un propósito esencial en la historia de la salvación –el castigo de Satanás, que ha causado estragos en el universo durante miles de años, angustia en el cielo cuando Dios sacrificaba a su hijo, y tortura a los miles de millones que han vivido en la tierra. Su mayor delicia consiste en causar miseria. Merece el castigo especial que describe Apocalipsis 20– mil años de confinamiento en solitario en medio de la devastación que ha causado, para reflejar sobre su una vez exaltado estatus en el cielo, su ignominiosa derrota, y la perspectiva de un futuro tormento en el lago de fuego.

También los redimidos deben tener oportunidad de satisfacer sus más profundas preguntas sobre la justicia de Dios. ¿Por qué unos son considerados dignos de vida eterna, y otros, quizá amados, son excluidos? El juicio es encomendado a ellos en este tiempo (Ap 20: 4). «Los libros» están disponibles para los santos e incluso para que el universo los revise. Pablo alude a este tiempo cuando escribe: «¿O no sabéis que los santos han de juzgar al mundo?... ¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles?» (1 Cor 6: 2-3).<sup>54</sup>

Es posible que algunas ofensas deban ser corregidas y que se hagan confesiones durante este peculiar tiempo. David, Betsabé, y el gravemente ofendido Urías se encontrarán. David tendrá que demostrar a Urías la profundidad de su arrepentimiento. Criminales de guerra nazis, responsables de la exterminación de millones, pero que se rindieron a Cristo antes de ser ahorcados en Nuremberg,<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> BADINA, J. «The Millennium». En: HOLBROOK, F. B. (ed.). *Symposium on Revelation*. Hagerstown (Maryland): Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992, 1: 241-242. (Daniel and Revelation Committee Series 6)

tendrán la oportunidad de encontrarse con sus víctimas, suplicar su perdón, y caer a los pies de Jesús en adoración por su poder para salvar incluso a responsables de masacres.

El milenio puede incluso cumplir una función sugerida por la doctrina católica del purgatorio. ¿Cómo pueden los pecadores entrar a la eternidad cuando hay tanta impureza en ellos que todavía debe ser consumida? Aunque el milenio no es un tiempo de purga –Jesús sufrió la plena culpa del pecado en la cruz– puede ser un tiempo de crecimiento en santificación. El ladrón en la cruz, experimentando solo una hora con Jesús después de toda una vida de violencia, tendrá la oportunidad de demostrar la sinceridad de su arrepentimiento viviendo una vida transformada. Debe tener lugar mucho crecimiento y curación antes de que Dios mismo enjugue las lágrimas de cada ojo y admita a su pueblo a «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap 21: 4, 1). La transición directa desde este mundo pecaminoso a la tierra nueva elimina la posibilidad de este tiempo de curación.

### Conclusión

La fuerza conductora detrás del amilenarismo, su fuerte afirmación de la victoria de la justicia sobre el mal en la historia del mundo, es encomiable. Crea una perspectiva positiva que se centra en las victorias del Cordero. Estoy de acuerdo con que el “triunfo paradójico” de una “victoria a través de la tribulación” permea el libro de Apocalipsis. Pero es difícil aplicar el capítulo 20 –Satanás encadenado– a la era cristiana.

---

<sup>55</sup> F. T. Grossmith explica cómo el pastor luterano Henry Gerecke llevó a Cristo a algunos criminales de guerra nazis antes de su ejecución en 1946 (*The Cross and the Swastika*. Boise (Idaho): Pacific Press, 1989).

Conformar Apocalipsis 20 a una estructura de recapitulación requiere un complejo razonamiento, una explicación extensa, y a menudo un menoscabo del significado directo del texto. Una de las estrategias de Beale, cuando se enfrenta con un problema es diluir el significado aparente introduciendo posibilidades alternativas.<sup>56</sup> En todo este proceso él es sincero y razonable, evaluando todas las opciones, presentando claramente objeciones al amilenarismo, y luego dando sus respuestas. El problema de sus respuestas es que son poco claras y demasiado complicadas para ser convincentes. Violan el principio de simplicidad.

Por otra parte, la lectura simple del texto, la naturaleza de intensificación del conflicto entre Cristo y Satanás, las sucesivas aniquilaciones de los enemigos de Dios en los capítulos 17-20, la naturaleza progresiva de los triunfos de Cristo y sus santos, así como las fuertes evidencias estructurales a favor de la unidad de la visión del milenio –todo parece favorecer la lectura secuencial de Ap 19-21–. Por tanto, propongo que Ap 20 debe ser visto como escatología consumada en vez de escatología inaugurada.

---

<sup>56</sup> BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1.005.



# LA NATURALEZA, FUNCIÓN Y PROPÓSITO DEL TÉRMINO שֵׂאוֹל EN LA TORÁ, PROFETAS Y ESCRITOS

Doctorando: Eriks GALENIEKS  
Director de tesis: Dr. Richard M. DAVIDSON  
Lectura y defensa: febrero 2005

El que los eruditos presenten el *seol* unas veces como el inframundo donde los muertos continúan su existencia, otras simplemente como la tumba, ha dado pie a conclusiones contradictorias, una encendida polémica e incesantes disputas. Esta falta de consenso obliga a un acercamiento más exhaustivo y global, en comparación con los intentos anteriores que han tratado de determinar el significado del término '*seol*' principalmente explorando su etimología y diversas fuentes no bíblicas.

Al contrario que estudios previos, esta investigación exegética examina sistemáticamente las sesenta y seis referencias al término *seol* en la Biblia Hebraica centrándose casi de forma exclusiva en su naturaleza, función, y propósito. El capítulo 1 presenta un resumen conciso de toda la tesis. Los capítulos 2, 3 y 4 constituyen el bloque exegético más importante. El capítulo 5 establece la naturaleza, función y propósito del término *seol* en la Biblia Hebraica en su totalidad, y agrupa perspectivas antropológicas y teológicas.

Al explorar la naturaleza, función y propósito del término *seol* y al tomar en consideración sus diferentes niveles de interrelación con otra terminología relacionada con la muerte, la fuerza de sus vínculos, y sus interconexiones e interdependencia en el contexto concreto, se ha llegado repetidamente a la conclusión de que el término *seol* funciona como un sinónimo de carácter poético del lugar donde se encontraban los muertos. Este sistema orgánico de interdependencia terminológica, donde un concepto inevitablemente influye y clarifica

a otro, juega un papel extremadamente importante al determinar el verdadero significado del término *seol*.

El *seol* representa el lugar de los muertos, al que van tanto los muertos justos como los malvados. Allí no es posible ninguna actividad física, mental o espiritual porque nunca se relaciona con la vida ni con ningún tipo de existencia, sino exclusivamente con la muerte. Además, el examen del término *seol* revela dos sistemas o paradigmas antropológicos y teológicos opuestos: la llamada visión popular de una existencia personal incorpórea en el *seol*, y el paradigma escriturístico, donde al morir el cuerpo se convierte de nuevo en el polvo de la tierra, pero el espíritu de vida vuelve a Dios.

Por último, hay una ligera, pero sumamente importante, distinción, entre la “tumba” (nombre común) y el término *seol* (nombre propio), que radica en su clasificación. Puesto que *seol* puede referirse a un cierto número de entidades con características comunes pertenecientes a la esfera de la muerte, puede ser que funcione como un indicador que señala a cualquier lugar de los muertos, independientemente de su localización, forma, contenido o descripción, y por eso es mejor considerar el término *seol* como una alusión poética de la tumba.

## **UNA CRÍTICA A LA MISIÓN URBANA DE LA IGLESIA A LA LUZ DE LA EMERGENTE CONDICIÓN POSMODERNA**

Doctorando: Kleber DE OLIVEIRA GONÇALVES

Director de tesis: Dr. Bruce Campbell MOYER

Lectura y defensa: octubre 2004

El mundo se está convirtiendo en una sociedad urbana. El crecimiento urbano acaecido durante el siglo XX y que continúa en el siglo XXI no tiene precedentes en la historia de la civilización humana. Al mismo tiempo, el mundo occidental se enfrenta al cambio de paradigma de la era moderna a una condición posmoderna. Ambos movimientos tienen implicaciones notables para la misión de la iglesia en sociedades urbanizadas y en proceso de posmodernización. Moldeada por la cosmovisión moderna, la iglesia se encuentra ahora, además, condenada al ostracismo por la condición posmoderna.

Mientras que la literatura sobre la misión urbana ha crecido en los últimos años, se ha prestado muy poca atención a los problemas particulares e implicaciones de la misión urbana en el contexto de la posmodernidad. Así, este estudio aborda la relación entre la misión urbana de la iglesia y la emergencia de la condición posmoderna

Esta investigación sobre la misión urbana a la luz del *ethos* posmoderno está basada en los análisis históricos, filosóficos, sociológicos y culturales de las eras moderna y posmoderna, que se exponen en los capítulos 2 y 3 respectivamente. El capítulo 4 explora la relación entre la misión urbana de la iglesia y la condición posmoderna, básicamente localizando la aparición del posmodernismo en el contexto de la urbanización y la globalización. De los hallazgos de esta investigación se extraen algunas im-

plicaciones misiológicas urbanas y se sugieren principios para alcanzar la mente posmoderna en un contexto urbano, que se presentan en el capítulo 5.

A comienzos del siglo XXI, el poder centralizador de la ciudad –añadido a la dominante influencia del mercado global– convierte el ambiente urbano en el *locus* de la condición posmoderna. Por consiguiente, los desafíos y oportunidades para la misión urbana nunca han sido mayores. A pesar de las grandes amenazas que el posmodernismo plantea para la misión, la actual perspectiva sociocultural urbana ofrece oportunidades que no existían hace algunas décadas. Por tanto, mientras la iglesia intenta cumplir su llamado a participar en la misión de Dios a las generaciones urbanizadas y posmodernas, dentro del contexto de las fuerzas combinadas de la urbanización, la globalización y el posmodernismo, es vital una amplia revisión de las estrategias y métodos de la misión urbana para el desarrollo de iglesias sensibles al posmodernismo.

## RESEÑAS DE LIBROS

**DAS, A. Andrew. *Paul and the Jews*. PORTER, S. E. (ed.). *Library of Pauline Studies*. Peabody (Massachusetts): Hendrickson, 2003, 238 págs.**

Reseña **P. Richard Choi**  
*Andrews University*

Escribir cualquier libro requiere un inmenso dispendio de energía y tiempo, y es siempre con inquietud que uno lanza su trabajo al público. El presente volumen no habrá sido una excepción. El valiente nuevo volumen de Andrew A. Das tiene mucho de encomiable, pero en el formato actual no hace justicia a la valiosa investigación que contiene.

En el primer capítulo, Das en el prólogo de su discusión advierte del hecho de que las declaraciones de Pablo sobre la ley e Israel pueden ser interpretadas de dos formas muy diferentes, que los gentiles cristianos han reemplazado al Israel étnico como el nuevo pueblo de Dios del pacto, o que el Israel étnico sigue siendo el pueblo de Dios del pacto en la nueva era. En el cuerpo principal del capítulo, Das ofrece un breve resumen sobre la historia del debate actual, que se expone en dos trayectorias separadas. La primera trayectoria es el punto de vista tradicional luterano sobre el judaísmo, articulado por Ferdinand Weber en 1880, que veía el judaísmo como «fundamentalmente una religión legalista» (p. 4). La segunda es una perspectiva más reciente que sostiene que el judaísmo de los días de Pablo no era legalista, sino que era totalmente consciente de la gracia y la misericordia divinas. Deudora del monumental *Paul and Palestinian Judaism* (1977) de

E. P. Sanders, esta segunda trayectoria se ha convertido en la perspectiva dominante de la erudición paulina en las últimas décadas. Curiosamente, Das parece volver al punto de partida en su perspectiva sobre el judaísmo. Primero, acepta esencialmente la premisa de esta nueva perspectiva sobre el judaísmo, pero rechaza la perspectiva que le da James D. G. Dunn, quien sostiene que el problema de Pablo con el judaísmo era que los judíos se habían apropiado erróneamente de la ley de Moisés como un medio para reforzar su «arrogancia étnica» (p. 10). Entonces, propone una perspectiva diferente que es, en esencia, una vuelta al punto de vista tradicional: el problema de Pablo con el judaísmo era que sus nociones de gracia y misericordia nunca podían ser «eficaces para salvación» sin fe en Cristo (p. 12). Él cree que su nueva propuesta hace justicia a los puntos fuertes de la perspectiva tradicional sobre el judaísmo, y a la vez tiene plenamente en cuenta la nueva perspectiva. El resto de este capítulo traza el plan de los capítulos siguientes.

El segundo capítulo, sobre Gálatas, identifica a los oponentes de Pablo como judíos cristianos que querían circuncidar a los gentiles conversos para evitar la persecución de la comunidad judía en general. Esta reconstrucción histórica no es ni particularmente nueva ni demasiado problemática, pero las evidencias que Das aporta a favor de sus argumentos y las inferencias que extrae de ellas acerca de los oponentes de Pablo y la teología que tenían, son cuestionables e idiosincrásicas. El asunto más problemático del capítulo, y sobre el que se basa la mayor parte de la reconstrucción histórica del pasaje, es que Pablo emplea *de forma consistente* la tercera persona del plural ('ellos' como opuesto al 'nosotros') en Gálatas para referirse a sus oponentes judíos cristianos. Aunque esta sugerencia es interesante, sin embargo no se puede sos-

tener (ver más abajo). Además, Das postula que las citas de la Escritura y las proposiciones teológicas que aparecen en Gálatas son las usadas por los oponentes de Pablo, que Pablo está reinterpretaando para apoyar su propio evangelio. La principal razón que Das ofrece es que la exégesis de la Escritura y la teología de Pablo en Gálatas 2 y 3 no encajan bien con el argumento general de la epístola (pp. 21, 32). Sin embargo, esto no puede declararse sin más, sino que debe ser argumentado, porque muchos eruditos creen que la lectura de la Escritura que Pablo hace en Gálatas 2 y 3 es convincente y encaja bien en el argumento general. Además, veo difícil coincidir con la noción de Das según la cual durante el período del Segundo Templo, los pactos de Abraham y Moisés eran considerados idénticos (p. 42), al menos, no basándose en Eclesiástico. Das hace otras declaraciones problemáticas en el capítulo sin proporcionar evidencias de peso. Por ejemplo, sugiere que los oponentes de Pablo no creían que el exilio siguiera siendo una realidad (p. 38). El mayor problema, sin embargo, es que la tesis general del capítulo está formulada de forma tan detallada que no resulta clara: a pesar de su clarificación en la p. 33, no está claro de qué forma la nueva perspectiva de Pablo sobre la ley (que «la ley debe ser entendida... *en términos de Cristo*» [p. 48, énfasis añadido]) difería exactamente de la de sus oponentes (quienes enseñaban que «el mensaje del evangelio... *incluía* la observancia de la ley *así como* fe en Cristo» [p. 48, énfasis añadido]). Como veremos, la falta de claridad sobre este punto sigue persiguiendo la presentación más amplia que Das hace sobre la relación del Espíritu y la ley en el capítulo 7 (más abajo).

Además, en la crítica que hace a Dunn en este capítulo, Das tergiversa a Dunn cuando traduce Ga 3: 10 como «Aquellos que dependen de su identidad judía están

bajo maldición» (p. 39) para exponer la debilidad de la posición de Dunn. Sin embargo, Dunn no sostiene que la «identidad judía» es la única forma de traducir el término griego ε;ργα. La noción de Dunn de «marcador de límites» también debe ser evaluada como un concepto que, en mi opinión, es encomiable.

Das también se equivoca en su crítica de Mark D. Nanos. Nanos no dice, como Das acusa (pp. 24-29), que Pablo estaba dialogando en Ga 2: 1-21 exclusivamente, o incluso básicamente, con el judaísmo incrédulo. El argumento de Nanos es que los diálogos de Pablo en esos versículos no pueden limitarse a los judíos cristianos. En cierta manera, Pablo debe haber estado dialogando con el judaísmo en general, no solo con judíos cristianos.

La tesis evidente del tercer capítulo (sobre Romanos) es el sencillo punto de vista tradicional de que «Israel separado de Cristo está fuera de la esfera de la salvación» (p. 73). Sin embargo, las razones que se dan para apoyar esta tesis son idiosincrásicas y un tanto enrevesadas. La discusión comienza con un comentario más bien detallado sobre la fecha, naturaleza y validez de la expulsión de los judíos de Roma por parte de Claudio, en la cuarta década de la era cristiana. Das sostiene que la expulsión afectó sobre todo a los cabecillas judíos involucrados en la controversia con “Crestus”, en vez de a toda la población judía de Roma (pp. 56-59). Esta tendenciosa conclusión sirve para establecer la noción de que la expulsión de Claudio fue el comienzo de la “separación” (p. 59) entre las comunidades judías y cristianas de Roma y en otros lugares (cf. 14-15). Después de tratar de reforzar más su conclusión con la evidencia interna de Romanos, Das postula que la composición de la congregación de Roma era en su mayor parte gentil, con la posible excepción de un puñado de judíos mencionado en Ro 16. La idea central



de la extensa argumentación de Das hasta este punto es que los “débiles” mencionados en Ro 14 eran gentiles cristianos, que habían sido parte de las comunidades judías de Roma antes de que Claudio expulsara a los cabezallas. Según Das, la razón por la que los débiles se abstendían de carne y vino era que tenían prohibido obtener comestibles *kosher* de la comunidad judía. Esto luego le lleva a una conclusión inesperada: los judíos incrédulos están excluidos de la salvación (*cf.* 73), y los creyentes ya no están bajo la obligación de guardar la ley de Moisés porque en Cristo se ha convertido en un asunto indiferente (p. 75). La detallada discusión sobre el contexto histórico de Romanos, sirve aquí para subrayar cuan débil base histórica y exegética tiene la declaración extensa y general que Das hace sobre la naturaleza defectiva de la ley de Moisés. Un hecho que amenaza la credibilidad del libro en su totalidad.

Das acusa a Nanos de ser culpable de un antisemitismo “peor” cuando Nanos aplica el término “débiles” a los judíos (p. 76). La acusación de Das, sin embargo, es malintencionada y poco elegante. Como Nanos deja claro, Pablo en ningún lugar usa el término “débiles” en Ro 14 para menospreciar a aquellos que estaban pasando dificultades. Además, Das trata de esquivar la cuestión de antisemitismo, al afirmar que el argumento de Pablo en Rom 9-11 era “intracristiano”. Pero si Pablo efectivamente está diciendo que los judíos incrédulos están excluidos de la salvación, como argumenta Das, entonces ya no es simplemente un asunto de diálogo “intracristiano”, sino que, en realidad, tiene implicaciones antisemitas de largo alcance para el judaísmo.

El cuarto capítulo es un detallado estudio de Ro 9-11 en el cual Das argumenta que el Israel étnico tiene un lugar especial en el plan de salvación de Dios en el tiempo del

fin. Das inicia la discusión sosteniendo que la apología de Ro 9-11 era necesaria debido a la práctica de Pablo de aplicar el lenguaje de la elección del AT a sus congregaciones gentiles. Entonces se embarca en un estudio detallado de Ro 9-10 para reiterar el argumento de su capítulo anterior: Cristo es la única base de salvación para judíos y gentiles. Con esta conclusión bajo control, procede a refutar nociones falaces sobre Israel en el mundo erudito. La primera es la llamada teoría del doble pacto, según la cual Dios ha establecido dos pactos separados: los judíos son salvos guardando la ley, mientras que los gentiles son salvos por la fe en Cristo. Según esta teoría, la crítica de Pablo a los judíos no cristianos no era que rechazaran creer en Cristo, sino que se negaban a reconocer la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios por fe, como un acto escatológico de Dios. La segunda opinión que Das rechaza es una que ve a Israel como el nuevo pueblo del pacto, compuesto por judíos y gentiles. Das sostiene que esto es imposible porque el término *Israel* aparece en Ro 9-11 refiriéndose de forma consistente al Israel étnico. La tercera opinión a abandonar es que el término *Israel* se refiere solo a los judíos cristianos, que funcionan como el remanente escatológico de Dios. La razón clave para rechazar esta teoría es que la redención del remanente en el AT siempre resultaba en la redención del resto del Israel étnico. Das concluye el capítulo sosteniendo que la única opción viable es ver Israel en Ro 9-11 como los judíos que «se convertirán a Cristo en masa» (p. 109) al fin del tiempo. El presente capítulo es la parte más coherente y bien argumentada de todo el libro. Si Das no consigue nada más en este capítulo, al menos ha demostrado efectivamente, a través de su cuidadosa argumentación, que el debate sobre la identidad de Israel en las epístolas de Pablo está lejos de haber terminado.

En el quinto capítulo, Das sostiene que Pablo se adhirió a la noción de la prioridad judía a pesar de su convicción de que tanto judíos como gentiles eran pecadores y salvos solo por la fe en Cristo. Das trata de mostrar que el concepto de Pablo de la prioridad y la restauración judías no es algo que aparece de repente en Romanos, sino que tenía antecedentes en sus escritos anteriores, particularmente Gálatas y 1 Tesalonicenses. Este capítulo, desgraciadamente está lleno de digresiones y contradicciones. La discusión de Das sobre Gálatas se atasca con la cuestión sobre el uso que Pablo hace de pronombres en primera y segunda personas del plural en la epístola. El problema de esta interminable discusión es no únicamente que no llega a tratar directamente el asunto central del capítulo, sino que hace declaraciones que contradicen claramente sus posiciones anteriores. En el capítulo dos, Das ha sostenido que la segunda persona del plural 'vosotros' se refiere de forma consistente y exclusiva a los lectores gentiles en Galacia: «Pablo es *extraordinariamente coherente a lo largo de la epístola* en emplear los pronombres en segunda persona del plural ("vosotros") en claro contraste con los pronombres en tercera persona del plural ("ellos", "aquella gente", "algunos")... Pablo se dirige a sus lectores en Galacia con la segunda persona "vosotros"... En Ga 4: 8 identifica a los destinatarios de su carta como antiguos gentiles, o no-judíos» (p. 18; énfasis añadido). Pero en este capítulo, Das da media vuelta y declara: «*Pablo cambia libremente de pronombres...* La mejor lectura de [Ga 4] vers. 3-7 por eso toma los pronombres en primera persona como refiriéndose a *todos los creyentes, ya sean judíos o gentiles*, y los pronombres en segunda persona como *igualmente inclusivos* pero quizá retóricamente apuntaba a los destinatarios de la carta gentiles. *Pablo no parece estar hablando exclusivamente*

*de cristianos judíos o gentiles*» (p. 125; énfasis añadido). La frase «quizá retóricamente apuntaba», hace poco por mitigar la contradicción en la que Das incurre cuando dedica casi nueve páginas de minuciosa discusión (pp. 120-128) a demostrar que Pablo es extraordinariamente inconsistente en su uso de los pronombres personales. Otra clara contradicción es la manera en la que habla del “Israel de Dios”, mencionado en Ga 6: 15-16. En el presente capítulo, Das sostiene claramente que “el Israel de Dios” incluye a cualquiera que cree en Cristo, ya sea judío o gentil:

«Los judíos cristianos mantienen una posición de prioridad en el plan de Dios *mientras los gentiles acuden en masa para unirse a su ciudad celestial* basándose en su fe común en Cristo. Pablo concluye la carta afirmando un «Israel de Dios» (Ga 6: 15-15), *un pueblo que “ande conforme a esta regla”*, según la cual “ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación”. *Porque por la fe en Cristo, los que son de este Israel han muerto al mundo* (Ga 6: 14)» (p. 128; énfasis añadido).

Sin embargo, en los capítulos 3 y 4, argumenta enérgicamente que «“el Israel de Dios” se refiere a los judíos étnicos» (p. 107, nota 86) y no se puede referir a «un “Israel de fe”, todos los que creen en Jesucristo ya sean judíos o gentiles» (p. 106). No está claro por qué Das ha decidido dejar estas contradicciones en su libro. Es desafortunado que estas y otras empañen la credibilidad de un trabajo que por lo demás está bien documentado.

La discusión de Das sobre 1 Te 2: 14-16 está dedicada de forma innecesaria al asunto de la autenticidad -una discusión relacionada solo de forma marginal con la cuestión de la prioridad judía, que es el asunto importante en este capítulo—. El tiempo y el espacio se habrían aprovechado mejor, si se hubieran dedicado a elaborar más el

controvertido asunto de que la comprensión apocalíptica de la desobediencia de los judíos en el pasaje de 1 Tesalonicenses «se ajusta perfectamente a las declaraciones de la ira de Dios en Romanos» (p. 139).

Los capítulos sexto y séptimo tratan de poner al descubierto el concepto de Pablo de la ley basado en los usos del término νόμος en sus cartas. En el capítulo seis, Das trata de resolver al hecho de que las declaraciones de Pablo sobre la ley tienen variantes positivas y negativas. Él ofrece una solución tripartita para explicar este espinoso problema: cada vez que aparece *ley* (νόμος) en Romanos y Gálatas se refiere a la ley de Moisés; las declaraciones negativas de Pablo sobre la ley apuntan la imposibilidad de obedecer la ley mosaica; las declaraciones positivas de Pablo sobre la ley describen la ley de Moisés en tanto que profecía que estimula la fe en Cristo. Sin embargo, el centro del capítulo 6 es el segundo punto, a saber, lo que Pablo encuentra inapropiado en la ley mosaica. Das declara: «La ley mosaica, aparte de la promesas abrahámicas, en manos de Pablo se ha convertido en un conjunto vacío de requerimientos y estipulaciones que ningún ser humano podría obedecer adecuadamente» (p. 155). Luego en el capítulo 7, Das vuelve a las declaraciones positivas sobre la ley para explicar la identidad de «la ley de Cristo» en Ga 6: 2. Construyendo sobre su presuposición básica de que el término ‘ley’ en Romanos y Gálatas siempre se refiere a la ley de Moisés, Das ofrece otra solución tripartita: la ley de Moisés continúa siendo en la vida del cristiano la norma de conducta; el cristiano cumple la ley de Moisés cuando el Espíritu «se apodera de» la ley (p. 84); y la ley de Cristo es la ley de Moisés *vista* a través de Cristo. Das declara «El cristiano cumple “la ley de Cristo”, la ley [*sic!*] cuando es *vista* en las manos de Cristo. Por el poder del Espíritu el creyen-

te mira y sigue el ejemplo de Cristo. *Entonces los requerimientos de la ley mosaica se encargarán de ellos mismos*» (p. 172; énfasis añadido). No obstante, este último punto es un tanto resbaladizo.

Además, en estos capítulos se quedan muchas preguntas sin contestar. Por motivos de espacio, señalaré las más obvias. Si Das tiene razón, uno se pregunta si la posición de Pablo respecto a la ley realmente difería de la de sus oponentes. Él afirma que el problema con los oponentes de Pablo en Galacia era que estaban «complementando el mensaje del evangelio con directrices de la ley mosaica» (p. 167). Pero en su conclusión, se expresa de forma equívoca en este punto: «La ley [de Moisés] a menudo permanecía como una premisa no declarada en su [de Pablo] razonamiento ético, *aunque prefería primero amonestar a la comunidad para adoptar una conducta semejante a la de Cristo*» (p. 191, énfasis añadido). Si Pablo tenía la costumbre de usar la ley de Moisés cuando su primera tanda de admoniciones fallaba, ¿no era Pablo tan culpable de complementar el «mensaje del evangelio con instrucciones de la ley mosaica» como lo eran sus oponentes? Además, Das en ningún momento explica de forma satisfactoria cómo las enseñanzas y el ejemplo de Jesús son capaces de actuar como una clave interpretativa de la ley de Moisés. Los pasajes que cita en las pp. 173-180 no llegan a sugerir una clara dirección hermenéutica, excepto que «los cristianos deben tratarse unos a otros igualmente en Cristo» (p. 176) —un punto en el que habrían coincidido rápidamente los oponentes de Pablo (cf. Ga 2: 16c: *καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν ἠἰσοῦντες*)—. Además, la subsiguiente historia de la iglesia ha dejado suficientemente claro que incluso cuando la ley de Moisés ha sido filtrada a través de las enseñanzas y el ejemplo de Jesús, no ha llegado a ser de utili-

dad para el cristianismo sin finalmente transformarse en otra –quizá incluso más letal– forma de presunción y obras de justicia (*cf.* 5). Por último, Das no ofrece razones convincentes respecto a por qué Pablo debía haber rechazado esas porciones de la ley de Moisés que tienen un tinte “étnico” judío, como la circuncisión y el sábado.

En el capítulo octavo y último Das trata de resumir y unir todos los cabos sueltos de sus argumentos, lo cual desafortunadamente aumenta, en vez de aliviar, la falta de claridad del libro. El motivo de la falta de claridad es que sus discusiones en este libro demasiado a menudo vacilan entre si hay o no hay algo fundamentalmente inapropiado en la ley de Moisés. Hasta que Das se aclare en este punto, su argumentación siempre tendrá –a pesar de su erudición– un halo de incertidumbre y confusión.

**DOUKHAN, Jacques B. *Secrets of Revelation: The Apocalypse Through Hebrew Eyes*. Hagerstown (Maryland): Review and Herald, 2002, 206 págs.**

Reseña **Ranko Stefanovic**  
*Andrews University*

Jacques B. Doukhan es profesor de Exégesis de Escritura Hebrea y de Estudios Judíos en el Seminario Teológico Adventista, Andrews University, Berrien Springs, Michigan. Es autor de varios libros y publicaciones eruditas, así como editor de las revistas *Shabbat Shalom* y *L'Olivier*. Doukhan se acerca al libro de Apocalipsis más como un erudito de la Biblia Hebrea que como un exegeta de la apocalíptica del NT.

Escrito por un erudito cristiano de herencia judía, *Secrets of Revelation* contempla el Apocalipsis a través de ojos hebreos. El objetivo del libro es mostrar cómo el libro de Apocalipsis está incrustado en la mentalidad hebrea. Aunque se mueve cronológicamente a través de Apocalipsis, el libro está en realidad estructurado alrededor del ciclo anual de fiestas judías. Una visión que se remonta a Austin M. Farrer (1949). El libro repite, de diferentes formas, la información encontrada en otros libros sobre Apocalipsis, particularmente la aplicación de las visiones apocalípticas de tradición historicista. Sin embargo, contiene suficiente material interesante –expresado de manera concisa– como para captar la atención del lector no especialista en la materia.

El aspecto más marcado del libro es su rico trasfondo de la Biblia hebrea y de fuentes judías extrabíblicas. Como el anterior libro de Doukhan, *Secrets of Daniel*, el presente volumen es de fácil uso, con un lenguaje claro, y de lec-



tura sencilla. Seguro que llama la atención a pastores y estudiantes de la Biblia laicos porque las consideraciones eruditas, aunque adecuadas, no superan las prácticas e inspiradoras aplicaciones del texto de Apocalipsis desde una perspectiva historicista.

Mientras leía el libro, disfruté del contenido. A menudo las imágenes apocalípticas son iluminadas por las explicaciones de Doukhan sobre el trasfondo hebreo. Sin embargo, hay un problema serio en cuanto a la aplicación interpretativa del texto bíblico. Doukhan, a veces, parece interpretar mal el contexto literario y no siempre presta suficiente atención a los matices del griego. Puede decirse que muchos puntos interpretativos que se explican en el libro parecen estar basados en una exposición guiada únicamente por la lectura historicista de Apocalipsis, en lugar de en una atenta interacción con el texto. Además, se ha realizado un gran esfuerzo por encajar cada profecía de Apocalipsis en una aplicación histórica.

Dos ejemplos ayudarán a ilustrar cómo la postura general que se adopta en el libro no está en armonía con el texto y su contexto. El autor da por sentado el punto de vista tradicional de que los siete mensajes de Apocalipsis son profecías predictivas secuenciales, de siete periodos sucesivos de la historia cristiana (pp. 26-48). Sin embargo, el lenguaje secuencial de Ap 1: 19 y 4: 1 obviamente no apoya dicha idea. Esto no es sugerir que los siete mensajes no son profecías, sino que el contexto no indica que Ap 2-3 bosqueje la secuencia de la historia cristiana, como es el caso, por ejemplo, de Dn 2 y 7. Un género que encaja mejor con estos dos capítulos es la profecía clásica antigua. Leído así, Ap 2-3 trata exclusivamente del tiempo del autor del libro de Apocalipsis. Sin embargo, estos oportunos mensajes a las siete iglesias en Asia también contienen un mensaje atemporal para la iglesia a lo largo de la historia.

Apocalipsis 12: 7-9 habla de la guerra en el cielo y la subsiguiente expulsión de Satanás del cielo a la tierra. En su análisis del texto, Doukhan se refiere a esa escena como una descripción de la expulsión de Lucifer del cielo tras su rebelión contra Dios al comienzo de la historia del pecado (pp. 109-110). Sin embargo, el contexto (12: 10-12), junto con otros textos del NT (cf. Jn 12: 31-32; 14: 30; 16: 11), indica que la expulsión de Satanás descrita en Ap 12 tuvo lugar después de la cruz y la subsiguiente ascensión de Cristo al cielo y exaltación en el trono celestial a la diestra del Padre.

De nuevo, es importante recordar que una interpretación de Apocalipsis no debería estar controlada por un particular método de interpretación. La interacción con el texto debería estar controlada por el principio de dejar al texto mismo que indique el método de interpretación. Si el texto bajo estudio se refiere a eventos que ocurren a lo largo del curso de la historia, una interpretación sensata hace necesario un acercamiento historicista al texto. Sin embargo, el historicismo no debe ser asumido a expensas de los indicadores dentro del texto, de la misma manera que no se debe dar *carta blanca* a una suposición preterista o futurista. Se necesitan evidencias sólidas para demostrar que las escenas y símbolos del texto están asociados con eventos que ocurren a lo largo de la historia, en lugar de a eventos primariamente en el tiempo de Juan o en el tiempo del fin.

A pesar de las críticas expresadas, sus muchas discusiones y puntos interesantes, así como el estilo práctico y claro de escritura, recomiendan a *Secrets of Revelation* de Doukhan, a audiencias formales. Creo que este libro encontrará un lugar en los estantes de muchos pastores y estudiosos de la Biblia laicos, que busquen entender el trasfondo hebreo de las imágenes y visiones del libro de Apocalipsis.

**LOADER, William. *The Septuagint, Sexuality and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 2004. x, 163 pp.**

Reseña **James E. Miller**  
*Madison, Wisconsin*

La LXX no es simplemente una traducción del TM. La LXX es una traducción de un texto hebreo que difiere a veces del TM, y es también una traducción interpretativa de ese texto variante. El estudio de William Loader examina las diferencias en el texto (ya sean interpretativas o debidas a la *vorlage*)<sup>1</sup>, y las formas en las que la LXX influyó (o no influyó) en los escritores del NT y a Filón de Alejandría.

Comenzando con el Decálogo, donde el mandamiento sobre el adulterio precede al no matarás en la LXX (*cf.* Ex 20: 13, 15; Dt 5: 17, 18, LXX), Loader examina textos del NT que pueden haber sido influenciados por este orden diferente. Luego examina los relatos de la creación, donde los detalles pueden tener repercusiones importantes en trabajos posteriores. Estos detalles incluyen el término *duo* (dos) en Gn 2: 24, así como las variadas elecciones en la traducción del término hebreo *adam*. La tercera sección del libro se centra en el divorcio. Loader se centra primordialmente en Dt 24 y en pasajes sobre el divorcio en el NT y en Filón. Finalmente, se examina el uso de textos de la LXX en las cartas paulinas y el evangelio de Tomás. Después del capítulo de la conclusión ofrece apéndices, una bibliografía, y un índice de autores.

---

<sup>1</sup> *Vorlage* (alemán: modelo, patrón, presentación...): Texto primigenio u original hebreo que sirvió de base para la traducción de la LXX. (*N. del T.*)

A lo largo del libro, Loader presenta al lector los textos en griego y en hebreo, con sus respectivas traducciones. Por eso el lector puede comparar instantáneamente los textos bajo discusión. Sin embargo, no se muestran los textos de Filón. La mayor parte de los textos de la LXX y del TM aparecen de nuevo en los apéndices en columnas paralelas, aunque el único pasaje en el apéndice del NT es Mc 10: 1-9. Aunque Loader, de forma explícita, evita la cuestión de la *vorlage* hebrea de la LXX, no siempre lo hace con éxito. Al yuxtaponer el TM y la LXX, el libro hace este asunto ineludible al lector.

La principal contribución erudita de este volumen es la traducción de las palabras hebreas *adam* e *ish* como *anthropos*, *andros*, o el nombre propio “Adán”. En el texto hebreo, no siempre está claro si *adam* es genérico o un nombre propio, o si *ish* se debería entender como “hombre” (como “varón adulto”), “marido”, o algo más genérico. En la p. 33 hay una tabla de traducciones útil, pero la discusión continúa de forma intermitente hasta la p. 59. Además del comentario de Loader, este libro provee una excelente oportunidad al lector, para contemplar estos textos con sus variantes, traducciones interpretativas y su uso en el NT. Sin duda, la mayoría de lectores se darán cuenta que asuntos de interés no son discutidos por Loader.

El estudio de Loader a veces presupone una audiencia más bien reducida. Entre judíos, protestantes, ortodoxos, y católicos, hay al menos tres grandes sistemas de numeración para las dos versiones del Decálogo, pero Loader asume solo una. Por ejemplo, se refiere al mandamiento (o mandamientos) sobre la codicia de forma colectiva como «el décimo» y llama al mandamiento sobre el adulterio simplemente como «el séptimo mandamiento», sin ningún comentario adicional sobre la elección de esta numeración (p. 5). Puesto que esto introduce una discu-

sión sobre los diferentes órdenes de los mandamientos en la LXX, un uso tan simplista de la numeración parece algo imprudente.

Las traducciones de Loader a menudo dejan que de-sear. A veces, esto parece debido a una revisión del texto insuficiente. Por ejemplo, traduce «a imagen» como «a su imagen» (p. 51), y después en el mismo párrafo aparece una *resh*<sup>2</sup> extraña en una frase en hebreo. Otras veces, parece haber un impulso teológico. Por ejemplo, Loader exagera el contraste entre la LXX y el TM en Gn 3: 6, donde el griego puede ser traducido como “codicia-ble para entender” en vez de “hermoso a la vista” (45). Por alguna razón, Loader quiere distanciar el término hebreo רפס de sus equivalentes estándar en griego βιβλος y su diminutivo βιβλιον. Por ejemplo, traduce רפס como “lista” y βιβλος como “libro” (Gn 5: 1), aunque no hay justificación para escoger el término ‘lista’ (p. 49). Sin embargo, para Dt 24: 1, elige “certificado” para רפס y “documento” para βιβλιον (pp. 72, 75). En el contexto, רפס puede ser traducido como “lista” o “certificado”, mientras que βιβλος puede ser traducido como “libro” o “documento”, lo que hace innecesaria la distinción de Loader.

En el libro hay una omisión evidente. Loader deja pasar la oportunidad de discutir el uso que hace Pablo de los términos en 1 Cor 6. Aunque Pablo cita fielmente la LXX de Gn 2: 24 («y serán una sola carne [σαρξ]») a lo largo del resto del pasaje usa de forma consistente el término σῶμα (“cuerpo”). En los escritos de Pablo, σαρξ se utiliza para la naturaleza humana pecaminosa, que se opone al πνεύμα (espíritu); pero usa σῶμα como un término neutral para cuerpo. Pablo claramente habría preferido que los traductores de la LXX hubieran elegido σῶμα en vez

<sup>2</sup> *Resh* [ר]: Letra del alefato hebreo. (N. del T.)

de σα,ρξ para traducir קָרָה, pero no se sintió con la libertad de alterar la traducción corriente. En su análisis de ocho páginas sobre 1 Cor 6: 12-20, Loader no señala los matices del uso que Pablo hace de la LXX. De forma similar, Ef 5: 28-31 muestra un patrón menos consistente, aunque también favorece a σωμνα. Y, de nuevo, Loader no llega a fijarse en el uso de la LXX que hace Pablo.

Otro punto descuidado por Loader es la omisión del mandamiento sobre la codicia en Mt 19, Mr 10, y Lc 18. Loader no considera por qué este mandamiento fue dejado fuera de estas listas. En cambio, estas cuestiones, y otras similares, son dejadas para que el lector las medite o resuelva consultando a otros comentaristas.

El estudio de Loader sobre la influencia de la LXX en el NT y otros escritos es muy interesante, tanto por la materia prima de los textos seleccionados, como por su análisis. Es un esfuerzo encomiable –aunque incompleto–. Afortunadamente, el libro no es especialmente caro y constituye un estímulo útil para el lector cuidadoso allí donde el análisis de Loader se queda corto.

**NOLL, Mark A. *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*. Downers Grove (Illinois): InterVarsity, 2004. 330 págs.**

Reseña **Nicholas Miller**  
*Berrien Springs, Michigan*

Mark Noll ha escrito un libro sobre el Gran Despertar<sup>3</sup> y sus secuelas, es enciclopédico en su alcance, equilibrado en su presentación, de ritmo dinámico, y también lleno de alma y espíritu. Tanto Wesley como Whitefield seguro que aprobarían la manera en la que el intelecto es iluminado y el alma conmovida por este inspirado, aunque quizá demasiado ambicioso, repaso de los comienzos del *evangelicalismo*<sup>4</sup> moderno.

Noll comienza trazando el panorama político, eclesiástico y espiritual anterior al Gran Despertar, señalando en forma particular el surgimiento de la influencia británica en el extranjero y los puntos de apoyo hechos por los *disi-*

---

<sup>3</sup> El Gran Despertar (*Great Awakening*): Reavivamiento religioso del s. XVIII (desde los años 1730 hasta los años 1760) entre los protestantes de la colonia de América del Norte bajo soberanía de la corona británica. El Gran Despertar comienza con la predicación del teólogo Jonathan Edwards. (*N. del E.*)

<sup>4</sup> *Evangelicalismo* (del inglés *evangelicalism*). Neologismo que viene a ocupar en parte el campo semántico que se atribuye a la palabra 'evangélico'. Término que alude a los movimientos evangélicos de reavivamiento en el mundo protestante angloamericano que surgen en los siglos XVIII y XIX. No obstante, en los últimos tiempos su uso resulta un tanto ambiguo, ya que se aplica preferentemente a los evangélicos que se caracterizan por posiciones religiosas fundamentalistas –Figuras destacadas: Harold John Ockeng (1905-1985), Billy Graham (1918-?)–, o por su activismo político –Figuras destacadas: Jerry L. Falwell, Pat Robertson. Organizaciones representativas: National Association of Evangelicals, Christian Coalition–.

*dentes* del sistema anglicano. Es aquí donde surge una de las pocas debilidades del libro. Noll intenta, pero no consigue, llegar a concretar la definición de “evangelicalismo”, un concepto cuya imprecisión es admitida. Noll sugiere, a su vez, que el “evangelicalismo” puede ser definido como un núcleo de creencias que incluyen la conversión, la cruz, y una vida santa; una experiencia en el corazón de reavivamiento religioso; y una actitud que rechaza las barreras denominacionales y estructuras tradicionales, es decir, una especie de “ecumenismo” del siglo XVIII.

Noll discute el tema de las creencias en la introducción. Sin embargo, el mayor énfasis lo hace en la cuestión de la experiencia en el corazón y el asunto del “ecumenismo”. Uno se queda con la impresión de que el camino hacia un reavivamiento generalizado implica una voluntad por eliminar barreras denominacionales y buscar la experiencia de reavivamiento religioso en base a unas pocas creencias compartidas sobre el nuevo nacimiento y la expiación. Esta es una conclusión a la que Edwards, Whitefield, y Wesley –los principales teólogos del Despertar– no se habrían adherido. Noll probablemente tampoco la acepta. Pero su elección de no tratar el marco teológico del movimiento de forma más extensa orienta el mensaje del libro en esa dirección.

Noll trata el meollo de este tema, el desarrollo del Gran Despertar, de una forma esencialmente cronológica y narrativa. Entrelaza a la perfección personajes, eventos y teologías conforme van apareciendo en el horizonte del tiempo. Moviéndose hábilmente desde los jóvenes Wesley en Oxford a los moravios en Sajonia, Jonathan Edwards en Nueva Inglaterra y de nuevo a Whitefield en Oxford, Noll bosqueja minibiografías de figuras importantes, y aun así, hace avanzar rápidamente el flujo de los eventos históri-



cos. El desarrollo del Despertar nunca se estanca –un destino que debe ser evitado tanto por los resúmenes de historias, como por los reavivamientos–.

A la mitad del trabajo, Noll interrumpe su narración para insertar un capítulo sobre «Explicaciones» de las causas del Despertar. Este es un capítulo un tanto débil, ya que Noll parece reacio a excluir cualquier causa que se haya proferido. Examina sucesivamente el Espíritu Santo, el rol de grandes hombres, el flujo de la historia, estructuras sociales cambiantes, estatutos socioeclesiaísticos, evolución intelectual, y fuerzas psicológicas –todas causas propuestas por varios historiadores–. Acepta valientemente que todas estas causas pueden haber jugado un rol en el surgimiento del Gran Despertar.

Uno es tentado a pensar que el aceptar todas las explicaciones, convierte a cualquier explicación en un tanto vacua. Para ser justos, el punto principal de Noll parece ser uno que puede aceptar explicaciones espirituales para el reavivamiento y, aun así, reconocer que las condiciones históricas convencionales también cumplen un rol. En otras palabras, Dios trabaja con y en la historia, no al margen de ella. Pero con toda seguridad, se podría argumentar así y decir que la tensión psicológica causada por el enfrentamiento entre materialismo y la autoridad en la América colonial es una explicación inverosímil que involucra demasiadas variables, conocidas y desconocidas, como para ser un análisis útil.

Noll continúa estudiando el desarrollo tardío y la maduración del Despertar. Traza en particular el impulso que el reavivamiento produjo en diferentes denominaciones existentes, así como en las nuevas denominaciones creadas en su surgimiento, especialmente, la separación del metodismo del anglicanismo. Esta sección es una de las pocas digresiones del tema del “ecumenismo” a lo largo del

libro. Al final del libro, de nuevo deja su esquema cronológico para examinar el rol del evangelicalismo y su impacto «En el mundo», seguido por el capítulo final sobre la «Verdadera religión».

Estos dos capítulos se equilibran entre ellos, ya que el reconocimiento en el último capítulo, de que el evangelicalismo está interesado principalmente en el reavivamiento espiritual individual, no oscurece al reconocimiento del capítulo anterior, de que los evangélicos efectivamente tuvieron un impacto en la sociedad, a menudo profundo. La oposición a la esclavitud, la defensa de la religión y la educación entre las clases pobres y oprimidas, la puesta en marcha de orfanatos y escuelas, e incluso la creación de un muro de contención contra el tipo de fervor revolucionario y lucha de clases que abrumó a Francia, son todos beneficios de la sociedad que se atribuyen al evangelicalismo.

Estos capítulos están probablemente más allá del propósito del libro. Contar la historia del Gran Despertar y el comienzo del evangelicalismo en menos de cien páginas es suficiente desafío. Tratar de proveer de explicaciones sobre el impacto del evangelicalismo en la sociedad es probablemente excesivamente ambicioso y ocupa un tiempo que podría haber sido dedicado a examinar más completamente el marco teológico del período. Estos temas merecen un libro aparte, que, si tenemos suerte, el prolífico Mr. Noll pronto escribirá para nosotros.

**OLSON, Roger E. *The Westminster Handbook to Evangelical Theology*. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox, 2004. 329 págs.**

Reseña **Jo Ann Davidson**  
*Andrews University*

Roger E. Olson, profesor de teología en el George W. Treutt Theological Seminary, Baylor University, es autor de muchos libros sobre teología y teología histórica, incluido su reciente *Mosaic of Christian Belief. Twenty Centuries of Unity and Diversity*. Downers Grove: InterVarsity, 2002. El presente volumen es parte de una serie de la colección Westminster Handbooks to Christian Theology, que ya incluye *The Westminster Handbook to Reformed Theology* (2001); *The Westminster Handbook to Origen* (2004); y *The Westminster Handbook to Patristic Theology* (2004). En el *Westminster Handbook to Evangelical Theology*, Olson examina de forma admirable los amplios parámetros de la teología evangélica, incluyendo numerosos autores evangélicos prominentes. Las secciones del libro están organizadas bajo los títulos «La historia de la teología evangélica», «Movimientos y organizaciones relacionados con la teología evangélica», «Figuras significantes de la teología evangélica», «Doctrinas tradicionales de la teología evangélica», y «Problemas de la teología evangélica». Como corresponde a un “manual”, el lector encontrará ensayos históricos y material sobre personas, organizaciones, y posturas teológicas. Sin embargo, solo hacia el final del libro, Olson da su definición del “evangelicalismo”. Señala que «los evangélicos son protestantes profundamente influenciados por los posteriores movimientos de renovación del pietismo y el revivalismo» (p.

317). Antes, no obstante, diferencia cuidadosamente entre el protestantismo y el evangelicalismo, los dos no deben ser confundidos.

El manual de Olson es útil por el conjunto de descripciones de muchos aspectos del evangelicalismo, incluyendo los puritanos y su efecto sobre la teología evangélica, el calvinismo, los movimientos pentecostales de santidad, y el problema de los diferentes estilos de alabanza en las diferentes tradiciones. Cada una de las secciones cierra con una útil, aunque breve, bibliografía para un estudio más extenso.

Este es un manual atípico en el que Olson es el único autor. Las obras de esta naturaleza generalmente incluyen a un cierto número de autores, que contribuyen al gran número de categorías necesarias en un compendio de referencia. Olson, sin embargo, exhibe su capacidad de examinar el desarrollo histórico de la teología evangélica, su gran cantidad de movimientos, individuos, doctrinas, problemas, e instituciones. No se proporciona información sobre cómo han sido seleccionados los temas o los teólogos incluidos —ya sea por Olson o por los editores—. El formato del libro también es peculiar ya que algunas secciones están impresas en el estilo estándar de página completa, mientras que otras secciones están diseñadas en forma de columna doble.

En su informe sobre los variados y amplios puntos de vista sobre la teología evangélica, Olson intenta ser equilibrado y dar a cada facción del debate teológico una descripción imparcial. Pero el lector crítico puede detectar hacia dónde se decantan las simpatías de Olson. Cita casi siempre a Donald Bloesch como la última palabra en un tema, o como el que puede proporcionar el saber necesario para resolver un asunto preocupante o decisivo. De hecho, el libro está dedicado «con gratitud y afecto» a

Bloesch, como alguien «que ha servido como modelo de teología evangélica conciliadora y ortodoxia generosa». La perspectiva personal de Olson, también se puede detectar por su descripción de los asuntos, a veces candentes, que atañen a la teología evangélica al referirse a las «disputas sobre las cuestiones secundarias de la fe cristiana» (p. 52). Sin embargo, nunca proporciona una explicación sobre cómo determina qué asuntos son “primarios” en teología. Sí que, “inconscientemente”, revela su propia postura a través de los adjetivos que selecciona. Por ejemplo, cuando trata el asunto de la creación, escribe «la vasta mayoría de los eruditos evangélicos y teólogos rechazan el creacionismo que contempla una tierra joven, y buscan un enfoque más moderado para conciliar el Génesis con la ciencia» (p. 166). ¿Es el asunto de la creación y su relación con la ciencia un asunto “secundario” que puede ser meramente resuelto con un «enfoque más moderado»? ¿O es un asunto “primario” que precisa de más elaboración teológica? Al asunto de la creación se refieren casi todos los escritores bíblicos en el canon. ¿Puede realmente ser un tema “secundario”? ¿Es la postura “moderada” la mejor reflexión sobre la postura de los escritores bíblicos?

La elección de las palabras que Olson hace al describir otras situaciones disonantes también es intrigante. Cuando estudia las discusiones escatológicas en el siglo XX, advierte que el «movimiento evangélico como un todo parecía estar obsesionado con la segunda venida de Jesucristo y los eventos que la rodeaban» (p. 146). Para un movimiento como el evangelicalismo, que proclama la venida de Jesús como una doctrina “primaria”, ¿debería ser estimado un determinado énfasis como “obsesión”? De nuevo, cuando se describe un documento titulado «El evangelio de Jesucristo: una celebración evangélica», Olson

describe el argumento final del documento como una «declaración teológicamente confusa de afirmaciones y negaciones» (p. 192). Con el uso de adjetivos como “meticuloso”, no es difícil determinar cómo Olson considera el documento. Un ejemplo final –aunque se podrían citar más–, es el comentario que hace Olson de pasada sobre «asuntos secundarios de fe como la inerrancia bíblica» (p. 108). Al relegar la inerrancia bíblica a una materia secundaria, Olson está, tal vez, tratando de evitar los polémicos debates sobre la naturaleza de la Escritura. Pero ¿quién determina *realmente* que este es un asunto teológico “secundario”? ¿No debería merecer, la fuente primaria de toda la construcción teológica, un estatus supremo? Aunque las discusiones sobre la inerrancia bíblica y la infalibilidad causan marcadas divisiones, la solución no debería ser relegar la discusión a asuntos secundarios.

Olson sí que hace un llamado a la Escritura para dar forma a la teología, incluso si eso significa desviarse de la tradición protestante recibida. Señala que «la fe evangélica auténtica debe despojarse de sus últimos vestigios del fundamentalismo de conservadurismo supremo y actitud defensiva hacia las tradiciones humanas (por ejemplo, el calvinismo de la Vieja Escuela de Princeton) y examinar todo de nuevo, a la luz de nuevas comprensiones sobre la Palabra de Dios» (p. 128). Sin embargo, tengo curiosidad por saber cuán lejos llegaría Olson haciéndolo, y cómo determinaría cuáles son los asuntos “primarios” y “secundarios” que necesitan ser renovados. ¿Permitiría Olson que las posiciones teológicas evangélicas mantenidas durante siglos, fueran revisadas a la luz de una mayor comprensión de la Escritura? Probablemente no, puesto que dicha discusión teológica generalmente implica discordia. Si una doctrina divide, parece que Olson meramente sugiere que es un asunto “secundario”.

Olson también condena abiertamente el predominio exclusivista blanco y de los hombres dentro del evangelicalismo. Sostiene que «las mujeres y personas de color» no han «impactado profundamente» la teología evangélica (p. 2). Sin embargo, ahora hay un buen número de estudios realizados por «mujeres y personas de color» dentro de la perspectiva teológica evangélica. ¡Quizá Olson podría haber buscado un poco más! En general, sin embargo, el manual es un libro valioso con excelente material de referencia. Si una persona quiere estar mejor informada sobre la teología evangélica, este es un buen lugar para comenzar.

## ABREVIATURAS LIBROS BÍBLICOS

- AT** Génesis Gn Éxodo Ex Levítico Lv Números Nm  
Deuteronomio Dt Josué Jos Jueces Jue Rut Rut 1-  
2 Samuel 1-2 Sam 1-2 Reyes 1-2 Re 1-2 Crónicas  
1-2 Cr Esdras Esd Nehemías Ne Tobías / Tobit Tb  
Judit Jdt Ester Est Job Job Salmos Sl Proverbios  
Pr Eclesiastés / Qohelet Qo Cantares Ct Sabiduría  
Sb Eclesiástico / Ben Sirá Sir Isaías Is Jeremías  
Jr Lamentaciones Lm Baruc Ba Ezequiel Ez Daniel  
Dn Oseas Os Joel Jl Amós Am Abdías Ab Jonás  
Jon Miqueas Mi Nahum / Nahún / Nahúm Na  
Habacuc Ha Sofonías So Ageo Ag Zacarías Za  
Malaquías Ml 1-2 Macabeos 1-2 Mac
- NT** Mateo Mt Marcos Mc Lucas Lc Juan Jn Hechos de  
los Apóstoles He Romanos Ro 1-2 Corintios 1-2 Cor  
Gálatas Ga Efesios Ef Filipenses Flp Colosenses  
Col 1-2 Tesalonicenses 1-2 Te 1-2 Timoteo 1-2 Tim  
Tito Tit Filemón Flm Hebreos Heb Santiago Sant 1-  
2 Pedro 1-2 Pe 1-3 Juan 1-3 Jn Judas Jds  
Apocalipsis Ap

**Las abreviaturas de los libros bíblicos en español son  
tomadas de: «Editorial Instructions for Contributors»**

**[En línea]. *Biblica*.**

**<<http://www.bsw.org/?l=711>>**

**[Consulta: 21 septiembre 2007]**





