

Conversación II — Maneras anabaptistas de entender la salvación

1. Maneras de entender la salvación: La iglesia, la experiencia pietista y la «no resistencia»¹

por J. Denny Weaver

Carl F. Bowman and Stephen L. Longenecker, eds.,
Anabaptist Currents: History in Conversation with the Present
[Traducción: Dionisio Byler, 2008, para www.menonitas.org]

Este ensayo trata de la interacción entre el pietismo y el anabaptismo.² Pintando con brocha gorda sobre un lienzo grande, quiero esbozar una manera de interpretar el impacto del pietismo — entendiéndose ese impacto positiva o negativamente— en las iglesias anabaptistas. Mi sugerencia sirve para evaluar la historia de las iglesias anabaptistas tanto como el potencial de impacto futuro de las formas pietistas en estas comuniones, al umbral del siglo XXI. El presente artículo observa la manera de entender la expiación y salvación en un muestrario de diversos autores Menonitas y Amish en la segunda mitad del siglo XIX, para ilustrar, por una parte, la relación anabaptista-pietista; y por otra, para indicar lo que sería una teología particular o específicamente anabaptista.

I

El pietismo y el anabaptismo tienen una larga historia de interrelación. Los anabaptistas y los pietistas tienen mucho en común: inquietudes compartidas y paralelas sobre la conversión y el

nacer de nuevo, una fe sincera y personal, el compromiso con la Biblia, la convicción de que la fe verdadera se manifestará en una vida que sigue el ejemplo de Jesús y una comunión estrecha de los creyentes en congregaciones o células pequeñas. Los menonitas bebieron a fondo de los manantiales del pietismo. A la vez, la espiritualidad de los pietistas vino a constituir una especie de comentario sobre el estado en que se encontraban las congregaciones menonitas. El elemento pietista en la fundación de la Iglesia de los Hermanos hizo muy expresa la crítica de los menonitas, en particular por cuanto hubo menonitas que se engancharon al movimiento buscando una fe más cálida.³

La evaluación del impacto del pietismo sobre el anabaptismo ha sido muy diversa. Escribiendo como persona convertida al anabaptismo, Robert Friedmann expuso su crítica negativa del pietismo. Friedmann reconoció la existencia de inquietudes compartidas y paralelas entre el pietismo y el anabaptismo, a la vez que señalaba que ciertos términos, como «discipulado» y «cruz», tienen un sentido distinto según los empleen pietistas o anabaptistas. En la opinión de Friedmann, el impacto negativo del pietismo se produjo en el momento que los menonitas poco a poco acabaron por perder su disposición a sufrir y hacer efectiva su salvación mediante un seguimiento radical de Cristo contra toda oposición. El pietismo les ayudó a desarrollar una fe que abandonaba la evangelización y enfatizaba el gozo interior y la paz con el mundo, como sustituto del camino radical de la

¹ Basado en una frase de Jesús en el Sermón del Monte (Mt 5,39), la expresión «no resistencia» es un término tradicional en las «iglesias de paz» (*q.v.*, nota 8 en Conversación I-1) para describir su doctrina de no devolver mal por mal. (N. del tr.)

² En esta ponencia, el término «pietismo» se refiere a la colección de prácticas y énfasis, tales como la experiencia de conversión, la experiencia de la fe, el crecimiento en gracia mediante la regeneración y santificación, la lectura devocional de la Biblia, y la comunión estrecha en células pequeñas o grupos caseros, cuyo origen moderno es el movimiento pietista de Philip Jakob Spener y August Hermann Francke. El término «anabaptista» se utiliza como designación genérica de todos aquellos grupos modernos con raíces en el anabaptismo del siglo XVI, donde se incluyen las diversas ramas de Amish, Hermanos en Cristo, Iglesia de los Hermanos, y Menonitas.

³ Donald F. Durnbaugh ha opinado que los Hermanos originales, «procedían del pietismo y se unieron al anabaptismo». Véase "The Genius of the Brethren", *Brethren Life and Thought* 4.1 (Winter 1959), p. 5; véase también pp. 9, 13, 18-27, 31. Respecto a la crítica implícita pietista de los menonitas en la propia existencia de los Hermanos, véase comentarios por Alexander Mack, Sr., en Durnbaugh, pp. 25, 26.

cruz, más típico de los primeros anabaptistas. Esto supuso, «aparentemente, la lenta desaparición de ese cristianismo hecho concreto, que había sido la meta de los primeros anabaptistas, reemplazado por un cristianismo emocional o de sentimientos, que ya no planteaba problemas a las autoridades estatales y eclesiales». El pietismo apartó a los menonitas de una fe agresiva y una disposición a sufrir; y abrió la puerta para que se transformaran en los «Stillen im Lande». ^{4,5} Las opiniones de Ernst Crous sobre las diferencias entre el pietismo y el anabaptismo, fueron muy parecidas. ⁶

No sorprende, por otra parte, que los escritores que proceden de grupos anabaptistas con raíces en el propio pietismo, no vean la cuestión tan problemáticamente. El teólogo de la Iglesia de los Hermanos, Dale Brown, en *Understanding Pietism*, investiga acusaciones como las de subjetivismo, individualismo, separación del entorno social externo a la iglesia, y énfasis en el más allá, en los fundadores del pietismo, fundamentalmente Philip Jakob Spener (1635-1705) y August Hermann Francke (1663-1727). Brown concluye que si bien hay ciertas simientes del problema en Spener y Francke, los fundadores mismos evitaron los escollos. De esta manera los grupos anabaptistas modernos pueden —aunque atentos al potencial negativo— reclamar como suyo el legado de las dimensiones positivas del pietismo. Que un cristiano hoy día siga la opción tradicional pietista de trabajar para reformar las estructuras corporativas existentes o escoja, al contrario, la opción del camino pietista radical o sectario, para crear contra-

estructuras dependerá, según Brown, de la era en que cada cual vive. ⁷

Martin Schrag rehabilita el pietismo de una manera parecida, desde la perspectiva de los Hermanos en Cristo. Indica tres reacciones al pietismo entre los menonitas del este de Pennsylvania durante el siglo XVIII: aceptación, rechazo e integración. Los que aceptaron el pietismo se adhirieron a los Hermanos Unidos en Cristo, de Philip W. Otterbein (1726-1813) y Martin Boehm (1725-1812). Estos menonitas perdieron los énfasis característicos anabaptistas, como la iglesia visible y el pacifismo, y reemplazaron el discipulado con la experiencia de conversión como esencia de la salvación. Los que rechazaron el pietismo, lo hicieron para poder conservar sus rasgos esenciales menonitas, como la «no resistencia» y la iglesia como comunidad, como cuerpo visible. Como ejemplo de integración, Schrag indica a los *River Brethren* (a la postre *Brethren in Christ* —Hermanos en Cristo), como grupo que ensambló armoniosamente rasgos pietistas y anabaptistas. Su propósito, como el de Brown, es demostrar que la aceptación absoluta y el rechazo absoluto no fueron las únicas opciones y que el anabaptismo no tiene por qué ver el pietismo como un peligro. ⁸ Los esfuerzos de rehabilitación emprendidos por Brown y Schrag, adoptan lo que Carl Bowman ha llamado una posición «equilibrada», es decir, que es posible hallar «tensiones creativas entre el ana-

⁴ Los *tranquilos en la tierra*, expresión alemana de uso tradicional respecto a las iglesias anabaptistas, que viene a significar algo así como que viven replegados en sus comunidades aisladas del mundo, con el que interactúan muy poco. (N. del tr.)

⁵ Robert Friedmann, «Mennonite Piety through the Centuries: Its Genius and Its Literature», *Studies in Anabaptist and Mennonite History*, no. 7 (Goshen, Ind.: Mennonite Historical Society, 1949), pp. 9-13, 72-88, 146.

⁶ Ernst Crous, «Mennonitentum und Pietismus: Ein Versuch», *Theologische Zeitschrift* vol. 8, no. 4 (julio/agosto 1952), pp. 279-81; y «Anabaptism, Pietism, Rationalism and German Mennonites», en ed. Guy F. Hershberger, *Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1957; 3rd printing, 1972), pp. 237-41.

⁷ Véanse los comentarios resumidos de Brown al final de sus capítulos sobre eclesiología, exégesis, ética, experiencia y escatología, y su propia perspectiva en el capítulo concluyente de *Understanding Pietism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978). Un argumento parecido figura en Dale Brown, «Anabaptist and Pietist Groups» (Elizabethtown, Pa.: Elizabethtown College, 1990). Una rehabilitación más encubierta del pietismo para los anabaptistas por un erudito de la Iglesia de los Hermanos, es Donald F. Durnbaugh, *New Understandings of Anabaptism and Pietism* (Elizabethtown, Pa.: Elizabethtown College, 1987).

⁸ Martin H. Schrag, «The Impact of Pietism upon the Mennonites in Early American Christianity», ed. F. Ernest Stoeffler, *Continental Pietism and Early American Christianity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976), pp. 74-122.

baptismo y el pietismo radical, donde ni una parte ni la otra sale perdiendo».⁹

Los autores de la serie *The Mennonite Experience in America*, abordan una rehabilitación del pietismo desde el menonitismo. Richard MacMaster describe la subcultura pietista alemana de la Pennsylvania colonial, donde las iglesias menonitas «nadaban a gusto como peces en el agua». Para los menonitas en la Pennsylvania colonial, que ya no sufrían la persecución que siempre había sido un rasgo de su iglesia, el pietismo ofrecía el lenguaje de «humildad» que les ayudó a mantener vigente su idea de la iglesia como algo distinto que el mundo. Además, puesto que los Menonitas y los Hermanos practicaban la «no resistencia» y sufrieron por ello vituperio durante la Guerra de la Revolución, es obvio que la participación de lleno en la subcultura pietista de Pennsylvania no diluyó ni su disposición a sufrir ni su compromiso con los principios históricos anabaptistas.¹⁰ Theron Schlabach demuestra, asimismo, que los principios pietistas estaban plenamente ensamblados con los énfasis anabaptistas entre los menonitas del siglo XIX, y así «contribuyeron a cimentar el compromiso con la tradición menonita».¹¹

Junto con los esfuerzos rehabilitadores de estos eruditos menonitas, Bowman cita un análisis parecido, de parte de los Hermanos, que han creído con naturalidad que la mejor alternativa era una mezcla equilibrada de pietismo y anabaptismo.¹² La manera que Bowman aborda la relación entre el anabaptismo y el pietismo, sugiere una alternativa, por una parte, a la identificación de una de las dos corrientes como la más fundamental; y por otra parte, a la idea de que sea necesario hallar un justo equilibrio entre ambas. Observando que los estudios anteriores solían entender el pietismo y el

anabaptismo como a contracorriente entre sí (donde al final siempre tiene que prevalecer una en detrimento de la otra, salvo en esas contadas excepciones donde se encontraba el tan mentado equilibrio), Bowman sugiere que de hecho, es posible que sean «corrientes que se refuerzan mutuamente entre sí». Es decir que «la espiritualidad realzada (o mermada) puede que produzca un realce (o merma) de la obediencia y el compromiso con la iglesia; la espiritualidad radical puede que produzca prácticas religiosas radicales o disidentes; y [...] puede que tales prácticas, a la vez, abonen el campo para tal espiritualidad».¹³ Como quiera que se resuelva el rompecabezas pietista-anabaptista, sugiere Bowman, los fundadores de los Hermanos aspiraban a «una dualidad de fe y obras— una vínculo inquebrantable entre la fe y la conducta». En palabras de Bowman: «La obediencia era el barómetro de la fe».¹⁴

II

El resto de este ensayo seguirá removiéndolo la cuestión del impacto del pietismo en las iglesias anabaptistas. En parte el argumento se basa en — o por lo menos es compatible con — la sugerencia de que el anabaptismo y el pietismo puede que sean corrientes que se refuerzan mutuamente.

Quiero sugerir que el pietismo ha efectuado impactos tanto positivos como negativos en las iglesias anabaptistas. Para llevar la cuestión más allá de donde la dejó Bowman, quiero sugerir una manera de desentrañar si esas «corrientes que se refuerzan mutuamente» resultarán en más o en menos obediencia y prácticas religiosas disidentes. Mi argumentación demostrará que el impacto del pietismo no se debe en primer lugar al propio pietismo. Es, al contrario, una función de la eclesiología puesta en práctica por los que adoptan y se sirven de conceptos y prácticas pietistas. Esta conclusión se basa en un análisis de escritos sobre la expiación y la salvación, de un muestrario de autores Menonitas y Amish de la segunda mitad del siglo XIX. A manera de preparación para ese análisis, la siguiente sección de esta ponencia describe dos maneras de entender la iglesia como marco para evaluar la manera de entender la ex-

⁹ Carl F. Bowman, *Brethren Society: The Cultural Transformation of a "Peculiar People"* (Baltimore: Johns Hopkins, 1995), p. 40.

¹⁰ Richard K. MacMaster, *Land, Piety, Peoplehood: The Establishment of Mennonite Communities in America* (Scottsdale, Pa.: Herald Press), caps. 5, 6 y 10.

¹¹ Theron F. Schlabach, *Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth-Century America* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1988), pp. 88-95; véase también Schlabach, «Mennonites and Pietism in America, 1740-1880: Some Thoughts on the Friedmann Thesis», *Mennonite Quarterly Review*, 57 (July 1983), pp. 222-40.

¹² Bowman, *Brethren Society*, p. 40.

¹³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 42, 43.

piación y la interacción entre el pietismo y el anabaptismo.

La tradición de iglesias de creyentes, en la que se encuentran las diversas denominaciones de Hermanos, Menonitas y Amish, tiene como rasgo esencial la conversión, el bautismo y el compromiso personal cristiano de adultos, y la membresía voluntaria. Sin embargo, estos principios pueden adaptarse a concepciones muy dispares de eclesiología, cada una de las cuales puede entenderse como plenamente propia de iglesias de creyentes. ¿La iglesia es sencillamente una asamblea voluntaria de personas salvas? ¿Es, al contrario, la iglesia en sí de alguna manera un elemento indispensable del evangelio? Dicho de otra manera: ¿Salva Dios principalmente a individuos o es que la gracia de Dios transforma también las relaciones entre individuos? Dicho de una tercera manera: ¿Funciona el evangelio fundamentalmente al nivel de la culpabilidad y salvación personal o es que tiene derivaciones sociales inherentes? La primera parte de estas preguntas se centra más en la vida espiritual de los creyentes individuales y su búsqueda de Dios, donde la iglesia es entonces un grupo de apoyo donde esos individuos pueden animarse unos a otros en su vida espiritual y en sus esfuerzos por vivir su fe de una manera ética. La segunda parte de estas preguntas pone el acento en la comunidad de fe, la expresión de la fe en el contexto de la comunidad, y el convencimiento de que la actividad del cristiano individual sólo tiene significado si está inmersa en la comunidad. Es necesario tener presente esta distinción entre la iglesia como asamblea voluntaria de los que son salvos, por una parte, y la propia iglesia como parte inseparable del evangelio, por otra, en nuestro análisis del impacto teológico del pietismo en las iglesias anabaptistas.

III

He analizado la orientación teológica de ocho autores Amish y Menonitas, escogidos en representación de todo un espectro de opciones eclesiales en la segunda mitad del siglo XIX. Jacob Stauffer (1811-55) y David Beiler (1786-1871) representan a los Menonitas del Viejo Orden y a los Amish del Viejo Orden, respectivamente. Cornelius H. Wedel (186-1910) y Gerhard Wiebe (1827-1900) son ejemplo de los elementos progresivos y conservadores, respectivamente, de los inmigrantes menonitas ruso-alemanes, que en 1874 empearon

a llegar desde Ucrania. Johannes Moser (1826-1908) representa la tradición de orígenes suizos en la primera parte del siglo XIX, antes de que empezaran a acusar el impacto pleno de diversas influencias modernizantes y americanizantes. John M. Brenneman (1816-1895) representa la tradición mayoritaria de los menonitas de origen suizo, cuyas raíces inmigrantes en Norteamérica arrancan desde finales del siglo XVII. John Holdemann (1832-1900) abandonó esa comunión en 1859 para formar una iglesia pietista y más o menos «avivamentista», la *Church of God in Christ, Mennonite*, conocidos comúnmente como los *Holdemann Mennonites*. En 1865, Heinrich Egly (1824-1890), un inmigrante del sur de Alemania, encabezó una ruptura con los Amish, que desembocó en lo que se vino en llamar la *Defenseless Mennnite Church*.¹⁵ Estos ocho escritores constituyen un muestrario representativo de la amplia gama de los grupos Menonitas y Amish en la segunda mitad del siglo XIX.

Nuestro punto de acceso a la teología de estos hombres será su doctrina de la expiación. La investigación se ampliará a la postre para considerar el contexto teológico general donde discurrían sobre la expiación. Los resultados nos brindan varias conclusiones que inciden en la cuestión del impacto de las corrientes pietistas en los menonitas — y por extensión — en otras iglesia de tradición anabaptista.

Los ocho autores, sin excepción, sostuvieron alguna versión de la teoría de la expiación como *satisfacción*.¹⁶ Exceptuando uno solo de ellos, fueron autodidactas y su teología refleja la tradición

¹⁵ Para obtener datos biográficos sobre estos ocho individuos, consúltese la *Mennonite Encyclopedia* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1955-1959), vols. 1-4 y (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1990), vol. 5; Schlabach, *Peace, Faith, Nation* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1988), James C. Juhnke, *Vision, Doctrine, War: Mennonite Identity and Organization in America 1890-1930* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1989); Paton Yoder, «Tradition & Transition: Amish Mennonites and Old Order Amish 1800-1900», *Studies in Anabaptist and Mennonite History*, no. 31 (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1991); y Adolf Ens, «Wiebe, Gerhard», *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 12: 1891 to 1990.

¹⁶ Este análisis resume resultados que espero, con el tiempo, publicar en forma de libro, sobre maneras Menonitas y Amish de entender la expiación y la salvación en la segunda mitad del siglo XIX.

que habían recibido. Presuponiendo la teoría de la expiación como *satisfacción*, cuando vinieron a discutir sobre la muerte sustitutoria de Jesús, trataron sobre el fundamento de la salvación misma. Sólo C. H. Wedel, cuya formación académica era elevada, expresó algún conocimiento de que hubiera varias teorías muy dispares de la expiación y, por consiguiente, explicó y justificó su adhesión a la teoría sustitutoria de la expiación. Una conjetura con algún conocimiento de la cuestión, es que en el siglo XIX los Hermanos, así como también otros grupos Menonitas y Amish, también adoptaron la expiación como *satisfacción*, como parte de la tradición recibida.¹⁷

Valiéndonos de la cuestión estrecha de su doctrina de la expiación, diríamos que estos ocho hombres pueden ser tildados de ortodoxos o evangélicos.¹⁸ Esa conclusión, sin embargo, no describe exactamente su teología ni define lo que tiene de particular su orientación teológica anabaptista. En otras palabras, calificar a estos autores Menonitas y Amish por el solo hecho de su conformidad con las doctrinas tradicionales de la ortodoxia protestante, nos informa muy poco acerca de las particularidades de su pensamiento religioso y su identidad. Hay que considerar el contexto general donde se expresa esa doctrina de la expiación, antes de poder identificar lo que tiene de particular la soteriología Menonita y Amish.

Una dimensión de ese contexto general es la suposición clara de que los individuos deberán vivir una experiencia de conversión o nacer de nuevo. Y más allá de la conversión, existe la suposición de que su manifestación primordial será en los términos de una obediencia obediente del individuo salvado. Dicho de otra manera, la conversión no es un evento puntual; es antes bien un proceso vitalicio de maduración en gracia. En este contexto, la expiación constituye ese paso preparatorio necesario para la conversión y la vida cristia-

na. Es decir, la muerte expiatoria y sustitutoria de Jesús, establece la posibilidad del perdón de pecados para aquellos pecadores que quieran adoptar la decisión personal de aceptarla. Perdonados los pecados, el Espíritu de Dios puede entonces transformar al pecador en un individuo salvado; él o ella está convertido. La vida que vive la persona convertida después de su volver a nacer da evidencias claras, a partir de entonces, de que la conversión realmente se ha producido y continúa produciéndose. La expiación es así un paso preliminar, previo a la vida cristiana. Estas observaciones acerca de la doctrina de la expiación y lo que se espera de la conversión, a saber, la manifestación de una vida recta, demuestra la compatibilidad clara entre todos estos autores y el marco general del pietismo.¹⁹

Entre estos líderes Menonitas y Amish también existieron algunas diferencias claras en torno a la cuestión de la conversión y la experiencia vivencial. En un extremo del abanico, Heinrich Egly insistió en una conversión de crisis, a la manera de los «avivamientos». De hecho, ese tipo de conversión era una exigencia previa a poder ser admitido como miembros en la congregación de Egly en el Condado de Allen, Indiana. John Holdemann también insistió en una conversión como experiencia intensa, aunque sin exigir los aspavientos propios de los «avivamientos».

Entre mis ocho autores, Jacob Stauffer se sitúa en el extremo contrario del abanico, con respecto a Egly. Rechazando sin contemplaciones el «avivamentismo» y manifestando suspicacias acerca del énfasis en la dimensión emotiva de la conversión, Stauffer entendía que la evidencia necesaria de la conversión, era que producía vidas marcadas por la «no resistencia», en el seno de la iglesia. Su énfasis primordial recaía en la disciplina como forma de conducir la vida cristiana en la iglesia. Las opiniones de Beiler se parecían a las de Stauffer, salvo que Beiler admitía más claramente la dimensión emotiva de la conversión; y Gerhard Wiebe también haría grupo con Stauffer y Beiler.

Wedel, Moser y Breneman se sitúan en el medio del abanico, más o menos equidistantes entre

¹⁷ *Rußland nach Amerika* (Winnipeg, Mb.: Druckerei des 'Nordwestern', [1900]); *Causes and History of the Emigration of the Mennonites from Russia to America* (Winnipeg, Mb.: Manitoba Mennonite Historical Society, 1981, trans. Helen Janzen).

¹⁸ Un estudio longitudinal de la denominación *Mennonite Church*, confirma esta suposición. Véase J. Denny Weaver, «The Quickening of soteriology: Atonement from Christian Burkholder to Daniel Kauffman», *Mennonite Quarterly Review* 61 (January 1987), pp. 5-45.

¹⁹ En términos generales, esta observación es paralela a la aceptación pietista de la teología que heredaron de la ortodoxia. Véase Brown, *Understanding Pietism*, 27-47.

el rechazo de plano del «avivamentismo», y la adopción sin reservas de formas pietistas y «avivamentistas». Sirviéndonos de la terminología de Bowman, diríamos que estos tres sostenían una «mezcla» o «equilibrio» de las tendencias anabaptistas y pietistas. Está claro que los tres admitían plenamente las dimensiones emotivas de la conversión y de la fe, a la vez que enfatizaban que es la vida posterior a la conversión lo que da fe de la autenticidad de la conversión.

Dentro de estos parámetros de compatibilidad con las formas pietistas, Wedel y Moser recelaban del «avivamentismo», mientras que Brenneman lo aceptaba. Tanto Wedel como Moser se oponían a la exigencia de una conversión como crisis personal, pero la admitían en aquellas personas que la sentían importante. Enfatizaban que la conversión suele suceder a menudo de manera progresiva, como proceso permanente de maduración, y enfatizaban que los sentimientos no constituyen una convalidación fiable de la conversión del individuo. En sus renglones sobre esto, Wedel tomó nota de la opinión moderada de Spener y advirtió contra un énfasis excesivo en el *Bußkampf* pietista (la batalla por expiar sus pecados o cumplir penitencias para obtener la salvación), marcada por una enorme sensación de duda y lucha, hasta alcanzar un punto de inflexión repentino y grande. La certeza de la salvación no depende de sentimientos interiores de arrepentimiento, escribió Wedel, «sino de una fe sencilla, como la de un niño, en los méritos de Cristo».²⁰

La oposición de Moser a la exigencia de la conversión como experiencia intensa, derivó en gran medida de sus encontronazos en Bluffton, Ohio, con la *Reformed Mennonite Church*, otra pequeña astilla del tronco menonita, que exigían para admitir a los miembros, el que hubieran pasado por una conversión emotiva, de orientación pietista; así como con Heinrich Egly. Egly predicó varias veces en campañas de «avivamiento» en Bluffton, atrayendo muchos miembros del presuntamente inconverso Moser y su iglesia alegadamente muerta. En cierto punto de su «Autobiografía», Egly escribió que «la antigua serpiente» se había opuesto a sus labores en Bluffton y que «John Moser fue uno de los instrumentos con que combatió contra nosotros».²¹ La objeción de Wedel al «avivamen-

tismo» se vio provocada, sin duda en parte, por el impacto del «avivamentismo» de los *Hermanos Menonitas* en su congregación de Alexanderwohl, diez millas al norte de Newton, Kansas. Hacia 1880, el padre y los hermanos de Wedel abandonaron Alexanderwohl para ayudar a fundar una nueva congregación de los *Hermanos Menonitas* más orientada hacia el pietismo y los «avivamientos».²² Por consiguiente, tanto Moser como Wedel sufrieron el «avivamentismo» como una intromisión desde fuera que acarrearía división.

Al contrario que Moser y Wedel, Brenneman aceptó el «avivamentismo» —en formas atenuadas— e incluso llegó a predicar en algunas campañas, aunque reconocía que los sentimientos no eran de por sí solos ninguna garantía de la certeza de salvación. A su parecer, el «avivamentismo» no necesitaba limitarse a una campaña celebrada por alguien de fuera de la comunidad, criticando duramente al ministro y la congregación que venía existiendo previamente —la experiencia que padecieron tanto Moser como Wedel con el «avivamentismo». Bien entendido —según Brenneman— el «avivamentismo» podía resultar de ayuda para la vida de la congregación local. Sus esfuerzos abrieron la puerta para que el «avivamentismo» llegara a ser la forma tradicional con que los jóvenes menonitas recibían la invitación a adherirse a la congregación. Los «avivamientos» de Brenneman animaban a la gente a asumir sus creencias anabaptistas en lugar de buscar experiencias alternativas a la de su congregación anabaptista.

A pesar de sus diferencias tocante al «avivamentismo» y la experiencia de conversión, estos ocho anabaptistas estaban de acuerdo en cuanto a la necesidad de la conversión y de una fe que se hace real y concreta. Y estaban de acuerdo en

²² La influencia y el impacto del pietismo en los *Hermanos Menonitas* es un componente integral de sus orígenes en 1861 en Rusia. El historiador de los *Hermanos Menonitas* P. M. Friesen reconocía a Menno Simons y también a Eduard Wuest —un pietista luterano de Württemberg, que realizó campañas de «avivamiento» en Rusia— como los dos reformadores importantes en quienes se fundamentaba la iglesia de los *Hermanos Menonitas*. Peter M. Friesen, *The Mennonite Brotherhood in Russia (1789-1910)*, trans. and ed. J. B. Toews, Abraham Friesen, Peter J. Klassen, and Harry Loewen (Fresno, Ca.: General Conference of the Mennonite Brethren Churches, 1978), pp. 211-12.

²⁰ Wedel, «Glaubenslehre», *Heft IV*, p. 65-6.

²¹ Egly, «Autobiography», p. 11.

cuanto a que no es ninguna experiencia de conversión en sí misma sino el estilo de vida que a partir de entonces llevaba la persona presuntamente salvada, lo que certificaba que el nacer de nuevo era auténtico; era esto lo que daba testimonio del estado del alma de la persona. Sin embargo, como argumenta Brown, estos puntos en que coincidían no se mantenían solamente en las comunidades anabaptistas. Es más, la disensión interna entre estos ocho con respecto al «avivamentismo» y la conversión como crisis, tuvo sus paralelos notables en otras tradiciones evangélicas. En cuanto a estos puntos, entonces, es posible afirmar que los anabaptistas podían acabar estando de común acuerdo con el protestantismo pietista.

La diferencia característica de su teología aparece sin embargo, en mi opinión, en otro punto. Dentro de la vivencia cristiana que convalida la conversión, hay un tema en particular que sobre todos los demás convencía a los anabaptistas de la autenticidad de la conversión: la capacidad de vivir la «no resistencia» y amar a los enemigos. Por ejemplo, Johannes Moser explicó la expiación para poder llegar a afirmar que Jesús murió de manera «no resistente» y que, bien entendido, «el contexto entero de la Escritura enseña la «no resistencia».²³ Hasta el fin de su vida sus artículos reflejaron la creencia de que la «no resistencia» era intrínseca al evangelio y a la vida salvada. El antagonista de Moser, Heinrich Egly, dijo la misma cosa de otra manera. Egly consideraba que era imposible que la persona no redimida obedeciese el mandamiento de Jesús de amar a los enemigos. «¿Puedes amar a tu enemigo, puedes orar por él de todo corazón? —preguntó Egly—. Si puedes hacer eso, entonces el Espíritu de Cristo habita en ti». De lo contrario, «está tan claro como el mismísimo resplandor del sol, que tu corazón no ha sido recreado y renovado por Dios».²⁴ Los ocho individuos de este estudio consideraron que la «no resistencia» es una dimensión intrínseca y cardinal del evangelio. Para los efectos del presente estudio estos dos personajes más o menos adversarios entre sí, Moser y Egly, son ejemplo suficiente de aquello en lo que estaban todos de acuerdo.

Para los Menonitas y Amish la conversión, no importa todo lo emotiva e intensa que fuera o si instantánea o progresiva, constituía siempre tan sólo el principio de la vida cristiana. No era la conversión en sí —ni siquiera la suposición de que la conversión había de manifestarse en la vida posterior— lo que distingue a todos estos anabaptistas. Donde se distanciaron más rotundamente estos anabaptistas de las otras tradiciones del protestantismo evangélico y pietista, fue en su manera de vincular expresamente esa vida cristiana posterior y la «no resistencia». Además, ese vínculo teológico se podía seguir en el sentido inverso; por lo general, estos autores incluyeron la «no resistencia» en su doctrina de la expiación. En algún sentido, cada uno de ellos creía que a falta de la «no resistencia», no hubiera habido muerte expiatoria de Cristo y por tanto no habría salvación. Estas observaciones indican que lo particular y diferente de la teología anabaptista se halla en relación con la «no resistencia». Esta integración de la «no resistencia» a la conversión y la fe vivencial, a la vez que a la doctrina de la expiación, es una manera de describir lo que tiene de particular y diferente la teología anabaptista.

Los impulsos pietistas subrayan y fortalecen la fe experimentada personalmente y la sensación de que la conversión ha ocurrido o está ocurriendo como un proceso de maduración continua. Está claro, por consiguiente, que los impulsos pietistas fortalecieron el compromiso de los Menonitas y Amish con la vida cristiana y con la «no resistencia», incluso en el caso de aquellos que se negaron a exigir una conversión «avivamentista» y sostuvieron que los sentimientos son evidencia insuficiente de la conversión. Si los Menonitas y Amish creyeron que la conversión y la vida continua cristiana estaban vinculadas con esa «no resistencia» que pertenecía intrínsecamente a la vida cristiana, entonces los impulsos pietistas que enfatizaban la conversión personal podían claramente fortalecer las creencias de los Menonitas y Amish, y su compromiso con la iglesia. Bowman está en lo cierto al sugerir que el pietismo y el anabaptismo pueden interactuar como corrientes que se refuerzan mutuamente.

Llegados a esta conclusión, otro escrito de Heinrich Egly arroja otra luz sobre la cuestión. El legado escrito de Egly revela un desarrollo en su pensamiento, que es muy esclarecedor cuando se compara con los otros escritores del siglo XIX en

²³ Johannes Moser, «Ueber die Wehrlosigkeit», *Herold der Wahrheit* 16 (January 1879), p. 2.

²⁴ «Unser Bestreben nach oben», *Herold der Wahrheit* 10 (December 1873), pp. 195-6.

mi estudio. Como hemos notado anteriormente, todos los autores, de todo el abanico de las opciones denominacionales, apelaron a la «no resistencia» como la evidencia específica de una conversión auténtica y como un *sine qua non* de la vida cristiana. Los artículos de Egly en *Herold der Wahrheit* y en *Christlicher Bundesbote* contienen referencias expresas a que amar al enemigo sólo es posible gracias a la conversión por el Espíritu Santo. Así las cosas, la aceptación de la «no resistencia» y el amor a los enemigos, llega a ser la evidencia por excelencia de que existe una conversión auténtica.

Sin embargo en la «Autobiografía» de Egly, concluida sólo unos pocos meses antes de su muerte el 23 de junio de 1890, aparece otra perspectiva. Esta obra no publicada nos deja ver al anciano eclesiástico en su relación de toda una vida yendo de aquí para allá predicando, y otros muchos eventos que reflejan la historia de la denominación que fundó. En este escrito, queda claro que Egly abrazó el concepto de la expiación sustitutoria. La necesidad de una conversión de crisis, al estilo «avivamentista», también queda muy clara. En ningún lugar de esta «Autobiografía» se refiere Egly a la «no resistencia» y el amor a los enemigos como la evidencia por excelencia de que ha habido una conversión. De hecho, no hay la más mínima mención de la «no resistencia» y el amor a los enemigos en su «Autobiografía». Egly conservaba su creencia personal en la «no resistencia» y su iglesia aún no había abandonado esa doctrina.²⁵ Lo que sí había hecho él, probablemente sin ser del todo consciente del cambio, era alterar los criterios de convalidación de la conversión. Había desaparecido la exigencia de la «no resistencia» y el amor a los enemigos. A cambio, se había instalado la experiencia de conversión como crisis personal, como testimonio de la conversión.²⁶ Aun-

²⁵ Schlabach, *Peace, Faith, Nation*, p. 116.

²⁶ El hecho de esta evolución en el pensamiento de Egly sólo resulta visible si se lee su «Autobiografía» en el contexto de sus artículos en HdW y CBB. Hasta ahora, ninguna otra literatura que se haya publicado sobre Egly, contiene ningún análisis de la serie de los dieciocho artículos publicados por Egly. Si se leen aisladamente, los materiales publicados póstumamente como *Friedensreich Christi*, no dejan claro hasta qué punto la «no resistencia» como prueba de la conversión había sido característica de sus artículos. Entre los cinco que se reproducen, sólo tres contienen referencias expresas a la «no resistencia». Vistos exclusivamente en el con-

que la práctica eclesial todavía no había consagrado esa evolución teológica, la puerta quedaba abierta para dejar la «no resistencia» como un tema para la conciencia del individuo, como en efecto sucedió en las décadas posteriores.²⁷

No sería justo achacar esos cambios al pietismo. Si bien es cierto que el pietismo y el «avivamentismo» ofrecen la experiencia existencial como un sustituto de validación de la salvación cuando desaparecen las antiguas confirmaciones de discipulado (contribuyendo así a inclinar la balanza una vez que empieza el sesgo en esa dirección), eso no es lo mismo que afirmar que la sustitución de una cosa por la otra fuera inevitable. Se puede ser un pietista o un «avivamentista» sin quitar del evangelio la «no resistencia» y la iglesia. Sin embargo, cuando esa sustitución se produce, por el motivo que sea, está claro que el pietismo se presta a acelerar el resultado.

La doctrina sustitutoria de la expiación permite que el mismo tipo de transformación en el plano de la teología. Definir la salvación en términos de escapatoria de la culpabilidad y los castigos merecidos —una transacción legal con Dios— abre una vía teológica para hablar de la salvación muy al margen de las consideraciones del discipulado, la «no resistencia» y el amor a los enemigos. Por consiguiente, fomenta y refuerza una manera de entender la salvación, que la separa de la ética.²⁸

texto de esa colección, la «no resistencia» parece muy endeble en el pensamiento de Egly. Otros de los artículos que había publicado, sin embargo, hacen de la disposición a obedecer «todas las cosas» enseñadas por Jesús, la evidencia de una conversión auténtica. Cuando estos artículos se sitúan dentro de su contexto original, entonces, resulta obvio que Egly entendía que la «no resistencia» estaba incluida en ese «todas las cosas»; y así su «no resistencia» resulta mucho más expresa en esta colección que lo que a primera vista pudiera parecer. Sólo nos queda especular que la selección y edición póstuma de estos artículos refleja una evolución hacia dejar de considerar que la «no resistencia» sea la evidencia que corona la conversión y la vida cristiana.

²⁷ Stan Nussbaum, *Ye Must Be Born Again: A History of the Evangelical Mennonite Church* (n.p.: Evangelical Mennonite Church, 1980), p. 42.

²⁸ En cuanto a las distintas dimensiones históricas y teológicas del debate entre teorías de la expiación y la ética, véase J. Denny Weaver, «Pacifism and Soteriology: A Mennonite Experience», *Christian Scholars' Re-*

Que los Menonitas y Amish del siglo XIX consiguieran conservar una fuerte creencia en la «no resistencia» a pesar de abrazar la expiación sustitutoria y las formas pietistas se debe, en mi opinión, a la fuerza de su saberse parte de la iglesia como comunidad corporativa, y su presuposición de que la vida que pone de manifiesto la conversión, sigue la enseñanza y el ejemplo de Jesús. Mientras conservaron esas convicciones, las formas pietistas y «avivamentistas» podían fortalecer esas mismas convicciones y también añadir una dimensión ética a la expiación sustitutoria. En cuanto esas presuposiciones empiezan a cambiar —de manera que la dimensión ética y la «no resistencia» ya no se consideran intrínsecas a la iglesia y la salvación— las formas pietistas y la expiación sustitutoria tienen un claro potencial para acelerar el cambio.

Este análisis demuestra que el que el pietismo sirva para fortalecer o debilitar los énfasis que son particulares e históricos en las iglesias anabaptistas, no se debe al impulso pietista en sí. Tiene mucho más que ver con la forma de entender la iglesia que antecede ese impulso pietista. En términos de los dos modelos de entender la iglesia de creyentes que antes indicamos, resulta evidente que Heinrich Egly, probablemente sin ser consciente de ello, evolucionó desde una concepción de la iglesia como algo inseparable del evangelio, a otra concepción donde se entiende la iglesia como una asamblea puramente voluntaria de los que son salvos. Cuando la «no resistencia» y el amor a los enemigos se ve como inseparable del evangelio, entonces la dimensión social y las relaciones interpersonales contribuyen, por definición, a definir la naturaleza de la iglesia. En este caso, resultaba imposible pertenecer a una iglesia edificada sobre Cristo como fundamento, sin aceptar a la vez la enseñanza de Cristo sobre «todas las cosas». Sin embargo, cuando el énfasis recae en la experiencia personal interior del individuo, entonces las dimensiones sociales de la salvación acaban ocupando un lugar secundario y la iglesia deja de ser un elemento inseparable del evangelio. Al contrario, la iglesia se empieza a concebir como

view, 15 (1985); pp. 42-54; «Atonement for the Non-Constantinian Church», *Modern Theology* 6 (July 1990); pp. 307-23; «Christus Victor, Ecclesiology, and Christology», *Mennonite Quarterly Review*, en breve; y «Some Theological Implications of Christus Victor», en breve.

una asociación de personas unidas por su común experiencia de salvación; y entonces la dimensión social del evangelio deja de ser fundacional. La «no resistencia» y el amor a los enemigos, por consiguiente, deja de ser la evidencia necesaria de una conversión auténtica, de manera que la iglesia —sin pretenderlo necesariamente— se ha transformado en una mera asamblea voluntaria de los que son salvos. Bien es posible que los *individuos* conserven una creencia en el pacifismo o la «no resistencia»; pero esto ya ha dejado de definir la esencia de la iglesia como comunidad creyente. Aunque el pietismo no provoca esta evolución en la forma de entender la iglesia, indudablemente puede acelerar el cambio una vez que se inicia.²⁹

Ese debate sobre la naturaleza de la iglesia —si el discipulado, la «no resistencia» y el amor a los enemigos son inseparables del evangelio— parece ser un factor en muchos de los testimonios de la historia de las iglesias anabaptistas. Las dos formas de entender la iglesia aparecen en la historia personal de Martin Boehm. Cuando los obispos³⁰ lo mandaron callar, él parece habérselo tomado como una cuestión de intolerancia de su derecho a mantener comunión con cristianos de habla inglesa —lo cual daría a entender que la «no resistencia» y otras particularidades anabaptistas quedaban fuera de su manera de entender la salvación y el evangelio. En la opinión de los obispos, por lo contrario, la cuestión entre manos era si la iglesia podía permitirse aceptar a personas que practican la guerra.³¹ Estas dos maneras de entender la iglesia resultan implícitas en las respuestas divergentes de los *Hermanos* al quebradero de cabeza presentado por M. G. Brumbaugh, un *Hermano* pacifista elegido gobernador de Pennsylvania que, tras

²⁹ Esta tensión entre dos maneras de concebir de la iglesia, ya está presente, al parecer, entre los primeros pietistas. Aunque Dale Brown no emplea estos dos modelos eclesiológicos, las tensiones que indican, rezuman en todo su *Understanding Pietism*, en particular las pp. 35-63.

³⁰ El término «obispos» en el contexto anabaptista —concretamente Menonita y Amish— no ha de entenderse en su sentido habitual. Estas comunidades aplicaban el término a los «pastores» o «supervisores» de sus congregaciones; y solía normalmente haber varios por congregación, en un ministerio colegiado. (N. del tr.)

³¹ Schlabach, *Peace, Faith, Nation*, pp. 28-9.

un duro examen de conciencia, convocó a las armas la milicia estatal cuando se declaró la Primera Guerra Mundial y también para sofocar huelgas que habían devenido en violencia.³² La tensión entre las dos formas de entender la iglesia es evidente en el estudio de Steve Longenecker del pietismo y la tolerancia en la Pennsylvania colonial. Los anabaptistas enseñaban una salvación igualitaria, abierta a todos, en una comunidad convertida, sin jerarquías, donde las diferencias de rango social desaparecían. Con todo, intentaban sostener la supremacía de la conciencia privada que gobierna la relación del individuo con Dios, sin intermediarios.³³ Los dos modelos de la iglesia se observan con claridad en las decisiones de los *Hermanos* en 1939 y 1948. Aunque la doctrina oficial de la denominación rezaba que «toda guerra es pecado», también consentía en aceptar la decisión al respecto que tomaba cada miembro guiado por su conciencia individual. Algo parecido sucede con la petición reciente de una congregación de la *Virginia Conference* de la *Mennonite Church*, a admitir personal militar como miembros sin tenerles en cuenta su permanencia en el servicio militar. Las dos maneras de entender la iglesia y el evangelio, quedan retratadas en muchas anécdotas y en «cartas al director» de las diversas revistas denominacionales, que indican un grado importante de apoyo, en las bases, a la reciente Guerra del Golfo Pérsico y al empleo de los Marines de los Estados Unidos en Somalia.

Conclusión

Carl Bowman sugiere que el pietismo y el anabaptismo son dos corrientes que se refuerzan mutuamente y mi análisis apoya esa idea. La obediencia es el barómetro de la fe —por citar una frase de Bowman— cuando se presupone que el evangelio tiene dimensiones sociales inherentes y cuando la iglesia como comunidad corporativa es parte del evangelio. Pero por otra parte, la obediencia ya no hace de barómetro de la fe si la sal-

vación es algo que «se siente» más que se vive, o si la iglesia no es parte intrínseca del evangelio.

El debate histórico sobre si el pietismo y el «avivamentismo» han perjudicado o potenciado a las iglesias anabaptistas no depende —no en primer lugar— del pietismo en sí. Depende, al contrario, de la eclesiología en la que se vierten las formas y métodos pietistas. Si la eclesiología —aunque sólo fuere por inferencia— permite que se desarrolle la idea de una espiritualidad interior que resulta esencialmente completa en el seno del individuo, entonces está claro que el pietismo encierra el potencial de subvertir la dimensión social del evangelio y la vivencia de la fe cristiana. Pero si al contrario el lenguaje pietista se introduce en una eclesiología que conserva las dimensiones sociales de la salvación como algo intrínseco a la iglesia, entonces las formas pietistas pueden fortalecer el compromiso de los individuos con esa iglesia.

Este enfoque en la cuestión de la eclesiología nos brinda un factor adicional, teológico, para entender a personas del pasado y comprender eventos del pasado. También tiene aplicación para el futuro. Sugiere que la continuidad de las iglesias anabaptistas como una tradición eclesial de paz, como «iglesias de paz», dependerá en gran medida de su capacidad de conservar su manera de entender la iglesia como una comunidad alternativa visible. Si suponemos que el evangelio incluye las enseñanzas prácticas de Jesús —el amor a los enemigos, la «no resistencia», compartir las posesiones— entonces el énfasis en la conversión sentida y la espiritualidad individual, puede fortalecer el compromiso con ese evangelio. Si la iglesia se entiende como medio indispensable para la expresión de la conversión y el evangelio, entonces el pietismo y la vida interior encierran el potencial para llenar la iglesia de energía. Pero si, al contrario, el pietismo y el «avivamentismo» conducen a que el individuo vea su propia experiencia como un fin último al margen de la expresión ética y vivencial del evangelio, entonces las formas pietistas encierran un claro potencial para debilitar el compromiso con las dimensiones sociales del evangelio. La diferencia no depende de la experiencia pietista en sí, sino de la eclesiología subyacente allí donde se introduce y practica. El futuro de las iglesias anabaptistas como «iglesias de paz», depende de que sepamos mantener clara la idea de las dimensiones sociales intrínsecas al evangelio,

³² Carl Frederick Bowman, «Beyond Plainness: Cultural Transformation in the Church of the Brethren from 1850 to the Present», (Ph.D. diss.: University of Virginia, 1989), pp. 440-9.

³³ Stephen L. Longenecker, *Piety and Tolerance: Pennsylvania German Religion 1700-1850* (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1994).

más que de que sepamos descubrir o redescubrir raíces pietistas. Al considerar el futuro de las iglesias anabaptistas, ¿se seguirán atreviendo las iglesias — pietistas y no pietistas por igual — a afirmar claramente que las enseñanzas no violentas de Jesús son intrínsecas tanto al evangelio como a la iglesia?