

## Conversación IX — Ministerio

# 1. El ministerio en la tradición anabaptista

por Steven C. Ainlay

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

### Perspectivas históricas y sociológicas

Hacer un repaso del legado del ministerio anabaptista es una labor que impone, en vista de la complejidad del movimiento anabaptista inicial y la multiplicidad de formas que ha tomado el anabaptismo en los últimos cuatrocientos años. Sin embargo es importante abordar esta cuestión, porque habla directamente al tema que trata el presente libro.<sup>1</sup>

Los debates sobre el papel del ministro, desde el siglo XVI y hasta el presente, giran en torno a la cuestión de cuáles son los rasgos característicos del movimiento anabaptista (es decir, qué es lo que lo distingue de otros grupos y movimientos cristianos) y tocan en la esencia de lo que significa ser anabaptistas. Tras los debates se esconde la cuestión de fondo: ¿Nuestras prácticas ministeriales se ajustan en algún sentido importante a la visión anabaptista o resultan ser contrarias a ella? Además, dentro de muchos grupos que tienen sus raíces en el movimiento anabaptista del siglo XVI, el papel del ministro ha sufrido una transformación en el último siglo por las mismas fuerzas que han hecho tan urgentes todas las interrogantes sobre la identidad anabaptista: el individualismo, la burocratización, la profesionalización, etc.

### Advertencia: La búsqueda del legado puede conllevar serios riesgos para la salud (individual así como colectiva)

Para empezar, quiero que conste que investigar los orígenes de un grupo y su relación con las formas contemporáneas de hacer, puede ser una empresa arriesgada. Uno de los riesgos es probablemente más que obvio: las maneras contemporáneas de hacer — los patrones de ministerio, formas de sostén económico, modelos de política

eclesial, etc. — pueden ser muy diferentes que los orígenes cuando éstos se descubren. Esta clase de descubrimiento puede fomentar cambios en las maneras de hacer o en las ideas de sí mismos que tienen los individuos. De esto dan testimonio los efectos, por ejemplo, de la «Visión anabaptista» enunciada por Harold S. Bender en la vida de los menonitas durante la segunda mitad del siglo XX.

Hay otro riesgo menos obvio que encierra la cuestión de la «caza de los orígenes». La pesquisa sobre los orígenes acabará siendo siempre un ejercicio que algunos psicólogos tachan de «interpretación introspectiva». Puesto que estamos vinculados ineluctablemente con nuestra propia era histórica y nuestra propia situación geográfica, nunca podremos aprehender perfectamente el punto de vista de aquellos que vivieron antes que nosotros o vivieron en otro lugar. Este problema metodológico ha resultado encerrar graves problemas para los sociólogos, antropólogos e historiadores por igual. Es relevante también para la empresa de estar «a la caza de los orígenes». Las personas o grupos que pretenden descubrir su legado pueden acabar contando una historia que realza aquellos aspectos del pasado que legitiman sus propias prioridades, prioridades situadas siempre en el presente. A la vez, otros aspectos del pasado — que podrían caber en la categoría de «hechos inconvenientes» de Max Weber — se suprimen, minimizan o ignoran del todo. En otras palabras, rara es la vez que exista un único «legado» que sea posible descubrir.

A manera de ejemplo tenemos el «movimiento de vida rural» de los años 1930 y 40. Durante ese período los menonitas seguían siendo un pueblo rural, viviendo el 82% de sus familias en el campo (en comparación con un 53% para los estadounidenses en general). Muchos menonitas se manifestaron preocupados de que los valores urbanos acabarían subvirtiendo su mundo, fomentando a la vez una paulatina emigración de sus jóvenes

<sup>1</sup> El autor desea reconocer el apoyo de la fundación Lilly Endowment (Grant #900460).

hacia las ciudades. Les preocupaba la intrusión de innovaciones modernas como el teléfono, el automóvil y la radio, que hacían demasiado accesibles las ciudades y la cultura urbana. Les preocupaba también los efectos de la educación secular. Hubo autores menonitas que intentaron de diversas formas convencer a sus lectores que «el legado» menonita era claramente rural y que exponerse a un estilo de vida urbano, trabajando en otra cosa que el campo, constituía una violación de ese legado.<sup>2</sup>

El movimiento de vida rural fue sólo una de las manifestaciones de lo que Michael Yoder ha tachado de «sesgo rural» menonita. Yoder observa que «la mayoría de los menonitas de origen europeo, hasta bien entrado el siglo XX, daban por supuesto que la vida cristiana se vive más fielmente en comunidades rurales».<sup>3</sup> Esta presuposición se basaba tanto en una convicción teológica (los menonitas creían que la vida rural brindaba mayor protección de los perseguidores y de sobreexponerse a la influencia de «el mundo») como en una manera de entender la historia. La investigación histórica de las últimas décadas, sin embargo, ha cuestionado la noción de que el movimiento anabaptista tuviese orígenes rurales. Se ha documentado que el movimiento anabaptista original no fue ni rural ni contrario a la vida urbana sino que reflejaba la composición heterogénea de Europa central, con una composición que reflejaba la variedad de la sociedad; entre ellos nobles, profesores, abogados y otros profesionales, un buen número de artesanos y también campesinos; bien es cierto que estos últimos constituían el 90% de la población general europea de la época. Fue sólo cuando el movimiento fue expulsado de las ciudades y pueblos por la persecución, que se trans-

formó en un movimiento constituido por campesinos rurales. Es así como el movimiento a favor de la vida rural cayó en la trampa que nos tienta a todos: formarse una idea sesgada de lo que constituye el legado anabaptista.

La interpretación retrospectiva del pasado no es sólo —ni primordialmente— un problema derivado de una labor historiográfica mal hecha. Todos, no importa lo profesional que sean nuestra capacidad de investigación, abordamos un pasado que sólo puede verse en retrospectiva. Tiene más que ver con la política de la identidad (bien sea la del grupo o del individuo) y el deseo de legitimar la manera como cada cual entiende la vida o las esperanzas que tiene para el futuro. Los historiadores, sociólogos, teólogos, etc., no tienen inmunidad contra esta «proceso legitimador» sino que pueden ser, en efecto, personas clave en lo que se algunos han denominado las «elites culturales».<sup>4</sup>

Todo esto no debe interpretarse como una negación del valor de ir «a la caza de los orígenes». Es sencillamente un recordatorio de la tendencia que todos tenemos a crearnos una historia a la carta y las repercusiones en potencia (repercusiones a veces represivas) que puede encerrar para otras personas nuestra manera de contar el pasado. Esta nota cautelar parecería ser especialmente importante cuando abordamos la cuestión de los modelos de ministerio, en vista de la posición difícil en que muchos ministros se han encontrado (debatiéndose muchas veces entre grupos de influencia con ideas totalmente incompatibles sobre lo que constituye el legado anabaptista) durante el transcurso del último siglo.

Habiendo dicho lo cual, mi meta aquí no es establecer cuáles sean «las verdades» del anabaptismo sino identificar aquellos elementos de la tradición anabaptista que forman una especie de punto de partida cultural, unos cimientos sobre los que se han construido y siguen construyendo los debates sobre el ministerio. Mi posición será que las «crisis» del ministerio han sido (y siguen siendo) el resultado de presiones fundamentales que ejerce la modernización sobre las posturas que mantienen los líderes religiosos, conduciendo a un sistema de autoridad más racional, que pareciera

<sup>2</sup> Entre las publicaciones cuyo fin era apoyar a los menonitas durante aquel período se encuentra un libro titulado *Mennonite Community Sourcebook*, editado por Esko Loewen. El libro de Loewen ayudó a los menonitas a percatarse de los recursos que existían para fomentar la vida rural. Un capítulo por Ralph Hernley que apareció en el libro de Loewen, titulado «Community Life», señalaba las tendencias que llevaban a la desintegración de la vida de comunidad: el materialismo, la urbanización, la industrialización, la secularización, la educación moderna y el transporte.

<sup>3</sup> Michael Yoder, «Rural Life», *Mennonite Encyclopedia* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1990), V, p. 778.

<sup>4</sup> Véase la síntesis de James Davison Hunter sobre la importancia de las «elites culturales» en su *Culture Wars* (New York: Basic Books, 1991).

hallarse en tensión con algunos temas de rancio abolengo entre los anabaptistas.

### El papel del ministro entre los primeros anabaptistas

El historiador menonita C. Henry Smith describió así en cierta oportunidad la actitud anabaptista temprana sobre el ministerio:

No tenían un ministerio con una formación especial ni mantenido económicamente. Como los misioneros de la iglesia primitiva, los ministros debían vivir por el trabajo de sus manos. Se entendía que la gente se entregaba al ministerio por amor. A veces se empleaba el término *hireling* (inglés: quien trabaja solamente de manera mercenaria, por la paga pero sin involucrarse personalmente) para describir el clero estatal. Los beneficios y la vida holgada eran tan criticados como cualquiera otra práctica de la religión estatal. Los ministros los elegía siempre la congregación de entre su propio número. Los primeros líderes, por cierto, fueron hombres muy bien preparados, convertidos casi todos del sacerdocio católico o titulados universitarios. Pero una vez que ellos sufrieran el martirio y los anabaptistas fueron dispersados, ya hubo muy pocos líderes con preparación específica.<sup>5</sup>

Como indica Smith, los primeros anabaptistas cuestionaron el papel tradicional del clero católico. Algunos de los primeros líderes anabaptistas, como Menno Simons, lo vivieron como una cuestión tanto teológica como personal. Ordenado al sacerdocio católico en 1524, Menno fue un cura párroco durante doce años y entonces se unió a un grupo pequeño de anabaptistas liderados por Obbe Philips (los «obenitas»).<sup>6</sup> El desencanto de Menno con la Iglesia Católica y sus enseñanzas sucedió gradualmente, pero al final abandonó el sacerdocio católico por sus dudas sobre la transubstanciación y el bautismo, a la vez que inspira-

do por el ejemplo de los anabaptistas que se manifestaban tan dispuestos a morir por su fe. En algún momento del invierno de 1536-37, Menno aceptó el llamamiento a dirigir la hermandad anabaptista del norte de Holanda. Halló muy poco en su experiencia del papel de sacerdote católico que fuera útil como modelo para este ministerio nuevo. Hablando de «los sacerdotes papistas» de su día, Menno escribió en 1539:

Declaramos abiertamente que la misión y vocación de vuestros predicadores no son conforme a Dios y su Palabra sino al Anticristo, el dragón, la bestia, que no han sido llamados a predicar la Palabra del Señor por el Espíritu de Dios y la iglesia sino por su panzas, como los sacerdotes de Jeroboam, para adorar el becerro de oro; que no entran por la puerta de justicia; por tanto nos atrevemos — con la Palabra de Dios— a testificar contra ellos que son ladrones y asaltadores.<sup>7</sup>

Menno desarrolló su manera de entender el ministerio con el paso de los años y donde trató el tema más extensamente fue en su «Réplica a Gellius Faber»,<sup>8</sup> aparecido en 1554. Faber (o Jelle Smit), que también había sido antes sacerdote católico, publicó un ataque contra los anabaptistas en 1552. Simons se sintió obligado a responder; y al hacerlo, detalló su propia conversión y también su manera de entender el ministerio. Simons escribe lo que viene a ser una descripción de la obra del ministerio anabaptista al indicar:

Debería observarse para qué fin son llamados los verdaderos predicadores; a saber, para que enseñen la Palabra del Señor correctamente, empleen rectamente sus sacramentos, conduzcan y gobiernen bien la iglesia de Dios, reúnan con Cristo en lugar de dispersar, consuelen a los que lloran, exhorten a los inconstantes, procuren salvar a los perdidos, venden a los heridos, excluyan a los que son incur-

<sup>5</sup> C. Henry Smith, *Smith's Story of the Mennonites*, 5ª ed. revisada y ampliada por Cornelius Krahn (Newton, Kan.: Faith and Life Press, 1981), p. 15.

<sup>6</sup> Harold Bender, «A Brief Biography of Menno Simons», en Menno Simons, *The Complete Works of Menno Simons* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1956), p. 4.

<sup>7</sup> Simons, *Complete Works*, p. 163.

<sup>8</sup> Menno Simons, «Reply to Gellius Faber», *ibid.*, pp. 625-781. El título original fue: «Una réplica clara a una publicación por Gellius Faber, pastor en Emden, quien en 1552 (si no me equivoco), tristemente puso a imprenta para calumnia de los hijos piadosos de Dios, para aumento de su cruz, para engañar a los de poco entendimiento y consolar y fortalecer a los impertinentes».

bles, sin acepción de personas tanto a grandes como a pequeños y vigilen solemnemente toda la viña, casa y ciudad de Dios, como enseñan las Escrituras.<sup>9</sup>

Según Russel Mast, Menno veía el ministerio conforme a lo que se suele describir como ministerio «apartado» a la vez que reconocía, en consonancia con el apóstol Pablo, que los distintos miembros de la iglesia tendrán cada cual dones diferentes.<sup>10</sup> Así que no entendía que el «llamamiento a predicar» tuviera que ver con todos. Según él, los ministros deben ser personas «de vida irreprochable», que no piensan en su propia ganancia.<sup>11</sup>

Menno también especificó claramente la naturaleza de la predicación que debían seguir los ministros. De acuerdo con la primacía de la Escritura que —valga la reiteración— daba al movimiento anabaptista su razón de ser, insistía que el ministro debe centrar su mensaje en el evangelio. Menno instó:

Cristo encomendó este mandamiento y esta palabra para observancia de todos los mensajeros y predicadores verdaderos, al decir: «Predicad el evangelio». No dice: «Predicad las doctrinas y mandamientos de los hombres, predicad los concilios y las costumbres, predicad las glosas y opiniones de los eruditos». Dice: «Predicad el evangelio».<sup>12</sup>

Pero aunque los anabaptistas rechazaron el papel del sacerdote católico y aunque escritores como Menno Simons articularon su manera de entender el ministerio, una solución rápida al «problema» del ministerio fue difícil de hallar, dando lugar a numerosos modelos diferentes. Esto se

---

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 649.

<sup>10</sup> Russel Mast, «Menno Simons Speaks Concerning the Ministry», *Mennonite Quarterly Review* 54 (April 1988), pp. 106-16. Mast insiste que Simons no tenía en mente «el sacerdocio de todos los creyentes» sino que veía el ministerio como algo separado, con talentos especiales que no es posible que todos los miembros pudieran compartir.

<sup>11</sup> Simons, «Reply to Gellius Faber», p. 665.

<sup>12</sup> Menno Simons, «Foundation of the Christian Doctrine», *Complete Works*, p. 165.

debió en parte a la persecución que se cebó con tantos de sus líderes en la juventud. También se debió en parte a la desorganización que siguió inevitablemente la migración de los grupos anabaptistas que huían de la tortura, muerte y dificultades económicas. También se debió en parte a la tendencia milenialista de los primeros anabaptistas: puesto que el fin estaba por llegar muy en breve, ¿qué necesidad había de desarrollar una estructura cabalmente concebida para su organización interna?<sup>13</sup> Por último, también se debió en parte al hecho de que el movimiento anabaptista tenía una composición claramente diferenciada según las regiones donde apareció. De manera que los anabaptistas suizos y del sur de Alemania desarrollaron modelos de liderazgo distintos, en algunos sentidos, del de los de Países Bajos y otras áreas. Incluso dentro de cada región del movimiento anabaptista, se empleaban términos diferentes para las diversas funciones del ministerio.

Los anabaptistas primitivos en Países Bajos, por ejemplo, empleaban términos como «obispo» y «anciano» (*oudste*), «bautiador» (*doper*), «predicador», «diácono» y «el que carga con la bolsa» (*buydeldrager*) para referirse a los que desempeñaban funciones de ministerio.<sup>14</sup> Las distinciones entre los diferentes cargos no estaban muy claramente delimitadas durante aquel período de persecución y no debe sorprender el hecho de que sufrieran bastante desorganización. Para 1545, sin embargo, empezaron a distinguir claramente los diferentes cargos y sus funciones: los ancianos (cuya tarea era bautizar, celebrar la Comunión, casar, ordenar ancianos, predicadores y diáconos, y también la exclusión), los predicadores (cuya responsabilidad era predicar y/o leer las Escrituras en las asambleas), y los diáconos, estaban claramente diferenciados entre sí (los predicadores se elegían de entre los diáconos, y los ancianos de entre los predicadores). La ordenación se hacía por imposición de manos. Los cismas que sufrió el anabaptismo neerlandés condujeron a una proliferación posterior de modelos de ministerio.<sup>15</sup> Entre algunos de

---

<sup>13</sup> En *Smith's Story of the Mennonites*, p. 28, C. Henry Smith se explaya sobre las tendencias milenialistas entre los primeros anabaptistas.

<sup>14</sup> N. van der Zipp, «Ministry (Netherlands)», *Mennonite Encyclopedia*, III, p. 699.

esos grupos, la distinción entre el anciano y el predicador dejó de observarse en el siglo XVII.

Por poner otro ejemplo, Harold Bender observó que entre los anabaptistas suizos y alemanes del sur, el obispo/anciano de cada congregación ejercía una responsabilidad considerable.<sup>16</sup> Hacia 1565, cuando la Disciplina de Estrasburgo, el ministerio a tres partes compuesto de obispo/anciano, predicador y diácono, estaba ya bien establecido aunque el número de personas que ocupaban estos diversos cargos variaba de congregación en congregación y de región en región.

### **El ministerio desde una perspectiva de «Iglesia de creyentes»**

Varios de los temas que están en evidencia a lo largo y ancho de la vivencia anabaptista, influyen en su manera de entender el papel del ministro: la primacía de la Escritura, la iglesia como comunidad (*Gemeinde*), y la entrega absoluta a Dios (*Gelassenheit*).<sup>17</sup>

**La primacía de la Escritura.** En su resumen de «la visión anabaptista», Cornelius Dyck empieza por anotar que los anabaptistas se comprometían a «dejar que la Biblia sea la regla final en fe y prácticas».<sup>18</sup> Esta «primacía de la Escritura» tenía varias consecuencias para los anabaptistas. Entre otras cosas, significa que rechazaban tanto la primacía

de la jerarquía eclesiástica de los católicos como la primacía de la autoridad política que entendían que funcionaba para Zuinglio y otros Reformadores.<sup>19</sup>

Para algunos de los primeros reformadores anabaptistas, la primacía de la Escritura fue precisamente lo que impulsó su rechazo de muchos elementos de la enseñanza católica y los llevó incluso más allá de los grupos principales de la Reforma. Harold Bender describe la importancia de la autoridad de la Escritura para Menno Simons en su breve biografía del Reformador. Bender observa que Menno Simons debió a Lutero la idea de que seguir los mandamientos de Dios nunca podría conducir a una muerte eterna, que era el destino prometido a los herejes que se desviaban de las enseñanzas fundamentales de la Iglesia. Bender describe así la forma de pensar de Menno:

Cuando Menno Simons aceptó la manera de Lutero de ver la cuestión y se atrevió a negar el dogma de la transubstanciación según era sostenido por la Iglesia Católica, porque las Escrituras no lo enseñan, halló una manera de solucionar sus dudas y luchas, una camino para liberar su conciencia y rescatar su alma de una muerte eterna. Pero al hacer esto emprendió un camino que había de conducirle irremediablemente a salirse de la Iglesia Católica, porque seguir las Escrituras en todas las cuestiones de la conciencia era abandonar los principios fundamentales del catolicismo. Al decidirse sobre la cuestión de la misa, sin embargo, Menno no siguió la enseñanza de Lutero sobre el particular sino que desarrolló su propia interpretación de la Cena del Señor; no se hizo luterano en ningún sentido. Siempre se manifestó agradecido a Lutero por lo que fue para él el principio fundamental de la autoridad de la Escritura sobre toda autoridad humana.<sup>20</sup>

Menno mismo habló de la primacía de la Escritura sin equívocos. Escribiendo hacia 1540, observó:

Desde luego esperamos que nadie con una mente racional sea un hombre tan necio como

<sup>15</sup> Van der Zipp describe las diferencias que fueron emergiendo; véase pp. 700-1.

<sup>16</sup> Harold S. Bender, «Ministry in Switzerland, South Germany, France and North American Groups of This General Background», *Mennonite Encyclopedia*, III, p. 703.

<sup>17</sup> He anotado en otro lugar que algunos de estos temas son importantes para comprender la dificultad que tuvieron los anabaptistas con el concepto del poder, pero son igualmente importantes para comprender la singularidad del ministerio anabaptista (en gran medida porque existe una convergencia entre el papel del ministro y la cuestión del poder). Stephen C. Ainlay, «Mennonite Culture Wars: Power, Knowledge, and Cultural Elites», una ponencia presentada en el congreso *Elizabethtown College Conference on Power: Its Use in Anabaptist, Mennonite, and Brethren Communities*, Elizabethtown, Pa., julio de 1993.

<sup>18</sup> Cornelius Dyck, *An Introduction to Mennonite History* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1981), p. 136.

<sup>19</sup> Smith, *Smith's Story of the Mennonites*, p. 4.

<sup>20</sup> Harold Bender, «A Brief Biography of Menno Simons», p. 6

para negar que las Escrituras en su totalidad, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, fueron escritas para nuestra instrucción, exhortación y corrección, y que son el verdadero centro y gobierno por el que el reino, la casa, la iglesia y congregación del Señor, han de regirse y gobernarse. Todo lo que sea contrario a la Escritura, por consiguiente, sea doctrinas, creencias, sacramentos, culto o vida, debe medirse conforme a esta regla infalible y ser destruido por este cetro justo y divino, destrozado sin ninguna acepción de personas.<sup>21</sup>

Así, la enseñanza de la Escritura para Menno Simons y otros anabaptistas fue más importante que las prioridades doctrinales o políticas que regían. Como lo expresa Harold Bender en su «Recovery of the Anabaptist Vision», los primeros anabaptistas «prefirieron romper radicalmente con quince siglos de historia y cultura, si era necesario, antes que romper con el Nuevo Testamento».<sup>22</sup>

**La iglesia como *Gemeinde* (comunidad).** Algunos escritores han enfatizado que el concepto del cuerpo de los creyentes, o el sacerdocio de los laicos, fue una parte importante del movimiento anabaptista.<sup>23</sup> Aunque algunos escritores cuestionan que los primeros anabaptistas hayan reconocido un sacerdocio de todos los creyentes, proponiendo en cambio que lo que afirmaban es que existía una diversidad de dones especiales en la iglesia, está claro que se entendían todos ser una *Gemeinde*, una comunidad o pueblo que se entregaban voluntariamente a una vida en común.<sup>24</sup> Harold Bender, escribiendo sobre el concepto anabaptista de la iglesia, opinó que:

Uno de los rasgos salientes del anabaptismo es su concepto de la iglesia. La iglesia (*Gemeinde*), según los anabaptistas, es una fraternidad voluntaria y exclusiva de los creyentes auténticos.

<sup>21</sup> Simons, «Foundations of Christian Doctrine», p. 160.

<sup>22</sup> Harold Bender, «The Anabaptist Vision», ed. Guy Hershberger, *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1957), p. 41.

<sup>23</sup> Calvin Redekop, *Mennonite Society* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), p. 65.

<sup>24</sup> Mast, «Menno Simons Speaks».

camente convertidos a Cristo, comprometidos a seguirle en plena obediencia como Señor; es una hermandad, no una institución. Está completamente separada del estado, que no puede tener ningún tipo de poder sobre la iglesia; y los miembros de la iglesia, a cambio, no ejercen ningún cargo de la magistratura. Debe haber una libertad absoluta de conciencia. No se empleará la fuerza o compulsión estatal o eclesiástica. La fe tiene que ser libre.<sup>25</sup>

Bender concluye que este énfasis anabaptista en la iglesia como «hermandad» conllevaba «un énfasis anticlerical», que significa que la naturaleza clerical de los cargos en la iglesia tendía a minimizarse y se daba una alta prioridad a la participación y responsabilidad de los laicos.<sup>26</sup> Esta organización eclesial anabaptista idealizada tenía un énfasis claramente igualitario, dejando poco lugar para el modelo jerárquico católico de dirección por un clero, y exigía que el papel del ministro fuera reevaluado y cambiado.

***Gelassenheit* (entrega absoluta a Dios).** Aunque se le han atribuido muchos significados, *Gelassenheit* ha venido a significar una parte importante del espíritu de los primeros anabaptistas o menonitas. Sigue siendo un tema importante en la mayoría de los grupos anabaptistas y para algunos, como las amish, es toda una piedra de toque.<sup>27</sup> Al

<sup>25</sup> Harold S. Bender, «The Church», *Mennonite Encyclopedia*, I, p. 594.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 597.

<sup>27</sup> Don Kraybill observa que aunque el concepto de *Gelassenheit* es una abstracción, tiene un significado específico para grupos como los amish. Observa que *Gelassenheit* «trasmite una variedad de significados específicos: entrega del yo, resignación a la voluntad de Dios, entregarse a Dios y al prójimo, negarse a sí mismo, contentamiento, un espíritu tranquilo. Varias palabras del vocabulario amish captan las dimensiones prácticas de *Gelassenheit*: obediencia, humildad, sumisión, frugalidad y sencillez». Véase Donald Kraybill, *The Riddle of Amish Culture* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), p. 25. Kraybill procede a continuación a decir que para los amish, «entregarse correctamente, como Dios manda» tiene derivaciones en todos los niveles de la experiencia: la personalidad, los valores, los símbolos, la estructura, el ritual» (p. 26). Asimismo, la noción de la entrega del yo es muy importante para la forma hutterita de entender la vida. John Hostetler y Gertrude Huntington observan que «la entrega del yo —al contrario

escribir sobre el término en *The Mennonite Encyclopedia*, Robert Friedmann observó que «la entrega del yo», «la resignación a la voluntad de Dios», «la entrega a la soberanía de Dios» y «la negación del yo» se encuentran entre las expresiones numerosas del concepto. Hans Denck puede haber popularizado la idea entre los anabaptistas primitivos y haberla resumido concisamente cuando dijo: «No hay otro camino a la bendición que el de perder la propia voluntad».<sup>28</sup> *Gelassenheit* aportó un lenguaje para entender el martirio y el precio del discipulado en la experiencia de los primeros anabaptistas.<sup>29</sup> *Gelassenheit* hacía que la autopromoción, el poder del individuo para ejercer su voluntad sobre los demás, resultasen problemáticos y, por tanto, añadió a la dificultad de hallar un modelo apropiado de liderazgo para el ministerio.

### Un legado emergente

Si bien estos temas que dieron forma a la manera anabaptista de entender el ministerio siguen vigentes entre los grupos anabaptistas hoy, han sido modificados y transformados por la influen-

---

que el desarrollo del yo— es la meta hutterita. La voluntad de la comunidad, no la del individuo, es lo que prima. El bien de la mayoría gobierna las etapas de la vida desde el nacimiento hasta la muerte. Véase John Hostetler y Gertrude Huntington, *The Hutterites in North America* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1967). Respecto a otros grupos anabaptistas, los efectos de *Gelassenheit* sobre los signos externos de la vida puede que no sean tan evidentes como lo son entre los amish y hutteritas, pero sigue siendo importante. Calvin Redekop, en su libro *Mennonite Society*, insiste en que sigue siendo una parte importante de la vida menonita hasta hoy.

<sup>28</sup> Robert Friedmann, «Gelassenheit», *Mennonite Encyclopedia*, II, p. 448. Friedmann observa que el pietismo dio a *Gelassenheit* una cualidad algo más mística, sugiriendo como meta «una tranquilidad imperturbable del alma».

<sup>29</sup> Calvin Redekop argumenta que el hecho de que el *Martyr's Mirror* ocupara un lugar tan importantísimo en las familias menonitas durante siglos, indica la importancia continua del concepto (p. 92). Robert Friedmann, sin embargo, concluye su entrada sobre *Gelassenheit* en la *Mennonite Encyclopedia* con la observación de que «el menonitismo hoy día [él escribía en 1956] ha perdido casi del todo la idea de *Gelassenheit*; sin embargo con la recuperación del ideal de discipulado, tal vez *Gelassenheit* también se vuelva a recuperar» (p. 449).

cia de otras fuerzas teológicas, sociológicas e históricas.

Entre los cruces teológicos más importantes ha sido el del anabaptismo con el pietismo. *Gelassenheit* puede haber asumido un significado diferente que el que primero se le suponía, a la vista de la fuerte influencia que ejerció la teología de la humildad —del pietismo— sobre los diversos grupos anabaptistas. Theron Schlabach ha observado que todavía queda por hacer una investigación a fondo de las raíces de la teología de la humildad (aunque su propia obra desde luego que supone un fuerte impulso en ese sentido).<sup>30</sup> No puede haber mucha duda de que los anabaptistas trajeron consigo ideas pietistas desde Europa y que la teología de la humildad que se observa a lo largo de su experiencia debe mucho a esa influencia.

Cuando el anabaptismo adoptó el pietismo y su teología de la humildad, se disipó gran parte del espíritu de enfrentamiento que venía siendo propio de los anabaptistas. También empezó a ser importante para los anabaptistas/menonitas, distanciarse del individualismo, el espíritu empresarial y el nacionalismo agresivo que hallaron en América. Schlabach observa que hacer que la humildad pasase a ser un tema medular en sus vidas, les permitió entenderse separados de «la rapacidad humana, la autopromoción y la guerra».<sup>31</sup>

Pero el pietismo no fue la única influencia —teológica o del tipo que fuera— que complicó el desarrollo de los modelos anabaptistas de ministerio. La persecución trajo consigo un trasiego geográfico, con desplazamientos a Rusia, Canadá, Estados Unidos, Paraguay y otros lugares, con los consiguientes choques culturales e influencias. Los anabaptistas han sido transformados por sus encuentros con el fundamentalismo, el evangelicismo, el pentecostalismo, etc. A la vez, esas mismas sociedades donde llegaban los peregrinos anabaptistas también iban a experimentar hondas transformaciones en sí mismas, que habían de influir en la forma que tomaría el ministerio anabaptista. La historia de lo que hay que entender que

---

<sup>30</sup> Theron Schlabach, *Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth-Century America* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1988), p. 29.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 96.

es un legado emergente anabaptista sobre el ministerio, tiene por consiguiente muchos capítulos, que reflejan la experiencia de grupos muy diversos y su historia muy particular para cada caso.

### El lugar del ministro en varios grupos anabaptistas

Desde el siglo XVI, la historia del anabaptismo ha estado caracterizada por el triunfo a pesar de la adversidad. Pero ha sido también una historia llena de complicaciones internas y divisiones (o si se le quiere poner mejor cara, «movimientos de renovación») que condujeron a que surgieran grupos religiosos nuevos. Entre los problemas institucionales, cada grupo tuvo que hacer frente al reto de desarrollar modelos de ministerio que fueran fieles en algún respecto con los valores de los primeros líderes anabaptistas y que cuadraban con sus propios fines de organización, región o doctrinas. A la vez, los diversos grupos anabaptistas se han desenvuelto en situaciones muy diferentes impuestas por su entorno. Algunos permanecen en una condición rural, apartados de algunas de las fuerzas que con mayor fuerza han impulsado la modernización de la sociedad. Otros se han acercado más al mundo moderno. El resultado es que en el transcurso de más que cuatro siglos de historia anabaptista, los distintos grupos han ido desarrollando maneras diferentes de hacer. Sería de esperar una exposición detallada de los desarrollos sufridos en cada uno de los grupos, pero aquí sólo podremos dar un resumen muy somero de los diferentes papeles ministeriales que han ido emergiendo.

**Los Amish.** Entre los amish hallamos los tres temas que ya hemos visto —la primacía de la Escritura, la iglesia como *Gemeinde*, *Gelassenheit*— desarrollados con lo que seguramente es la mayor claridad de todos los grupos anabaptistas en el papel que se espera del ministerio. John Hostetler describe así la naturaleza de la dirección ministerial de los amish:

Entre los amish —que han rechazado los poderes coercitivos como mundanales y que cultivan la humildad, obediencia y sencillez— la selección de líderes es un proceso delicado. El que se escoge para liderar no debe pretender ni autoridad ni poder, pero el caso es que acaba en una posición donde tiene que ejercer ambas cosas. En su selección de los candidatos para

un cargo los miembros buscan humildad y evidencias de buena gestión de la granja y de la familia. Cualquiera autopromoción o tendencia a la idiosincrasia será rápidamente detectada. Un amish jamás se prepararía de antemano para la vocación de predicador ni anunciaría que se siente llamado por Dios a prepararse para el ministerio, como lo harían los miembros de grupos evangélicos. Asistir a un seminario sería una señal clara de mundanalidad y motivo de sobra para la excomunión, puesto que indicaría una ausencia de humildad y un desarrollo indebido del ego. El método amish de empezar por nominaciones para la elección y una selección posterior echando suertes, ayuda a impedir el ejercicio de un poder de manipulación o ambición personal. La autoridad está ampliamente distribuida entre todos los miembros para que ningún líder ni subgrupo en particular tenga un monopolio del poder.<sup>32</sup>

Donald Kraybill trata sobre los distintos papeles ministeriales entre los amish en su libro, *The Riddle of Amish Culture*.<sup>33</sup> Kraybill informa de que existen tres posiciones de liderazgo (*Diener* o «siervos») en los distritos amish: el obispo (*Voe-llinger-Diener* o ministro con plenos poderes), el ministro (*Diener zum Buch* o ministro del libro) y el diácono (*Armen-Diener* o ministro de los pobres). Estas posiciones las ocupan siempre varones y se entienden como de servidumbre a Dios y a la congregación. El obispo es la cabeza espiritual de la iglesia y celebra los bautismos, las bodas, comuniones y funerales y preside las asambleas de miembros de la congregación. También le corresponde la responsabilidad primordial de hacer cumplir las normas de la iglesia, lo cual incluye recomendar a la congregación respecto a excomuniones. El ministro de los amish, o predicador, tiene responsabilidades primordiales en la predicación pero también ayuda al obispo a dar dirección espiritual a la congregación. Los diáconos leen la Escritura y oran en voz alta en los cultos.

<sup>32</sup> John Hostetler, *Amish Society* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980, 3ª ed.), p. 108.

<sup>33</sup> Véase la descripción que hace Donald Kraybill de las tres posiciones en Kraybill, *The Riddle of Amish Culture*, pp. 79ss. Hostetler también detalla estas tres posiciones en *Amish Society*, p. 109.

También tienen otras responsabilidades menos públicas, responsabilidades que incluyen ayudar a los ministros y obispos a investigar violaciones de las normas de la iglesia y supervisar los planes de boda de los miembros. Ninguno de los líderes de los amish tiene una formación formal y todos se ganan la vida con su granja u otras ocupaciones típicas de los amish.

Los ministros de los amish son escogidos por «la suerte».<sup>34</sup> Kraybill describe esa elección como sigue:

La suerte «cae» en el ministro nuevo con sólo unos pocos minutos de aviso previo. Se pone en un himnario una tirita de papel con un versículo de la Biblia. El libro se pone al azar entre otros himnarios, de igual número que el número de candidatos. Sentados alrededor de la mesa, cada uno de los candidatos escoge un libro. El obispo que preside la asamblea dice: «Señor de todas las generaciones, muéstranos a cuál has escogido de entre estos hermanos». Los candidatos abren los libros, buscando el papelito revelador. La suerte «cae sobre el hombre conforme a los decretos del Señor». La ocasión está hondamente cargada de emoción. Como la fulminación de un relámpago, el señor hiere a la familia del nuevo ministro con responsabilidades que perdurarán todo el resto de su vida. En el espíritu propio de *Gelassenheit*, el «ganador» no recibe ni aplausos ni felicitaciones. Todo lo contrario: lágrimas, un silencio sombrío y una enorme conmiseración se hace llegar al líder nuevo y a su familia, que han de soportar la carga pesada de servidumbre, entregándose enteramente a la iglesia.<sup>35</sup>

Kraybill observa que este proceso de selección es «astuto» puesto que no sólo soluciona el problema de la sucesión sino que reconfirma los valores más fundamentales de la comunidad. Dice a continuación:

Una vez más, los deseos personales tienen que someterse para el bienestar común. El líder y su familia se someten a la comunidad «entregándose» a la causa suprema. No hay privilegios, prestigio, ganancia económica,

culminación de una carrera ni objetivos personales que recaigan en la persona elegida. Aunque sería una muestra de altivez inaceptable procurar la ordenación, tal vez algunos individuos lleguen a anhelar secretamente el cargo o al menos disfrutarían del respeto y reconocimiento que conlleva la ordenación. Pero se reafirman los valores más fundamentales puesto que sólo hombres del lugar, sin ninguna preparación específica, han sido aceptados como candidatos. La permanencia vitalicia de la suerte subraya la durabilidad del compromiso y de la comunidad. El ritual entero es un recuerdo potente de que el liderazgo descansa firmemente sobre los cimientos de *Gelassenheit*.<sup>36</sup>

Hostetler añade que «aunque puede que la comunidad considere que el hombre escogido tiene menos capacidad que alguno de los otros candidatos, todos los miembros se sentirán satisfechos con el resultado puesto que la elección ha correspondido a Dios».<sup>37</sup>

**Los Hutteritas.** Los hutteritas están organizados en *Leuts*, que se gestionan independientemente unos de otros. Cada *Leut* tiene su propio anciano mayor y consiste de muchas colonias.<sup>38</sup> Los ministros hutteritas —el primer y segundo predicador— se encuentran entre el número limitado de varones bautizados que constituyen el concejo de la colonia.<sup>39</sup> El primer (o principal) predicador ostenta la posición de liderazgo más elevada, pero sus acciones se someten a la revisión del consejo. Hostetler y Huntington captan la extensión y

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Hostetler, *Amish Society*, p. 113.

<sup>38</sup> Hostetler and Huntington, *The Hutterites in North America*, p. 3; véase también John Hostetler, *Hutterite Society* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974); y John W. Bennett, *Hutterian Brethren* (Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1967).

<sup>39</sup> Son parte de un concejo de entre cinco y siete varones. El primer y segundo predicador junto con el administrador, el gestor agrario, el profesor de la escuela alemana, y uno o dos varones más ocupan estas posiciones de singular importancia. Hostetler y Huntington, *Hutterites in North America*, p. 27.

<sup>34</sup> Kraybill, *The Riddle of Amish Culture*, p. 110.

<sup>35</sup> *Ibid.*

complejidad del papel del predicador, describiéndolo de la siguiente manera:

El predicador no recibe ninguna formación formal previa a su elección. Es seleccionado echando suertes, de entre los nominados por su propia colonia (con la ayuda de delegados enviados por otras colonias). Sólo recibe la ordenación para ejercer poderes plenos después de varios años de liderazgo constatado. Un predicador tiene que tener la capacidad de ser conservador en cuanto a valores religiosos a la vez que progresista en cuanto al trabajo y los asuntos económicos. Siempre es un plus tener buena caligrafía puesto que uno de sus deberes es la copia manuscrita de sermones. Tiene que poder ejercer sabiamente su autoridad, puesto que se espera de él que ponga en práctica la voluntad de todo el colectivo, además de la voluntad divina. Su papel abarca responsabilidades totales a la vez que específicas. Idealmente debería someter todos los asuntos de importancia al concejo. Sus responsabilidades religiosas incluyen conducir los cultos y funerales y bodas y bautismos. Escucha los problemas personales y confesiones voluntarias y administra el castigo de los pecados. Debe interpretar siempre el presente en términos del pasado. Debe supervisar el adoctrinamiento de toda la vida entre su pueblo y la calidad espiritual de la colonia. Tiene un interés directo en asegurarse de que las escuelas de la colonia estén funcionando como es debido, aunque su relación con los maestros es informal. Tiene la responsabilidad de mediar en dificultades que puedan surgir entre miembros. Guarda un registro de nacimientos, bodas y defunciones, lo cual refleja tanto un interés historiográfico como un interés en las líneas genéticas; y guarda también un registro de viajes cada vez que los miembros se ausentan de la colonia. El predicador está íntimamente involucrado en el bienestar económico de la colonia. Supervisa las actividades del administrador para asegurarse de que la colonia está siendo gestionada con una eficacia suficiente para proveer para las necesidades de su pueblo y para expansionarse en el futuro. Su firma es necesaria, junto con la del administrador, en los cheques emitidos por la colonia. El predicador es el guardian de las tradiciones a la vez que el portavoz para la colonia en sus «asuntos exteriores». Debe estar

permanentemente en vigilancia contra el *Weltgeist*, el espíritu de este mundo.<sup>40</sup>

Tanto el primer como el segundo predicador son responsables de dirigir los cultos.<sup>41</sup>

Tanto los hutteritas como los amish se han distanciado intencionalmente del mundo moderno, secular y pluralista que los rodea. Como observa Kraybill con respecto a los amish, sin embargo, han «regateado culturalmente» con ese mundo, alcanzando ciertos acomodos. Sin embargo, han conservado patrones añejos de liderazgo ministerial con mucha más tenacidad que aquellos grupos anabaptistas que han llegado a una concordancia mucho mayor con el mundo.

**Los Menonitas.** Cada una de las agrupaciones menonitas tiene su propia historia y cada cual ha desarrollado formas diferentes de entender el ministerio. Aunque los menonitas compartieron antaño el patrón de tres ministros, típico del ministerio anabaptista que pervive aún entre los amish (obispo, predicador y diácono), muchos se han apartado de esta manera de funcionar.<sup>42</sup> Dependiendo del grado de su acomodo a las diversas fuerzas modernizadoras (urbanización, educación, medios de comunicación masiva, ocupaciones no agrarias, etc.), muchas veces han adoptado patrones de ministerio que se ajustan mucho a las denominaciones protestantes mayoritarias. Notablemente, algunos grupos menonitas han evolucionado mucho en la dirección hacia un modelo donde el liderazgo lo ejerce un único pastor. Otras han intentado experimentar con modelos que conservan algunos de los rasgos de un liderazgo plural pero conformándose a patrones más burocráticos. El resultado final es que cualquier intento por hacer una generalización acerca de cómo los menonitas conciben del ministerio, acabaría ofuscando las importantísimas diferencias que existen dentro del mundo menonita y en la historia del menonitismo.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>42</sup> Se puede hallar un breve resumen en *Leadership and Authority in the Life of the Church: A Summary Statement* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1982). Esta declaración fue adoptada por la Asamblea General de la Mennonite Church en Bowling Green, Ohio, 11-16 de agosto, 1981.

Dicho lo cual, parece ser que hasta el siglo XVIII había bastante uniformidad en comparación con los siglos XIX y XX. Algo de la historia de las evoluciones del ministerio menonita ha sido relatada en la serie de libros *Mennonite Experience in America*. Richard MacMaster, en el primero de los tres libros de la serie, detalla la vida menonita durante el siglo XVIII. Aunque no deja del todo claro cómo es que se repartían las responsabilidades ministeriales, los menonitas del siglo XVIII seguían el modelo de tres cargos ministeriales, de anciano (u obispo), predicador y diácono.<sup>43</sup> Como sucede con los amish hoy día, la autoridad de los predicadores era limitada en comparación con la del anciano. Los ministros se elegían frecuentemente mediante un proceso que involucraba un voto para escoger a los varones idóneos y luego una selección final echando suertes. MacMaster observa que los ministros durante aquella era no recibían ninguna paga, por lo cual las congregaciones tendían a escoger personas prósperas para liderarlas.<sup>44</sup> Habida cuenta de su compromiso con la teología de la humildad, también permitían que la suerte cayera en personas que se veían a sí mismos como demasiado pobres para el cargo. Richard MacMaster informa del caso, por ejemplo, de Martin Boehm, que en 1756 fue elegido por la suerte para servir a una congregación al sur de Lancaster, Pennsylvania. Cuando tomó en sus manos el himnario con la suerte y antes de saber que ésta había caído en él, Boehm empezó a temblar y pensó: «¡Señor, que no sea yo! ¡Soy demasiado pobre!»<sup>45</sup> Los ministros trabajaban en una variedad de ocupaciones: granjeros, molineros, tejedores, herreros, etc.<sup>46</sup>

Durante el siglo XIX, diversos movimientos «modernizadores» en la iglesia, con los consiguientes cambios respecto al lugar del ministro menonita, hallaron diversas formas de resistencia. Theron Schlabach informa que en 1889 algunos partidarios del Antiguo Orden entraron en un salón de reuniones que se acababa de construir y

arrancaron el púlpito nuevo que se había instalado, sustituyéndolo con la tradicional «mesa de los cantores». Schlabach explica que: «Para ellos el púlpito elevado era una señal segura de que los menonitas querían ser como las iglesias altivas y populares que ponían a su clero por encima y aparte de la congregación».<sup>47</sup>

El movimiento reformista Oberholtzer surgió en la parte oriental de Pennsylvania.<sup>48</sup> Este movimiento no sólo dio lugar a un cisma importante sino que condujo a mucha experimentación con formas nuevas de ministerio. John H. Oberholtzer († 1895) era un predicador popular y posiblemente el reformador menonita más importante de mediados del siglo XIX. Oberholtzer protestó contra los ministros «de lengua lenta», la autoridad rígida y lo que según él eran obsesiones por el atuendo y otras trivialidades exteriores. Él promovía una piedad interior más honda e instaba a los menonitas a ser menos separatistas. En concordancia con ello, Oberholtzer y sus seguidores optaron por estar más «en el mundo» culturalmente. También promovieron que se pagara un salario a los ministros.<sup>49</sup> Al final el movimiento Oberholtzer se unió a otros grupos menonitas progresistas para formar la denominación *General Conference of Mennonites in North America*. Algunos, como los menonitas del condado de Lee, Iowa, ya tenían pastores asalariados para mediados del siglo XIX.<sup>50</sup> Desde el principio, entonces, los menonitas *General Conference* fueron más «progresistas» en su manera de entender el papel del ministerio.

En 1868, siendo todavía la denominación nueva muy joven, la *General Conference* se apresuró a establecer en Ohio el Wadsworth Institute, cuyo propósito, como observa Schlabach, era «producir ministros más capaces de explicar la Palabra de Dios de tal suerte que fomente en la gente a “una experiencia personal viva”, promueva la unidad entre los menonitas y sea “un medio para la difusión del evangelio”».<sup>51</sup> La escuela sólo existió durante diez años, pero fue todo un símbolo con

<sup>43</sup> Richard MacMaster, *Land, Piety, and Peoplehood: The Establishment of Mennonite Communities in America 1683-1790* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1985), p. 200.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 196-7.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>47</sup> Schlabach, *Pace, Faith, Nation*, p. 224.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 118ss.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 132.

rango casi mítico, de los primeros pasos de los menonitas hacia una educación superior.<sup>52</sup> También constituyó un precedente para los experimentos posteriores de los menonitas en cuanto a educación bíblica y seminarista.

Unos treinta años después del cierre de Wadsworth, los menonitas *General Conference* establecieron otra escuela para formar sus ministros en Bluffton College, en Ohio. El Mennonite Seminary tuvo sus inicios en 1914 como un departamento de dicho *college* universitario pero en 1921 se constituyó como institución por separado: Witmarsum Seminary. Witmarsum sólo duró diez años y sus años de mayor auge fueron a mediados de los años 1920.<sup>53</sup> Entre 1915 y 1931 unas ciento cuarenta personas, de todos los distritos de *General Conference* y un buen número de menonitas de otras filiaciones, se enrolaron par estudiar en el seminario. Su plantilla de profesores combinaba el talento tanto de la propia *General Conference*, así como de los menonitas «antiguos». John Ellsworth Hartzler, que sirvió como su presidente, encarnaba esa híbrida, habiendo abandonado la presidencia de los *colleges* universitarios de Goshen y Bethel. Hartzler, un progresista entre los menonitas «antiguos», siempre había tenido un gran interés en la educación seminarista.<sup>54</sup>

Otros grupos menonitas resistieron la tendencia modernizadora en el ministerio. La *Mennonite Church*, conocida como menonitas «antiguos», la más grande de las agrupaciones denominacionales menonitas en Norteamérica, se quedó muy rezagada de los menonitas *General Conference* en el desarrollo de una educación seminarista. Los líderes de la iglesia temían los efectos que tendría una educación así en el ministerio tradicional menonita en general. Daniel Kauffman, que ha sido descrito como «el obispo reinante» de su era y que sirvió como director de la editorial Mennonite Pu-

---

<sup>52</sup> Véase *ibid.*, sobre la reputación mítica de Wadsworth, p. 135.

<sup>53</sup> Samuel Floyd Pannabecker, *Ventures of Faith: The Story of Mennonite Biblical Seminary* (Elkhart, Ind.: Mennonite Biblical Seminary, 1975).

<sup>54</sup> Véase Stephen Ainlay, «The 1920 Seminary Movement: A Failed Attempt at Formal Theological Education in the Mennonite Church», *Mennonite Quarterly Review* 64 (October 1990), pp. 325-51.

blishing House, de Scottsdale, Pennsylvania, se oponía tenazmente a una educación seminarista menonita. En 1913 Kauffman anotó:

No nos entusiasma en absoluto, en ninguna circunstancia, la idea de establecer un seminario teológico menonita. De hecho, compartimos la convicción de la gran mayoría de nuestro pueblo de que tal empresa sería un impedimento más que una ayuda para la causa que representamos. A juzgar por lo que han hecho los seminarios en otras denominaciones, es razonable suponer que uno que se creara entre nosotros estimularía a quitar las viejas señas de identidad que tanto estimamos. Conduciría a rebajar las normas de nuestro ministerio de la presente libertad a la de meros mercenarios. Revolucionaría nuestra manera (que yo opino que es la manera bíblica) de llamar a los hombres al ministerio. Desanimaría mucho más que animar, la clase de humildad y espiritualidad que creemos que conduce al mayor bien en edificación espiritual para nuestro pueblo. Reconociendo el hecho de que hasta un grado u otro no hay ningún seminario hoy día que no esté contagiado de esa forma de «pensamiento progresista» que se ha venido en tachar muy apropiadamente de «infidelidad mal disimulada», la idea de la conexión que tendría que existir necesariamente entre los mismos y el liderazgo de nuestra iglesia, no es en absoluto agradable.<sup>55</sup>

A pesar de la oposición de líderes como Kauffman, sin embargo, los menonitas «antiguos» empezaron a brindar educación bíblica y teológica por medio de sus *colleges* universitarios durante el transcurso de la primera mitad del siglo XX. En 1934 Goshen College (Indiana) empezó a ofrecer el título de Th.B. (Bachiller en Teología) y una década más tarde estableció una Escuela Bíblica separada dentro del *college*.<sup>56</sup> En 1946 Goshen College Biblical Seminary fue ya la institución de nombre a la vez que de hecho. En 1938 los menonitas «antiguos» también abrieron un segundo seminario

---

<sup>55</sup> Daniel Kauffman, «A Proposed Union Seminary», *Gospel Herald* (July 24, 1913), pp. 257-9.

<sup>56</sup> Véase John Umble, *Goshen College: 1894-1954* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1955).

en Eastern Mennonite College (Virginia), que también ofrecía la titulación de Th.B.

Los Hermanos Menonitas también acabaron adoptando programas de Biblia y formación teológica. Ofrecieron grados de Th.B. y B.R.E. en Tabor College (Kansas) y en Mennonite Brethren Bible College (Winnipeg, Manitoba) y en 1955 establecieron una educación teológica de postgrado en Mennonite Brethren Biblical Seminary (Fresno, California). Para los años 1960, la educación seminarista y la idea de ministros asalariados a tiempo completo, estaba siendo muy aceptada en la vida de las iglesias menonitas, aunque algunas asociaciones regionales persistían en resistirse a la idea.

**Los Hermanos en Cristo.** Según Morris Sider, la historia del ministerio entre los Hermanos en Cristo se puede dividir en tres períodos: 1) desde aproximadamente 1780 (cuando su fundación) y hasta mediado de los años 1880; 2) entre finales de los años 1880 y los años 1950; 3) desde los años 1950 hasta el presente.<sup>57</sup> Durante el primer período, su modelo ministerial se asemejó mucho al patrón de los amish y menonitas de la época. Los ministros no recibían paga ni formación formal; tenían varios ministros cuyo cargo era vitalicio; y la congregación era la que hacía el llamamiento al ministerio. Los Hermanos en Cristo diferían de los otros grupos anabaptistas en el proceso de selección de los ministros nuevos. Owen Alderfer sugiere:

Desde el principio, que sepamos, los ministros fueron escogidos por el voto de los Hermanos. El documento «Origin, Confession of Faith, and Church Government» (publicado en 1901) describe el método de elección que conducía a la ordenación: se indica la necesidad de un ministro y anuncia una elección. En el día designado, se leen porciones apropiadas de la

<sup>57</sup> E. Morris Sider, «History of Ministry in the Brethren in Christ Church», *Brethren in Christ History and Life* (April, 1992), pp. 81-9. Véase también Martin Schrag, «A Response to "History of Ministry in the Brethren in Christ Church"», *Brethren in Christ History and Life* (April 1992), pp. 90-5; Owen Alderfer, «Ministry in Brethren in Christ History», ed. E. Morris Sider, *We Have This Ministry: Pastoral Theory and Practice in the Brethren in Christ Church* (Nappanee, Ind.: Evangel Press, 1991). pp. 61-81.

Escritura y se hace una exhortación, luego todos los miembros votan. La elección se basa en una pluralidad. La cuestión de si mayoría o pluralidad para la elección se debatió en el Congreso General de 1885, pero se rechazó que fuera por mayoría. En el caso de un empate, se echaban suertes para determinar a cuál de ellos el Señor escogía para el cargo.<sup>58</sup>

El recurso a la suerte, como se ve, siempre estuvo mucho más limitado que entre los menonitas y los amish.

Como observa Sider, este modelo se pretendía que era coherente con la «hermenéutica anabaptista» donde los miembros tenían una responsabilidad colectiva por determinar el sentido de la Palabra de Dios.<sup>59</sup> Martin Schrag indica que hubo un intento en aquella época de aplicar directamente la noción de un «sacerdocio de todos los creyentes».<sup>60</sup> Sider anota que durante este primer período hubo una fuerte influencia del pietismo con sus énfasis en el grupo pequeño o conventículo y en una religiosidad personal, individual. También indica que los Hermanos en Cristo todavía no estaban orientados hacia la existencia de evangelistas profesionales. De hecho, al igual que los menonitas, se temía que la creación de ministerios profesionales a tiempo completo sería «peligrosa». El ministerio mercenario no podría, entre otros obstáculos, predicar libremente la verdad sino que se verían obligados a ser condescendientes con su base de apoyo económico.

Durante el segundo período empezaron a cambiar muchas cosas. Para empezar, el llamamiento al ministerio dejó de ser colectivo para transformarse en algo personal.<sup>61</sup> Aquí también, el mismo cambio sucedió en la mayoría de los grupos menonitas aunque tal vez algo más tarde (por ej., este cambio no se produjo entre los menonitas «anti-

<sup>58</sup> Alderfer, «Ministry in Brethren in Christ History», p. 63.

<sup>59</sup> Sider, «History of Ministry in the Brethren in Christ Church», p. 82

<sup>60</sup> Schrag, «A Response to "History of Ministry in the Brethren in Christ Church"», *Brethren in Christ History and Life* (April, 1992), p. 91.

<sup>61</sup> Alderfer, «Ministry in Brethren in Christ History», p. 70.

guos» hasta finales de los años 1940 y principios de los 50). Los Hermanos en Cristo también desarrollaron ministerios especializados —evangelistas y misioneros— y empezaron a brindarles una formación formal para estos ministerios, así como para el ministerio congregacional.<sup>62</sup> Esto condujo al establecimiento de escuelas de la iglesia como Messiah College, fundado en 1909, y comités que guiaban la formación de las personas para el ministerio (es decir, la Ministerial and Examining Board, «Mesa Ministerial y Examinadora», fue establecida por el Congreso General de 1951; la Ministerial Credential Board, «Mesa de Acreditación Ministerial», se estableció en 1984).<sup>63</sup> Schrag observa que los esfuerzos de los Hermanos en Cristo por establecer su propio seminario se vieron impedidos por diversos motivos (como la pequeñez de la denominación). Sus raíces históricas en tradiciones teológicas tan diversas, hacían que fuera difícil sentirse en casa en los seminarios de otras agrupaciones denominacionales.

Desde los años 1950, según Sider, los Hermanos en Cristo han introducido cambios aun más dramáticos en organización, doctrina y estilo de vida.<sup>64</sup> Aquí también en semejanza con la experiencia menonita, muchos de sus ministros ahora tienen una formación formal, reciben un salario a tiempo completo y han llegado al ministerio por virtud de un llamamiento personal. Estos cambios

---

<sup>62</sup> Sider, «History of Ministry in the Brethren in Christ Church». Otra vez, los menonitas parecen haber tenido un desarrollo paralelo en esta cuestión. La formación de misioneros resultó ser una idea aceptable mucho antes que la formación de personas que habían de servir en las congregaciones que enviaban misioneros. Asimismo, era posible confesar sentirse llamado al campo de misiones mucho antes de que fuera admisible declararse sentirse llamado a servir como ministro congregacional. Esta distinción se me ha ido aclarando a raíz de entrevistas que he mantenido con personas que se titularon en Goshen College Biblical Seminary entre los años 1934-1954. Véase un tratamiento adicional sobre cómo los Hermanos en Cristo buscaron oportunidades apropiadas de formación para el ministerio, en O. Wittliger, *Quest for Piety and Obedience: The Story of the Brethren in Christ* (Nappanee, Ind.: Evangel Press, 1978), pp. 433-40.

<sup>63</sup> Schrag, «Response to "History of Ministry"», p. 91.

<sup>64</sup> Sider, «History of Ministry in the Brethren in Christ Church».

se han visto acompañados de reestructuraciones organizativas. En 1957 los Hermanos en Cristo se desprendieron de las funciones tradicionales del obispo de la iglesia local que supervisaba una o dos congregaciones; ahora esas funciones las asumió el pastor; y el modelo de tener un solo pastor empezó a cobrar cada vez mayor legitimidad. La relajación de las reglas sobre estilo de vida también han transformado las expectativas que se tiene del ministro como modelo a seguir y como árbitro.

**La Iglesia de los Hermanos.** Desde el final de la Revolución Americana y hasta mediados de la década de 1880, los Hermanos sufrieron lo que ha sido llamada «una era de desierto». Dale Stoffer sugiere que esta designación se refiere tanto a su situación geográfica como cultural en Estados Unidos.<sup>65</sup> Durante este período los Hermanos emigraron a nuevos territorios, apartándose cada vez más de los centros urbanos de la costa del este.

Durante la «era del desierto» los Hermanos utilizaron un modelo de liderazgo eclesial de «ministerio libre» que parecía muy apropiado para su estilo de vida. Stoffer lo describe así:

Su modelo de «iglesia libre» o «iglesia de creyentes» incluía un «ministerio libre» (ministros sin paga, que se mantenían con otros trabajos), culto en sus casas y carencia de una liturgia formal. Los ministros eran elegidos por la congregación de manera que ninguna iglesia carecía de la atención de un anciano más que por un tiempo muy breve.<sup>66</sup>

Durante la primera parte del siglo XIX, las congregaciones de los Hermanos funcionaban con dos cargos: el ministro y el diácono. Eran elegidos de por vida (a no ser que la congregación los retirara del cargo). Las funciones del ministro y del diácono no eran muy diferentes que las del ministro y diácono en otros grupos anabaptistas de la época. Hacia mediados del siglo XIX, los Hermanos desarrollaron un «ministerio de tres grados». Stoffer describe este ministerio como sigue:

---

<sup>65</sup> Dale Stoffer, *Background and Development of Brethren Doctrines, 1650-1987* (Philadelphia: Brethren Encyclopedia, Inc., 1989), p. 99.

<sup>66</sup> *Ibid.*

Cuando hacía falta la iglesia llamaba a un joven al que se le veían aptitudes al ministerio del primer grado. Sus responsabilidades incluían: 1) predicar cuando los ministros más ancianos le daban «libertad», 2) presidir una reunión si no estaban presentes ningunos de los ancianos y 3) predicar en los funerales. Si se mostraba fiel durante este período de prueba inicial, era ascendido al segundo grado. Además de sus responsabilidades anteriores, ahora podía 1) elaborar sus propios «compromisos», es decir comprometerse a predicar en determinado lugar y fecha, 2) celebrar bautismos, 3) recibir el consejo de la iglesia acerca de la admisión de un candidato al bautismo si no se encontraba presente un anciano, 4) servir la comunión en la ausencia de un anciano o por petición de un anciano y 5) casar. Si cumplía fielmente con estas responsabilidades, la congregación podía avanzarlo al tercer grado —o ministerio pleno— (sólo los que alcanzaban este grado eran ordenados con imposición de manos). El anciano (también llamado obispo) no sólo podía hacer todo lo anterior sino que también podía 1) presidir una reunión del Consejo bien sea en su propia iglesia o en cualquiera otra, 2) instruir a ministros y diáconos para instituirlos como tales, 3) servir en la Comisión Permanente de la Reunión Anual, 4) ordenar otros ancianos y 5) compartir un rango de igual a igual con todos los demás ancianos, excepto donde fuera apropiado mostrar deferencia a los ancianos con mayor tiempo en ese ministerio.<sup>67</sup>

Stoffer indica que como los ancianos frecuentemente viajaban entre las congregaciones, aportaban una vinculación social y religiosa.

Como los menonitas, los Hermanos han experimentado un número importante de cismas durante los casi dos siglos de su existencia. En la última parte del siglo XIX (1881-83), la iglesia sufrió un «cisma doble». Los que habían de llamarse *Old German Baptist Brethren*, «Antiguos Hermanos Bautistas Alemanes», sentían que había demasiada innovación en la iglesia por motivo de la creciente urbanización e industrialización de la vida americana e intentaron proteger la antigua sencillez y fraternidad que sentían que desaparecía. A

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 102.

la vez los elementos progresistas dentro de la denominación se separaron, sintiendo que el grueso de la denominación era desesperantemente reaccionario, y formaron la *Brethren Church*, «Iglesia de Hermanos». Este «doble cisma» tuvo un impacto importante en el desarrollo de los modelos de ministerio entre los Hermanos.

Lo que fue Oberholtzer para la iglesia menonita, tal vez fuera Henry R. Holsinger († 1905) para los Hermanos.<sup>68</sup> Holsinger, un descendiente directo de Alexander Mack, nació en Pennsylvania. Se adhirió a la iglesia en 1855 y entró al ministerio en 1866. Estuvo involucrado en diversas actividades de publicaciones hasta que acabó siendo el director de la primera publicación semanal dedicada a los intereses de los Hermanos: *The Christian Family Companion*. Como ha observado recientemente Donald Durnbaugh, Holsinger estaba interesado en «barrer toda la basura de la tradición». Entre sus planes para reformas específicas en la iglesia, Holsinger impulsó la formación para el ministerio en escuelas de educación universitaria y el mantenimiento económico de los ministros.<sup>69</sup> Estos llamamientos a un ministerio plenamente formado y mantenido contribuyó al cisma en el seno de los Hermanos.

Los que se oponían a las reformas de Holsinger se resistieron a la idea de un ministerio con formación profesional específica. Un ministerio así, creían ellos, desembocaría en ministros que predicarían por el dinero (aquí distinguían entre un ministerio que recibiese honorarios esporádicos y un ministerio asalariado, siendo esto último lo que consideraban problemático).<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Donald Durnbaugh es el que ha hecho esta comparación. También asemeja algunos aspectos de la aportación de Holsinger a John Funk, especialmente su papel en el desarrollo de las publicaciones. Véase Donald F. Durnbaugh, «Henry R. Holsinger: Individual Defence of Institutional Authority in the Late 19th Century», ponencia presentada en el congreso «Conference on Power: Its Use and Abuse in Anabaptist, Mennonite and Brethren Communities», Elizabethtown, Pa., julio de 1993. Véase también Stoffer, *Background and Development of Brethren Doctrines*, 133ss.

<sup>69</sup> Durnbaugh, «Henry R. Holsinger», p. 5.

<sup>70</sup> Stoffer, *Background and Development of Brethren Doctrines*, p. 134.

Los conservadores se sintieron indignados por las reformas de Holsinger y la aparente tolerancia del grueso de los Hermanos. En la Reunión Anual de 1880, los conservadores exigieron que algunas innovaciones que se venían permitiendo últimamente, entre ellas los *colleges* universitarios, las escuelas dominicales y los pastores asalariados, sean denunciadas.<sup>71</sup> Cuando la Reunión Anual no supo responder con la suficiente vehemencia como para satisfacer sus demandas, los conservadores se desvincularon. Dos años más tarde Holsinger fue apartado de los Hermanos, lo que llevó a su vez a la desvinculación del ala progresista en 1883.

El impulso que dio Holsinger al ministerio con formación académica específica tuvo su fruto en 1888 cuando se refundó Ashland College. Stoffer, citando la constitución del mismo, observa que esa escuela tenía la formación de personas para el ministerio cristiano entre sus mayores objetivos.<sup>72</sup> La Iglesia de Hermanos (*Brethren Church*), más progresista, avanzó más rápidamente en otros frentes también, aceptando el ministerio de mujeres hacia finales del siglo XIX.<sup>73</sup> Stoffer informa que más de veinte mujeres entraron al ministerio en la última década del siglo XIX y primera del siglo XX. Aunque esto dista mucho de ser una marea arrolladora, sí que suponía un contraste marcado con lo que era aceptable en aquel entonces en los demás grupos anabaptistas. La Iglesia de los Hermanos (*Church of the Brethren*), de talante más «conservador» y que seguía siendo la agrupación mayoritaria entre los Hermanos, tardó algo más en aceptar el ministerio asalariado y el de mujeres.

### Conservar la visión en una sociedad de acreditaciones

Hablando sociológicamente, no hay nada en esta historia del desarrollo de modelos anabaptistas de ministerio que resulte sorprendente. Que los amish y hutteritas hayan conseguido preservar modelos de ministerio que se corresponden muy estrechamente con las ideas de sus antecesores del siglo XVI es tan predecible como el hecho de que la mayoría de los menonitas, Hermanos en Cristo

<sup>71</sup> Durnbaugh, «Henry R. Holsinger», p. 14

<sup>72</sup> Stoffer, *Background and Development of Brethren Doctrines*, p. 136.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 170.

y Hermanos hayan desarrollado modelos de ministerio que se corresponden más estrechamente con los del entorno protestante mayoritario.

El cambio en los patrones anabaptistas de ministerio viene a encajar en las predicciones explicadas por Max Weber.<sup>74</sup> Weber, una de las figuras «clásicas» de la sociología, distinguía entre tres tipos de autoridad. Cada una de ellas representa una base sobre la que se establece la legitimidad del liderazgo. Según Weber, la sociedad moderna se caracteriza cada vez más por una autoridad «racional» (o racional-legal). Esto significa que la legitimidad del liderazgo está basada en reglas impersonales que se adoptan legalmente y se establecen a manera de contrato. Weber contrastó este modo de legitimidad con otros dos. La autoridad «tradicional» está basada más en la sanción de la tradición. En este caso, la legitimidad no se encuentra en reglas sino en las personas en particular que la heredan o que la reciben de una autoridad superior. La autoridad racional y tradicional difieren, a su vez, de un tercer tipo —la autoridad carismática— en que esta última descansa en una legitimidad basada en la virtud excepcional del individuo en cuanto a ética, heroísmo o religión. Cada uno de estos tipos de autoridad tiene su base para reconocer el liderazgo, pero cada una tiene consecuencias muy diferentes respecto al líder y los que reciben su guía. Explicando el cambio de patrones de liderazgo en los diversos grupos anabaptistas en términos de Weber, diríamos que ha ocurrido un movimiento desde la autoridad tradicional a la racional-legal, donde los seminarios y la burocracia denominacional desempeña un papel fundamental en la formación profesional idónea y en la certificación necesaria para este proceso.

Theron Schlabach ha sugerido que los cambios que fomentaba el movimiento de reforma Oberholtzer en la iglesia menonita —entre ellos los cambios en el ministerio— reflejan este proceso. Schlabach observa que:

Algunas de las reformas de Oberholtzer son ejemplos claros de lo que los eruditos ven en el proceso de modernización de la sociedad occidental. Según los estudiantes de la modernización, la autoridad premoderna es fundamen-

<sup>74</sup> Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, ed. Talcott Parsons (Glencoe, Ill.: Free Press, 1947).

talmente personal más que derivar de sistemas constitucionales y documentos, con la posible excepción de algunos documentos antiguos y sagrados que las autoridades personales se encargan de conservar e interpretar. Asimismo, la autoridad tradicional se encuentra en las personas más que en los cargos que desempeñan. La autoridad moderna, al contrario, es precisamente lo que pedía Oberholtzer. Es una autoridad «racionalizada» —es decir, definida formalmente, descrita detalladamente, delimitada por una constitución y que no depende de la interpretación del individuo. Descansa en documentos como las constituciones y las actas de reuniones.<sup>75</sup>

Como venía a predecir Weber, la autoridad moderna también ha venido a exigir otro tipo de documentación: la acreditación. Esto llega hasta tales extremos que algunos críticos de nuestra cultura, como Randall Collins, se quejan de que la sociedad se ha transformado en una «sociedad de acreditaciones».<sup>76</sup>

Lo que se dice de Oberholtzer también viene a cuento para los cambios introducidos entre los Hermanos en Cristo durante su segundo y tercer período y para las reformas de Holsinger entre los Hermanos. Desde luego, al fin de cuentas incluso los elementos más conservadores en cada uno de estos grupos ha sufrido un acomodo sustancial hacia la modernización.

Lo que queda claro por el análisis sociológico es que estas maneras diferentes de concebir de la autoridad no están distribuidas al azar entre la población sino que son predecibles. Hay lo que Peter Berger llama «portadores» de la modernización, que parecen precipitar los cambios en los patrones de autoridad.<sup>77</sup> Entre estos portadores, deberíamos incluir sin lugar a dudas la industrialización, la urbanización, la burocratización, el auge de los medios de comunicación masiva y la educación. En la medida que las agrupaciones anabaptistas han entrado en contacto con estos portado-

res y participado en ellos, sus maneras de reconocer la autoridad han sufrido cambios por pura necesidad y coherencia.

Sider, hablando sobre el desarrollo entre los Hermanos en Cristo, observa que la profesionalización del ministerio era una consecuencia inevitable de la profesionalización de los miembros de la iglesia.<sup>78</sup> Cuando las congregaciones estaban compuestas casi enteramente por granjeros era aceptable tener un ministerio sin una preparación específica; pero al ir cambiando la composición de los miembros cada vez más hacia profesionales y empresarios, lo que éstos exigían de sus ministros fue subiendo de categoría. En esto también, lo dicho es perfectamente aplicable a los menonitas y a los Hermanos. Sólo los amish y hutteritas han conseguido resistirse a las influencias de la modernización y por consiguiente, han podido conservar sus estructuras de autoridad no racionales.

Para los grupos como los Hermanos en Cristo, las fuerzas de la modernización se han multiplicado por la influencia de otras tradiciones teológicas que enfatizan ideas que parecerían contradecirse con los temas anabaptistas que describíamos al empezar. Owen Alderfer, por ejemplo, ha señalado la «carga» que supone el anabaptismo para los Hermanos en Cristo.<sup>79</sup> Alderfer anota que donde su tradición evangélica enfatiza el individualismo, el anabaptismo enfatiza la comunidad; y donde los evangélicos se han valido de modelos de organización copiados de la vida empresarial, el anabaptismo está construido sobre nociones de hermandad. Tales diferencias de orientación teológica han provocado tensiones internas en la manera que los Hermanos en Cristo conciben del ministerio, que no son fáciles de resolver.

Desde el punto de vista de las diversas agrupaciones de anabaptistas que han «modernizado» sus modelos de ministerio, esta manera sociológica de razonar da muy poco consuelo. Incluso los

---

<sup>78</sup> Sider, «History of Ministry in the Brethren in Christ Church».

<sup>79</sup> Owen Alderfer, «Anabaptism as a "Burden" for the Brethren in Christ», eds. Terry Brensigher and E. Morris Sider, *Within the Perfection of Christ* (Nappanee, Ind.: Evangel Press and Brethren in Christ Historical Society, 1990). En el mismo libro, Martin Schrag trata sobre las influencias teológicas que recibieron los Hermanos en Cristo y su noción del ministerio.

---

<sup>75</sup> Schlabach, *Peace, Faith, and Nation*, p. 123.

<sup>76</sup> Randall Collins, *The Credentialed Society* (New York: Academic Press, 1977).

<sup>77</sup> Peter Berger, Brigitte Berger, and Hansfried Kellner, *The Homeless Mind* (New York: Basic Books, 1973).

que se manifiestan simpatizantes con distintos aspectos de los nuevos modelos de ministerio profesionalizado (o los han promovido activamente), han expresado también ciertas reservas. En resumidas cuentas, esas reservas nacen de la aparente contradicción entre las premisas anabaptistas en que se basaban las maneras tradicionales de concebir del ministerio, y la lógica del mundo moderno.

Entre los menonitas, por poner algunos ejemplos, J. Lawrence Burkholder ha cuestionado si es realmente posible conservar los fundamentos tradicionales menonitas de responsabilidad laica, iniciativa laica, «hermandad», el «sacerdocio de todos los creyentes» y «la predicación de todos los creyentes» ante el empuje de un ministerio emergente cada vez más profesionalizado.<sup>80</sup> Leland Harder sostiene que el modelo nuevo de liderazgo ha creado tendencias hacia unas fórmulas de contratación y despido inhumanas, que parecen la antítesis de las enseñanzas de la iglesia menonita.<sup>81</sup> Menno Epp cree que el modelo de un único pastor ha aumentado las presiones que tienen que aguantar los ministros.<sup>82</sup> Epp sostiene que las congregaciones desarrollan unas expectativas elevadísimas e insostenibles respecto a los pastores con formación profesional universitaria, lo cual provoca que éstos frecuentemente acaben por abandonar el ministerio. Como yo venía a sugerir al empezar, estas quejas nacen todas de la tensión fundamental que existe entre la idea de un clero profesionalizado y los tres temas característicos del anabaptismo que antes describíamos.

Los menonitas no se encuentran solos en sus inquietudes sobre las formas nuevas de ministerio. Sider ha advertido acerca del acomodo pragmático a formas burocráticas y la profesionalización creciente, que encierran el peligro de que los Hermanos en Cristo «acaben siendo iguales que todo el

mundo».<sup>83</sup> Si esto sucediera, se pregunta Sider: «¿Acaso seguiría habiendo una justificación para la existencia de la Iglesia de los Hermanos en Cristo?» Además Sider, igual que Epp, se pregunta si los modelos nuevos de ministerio no han provocado un aumento de las tensiones entre los pastores y sus congregaciones. Schrag afirma que la centralización del proceso de toma de decisiones en la iglesia local, que acaba en las manos de pastores y juntas directivas, ha rebajado notablemente la responsabilidad de la propia congregación — especialmente a la hora de elegir los ministros — poniendo en entredicho por tanto la propia construcción de una vida en común, de «una vida de cuerpo de la comunidad».<sup>84</sup> Luke Keefer ha opinado que el modelo de un único pastor puede ser perjudicial para la vida de la congregación, sosteniendo que «el vacío de poder tienta a las personalidades agresivas a intentar hacerse con las riendas de la congregación» (aunque Keefer piensa que un proceso riguroso de acreditación podría reducir ese riesgo).<sup>85</sup>

Estas inquietudes respecto al modelo moderno de ministerio tienen algo en común con las que siempre han movido a los anabaptistas en relación con el liderazgo en su tradición. Desde el siglo XVI, las personas vinculadas al movimiento anabaptista siempre han procurado modelos de ministerio que fuesen coherentes con su orientación bíblica, su énfasis en la comunidad de los creyentes y su compromiso de entrega ante la autoridad divina. Esto fue cierto en el siglo XVI y sigue siendo cierto hoy al aproximarse el fin del siglo XX. Al entrar en el siglo XXI, el reto sin duda será siendo el mismo.

Con cada generación que pasa, la búsqueda de modelos apropiados de ministerio se hace, en algunos sentidos, más y más complicada, puesto que lo que hoy es una innovación rompedora se va transformando en «el legado» de mañana. Ya

---

<sup>80</sup> J. Lawrence Burkholder, «Theological Education for the Believers' Church», *Concern* 17 (1969), pp. 10-32.

<sup>81</sup> Leland Harder, *The Pastor-People Relationship* (Elkhart, Ind.: The Institute of Mennonite Studies, 1983).

<sup>82</sup> Menno Epp, *The Pastor's Exit* (Winnipeg, Canada: Canadian Mennonite Biblical College Publications, 1984).

---

<sup>83</sup> Sider, «History of Ministry in the Brethren in Christ Church».

<sup>84</sup> Schrag, «Response to "History of Ministry"», p. 91.

<sup>85</sup> Luke Keefer, «The Training and Credentialing of Ministers», ed. E. Morris Sider, *We Have This Ministry: Pastoral Theory and Practice in the Brethren in Christ Church* (Nappanee, Ind.: Evangel Press, 1991), pp. 140-55.

hoy día, muchos anabaptistas expresan sus preocupaciones acerca de «la tradición» de tener un único pastor, que en sí fue una idea radical durante la primera mitad del siglo. De una cosa podemos estar seguros: los anabaptistas de mañana se sentirán obligados a contender con el sentido que pueda tener para ellos también su legado; pero su legado será sustancialmente diferente que el que tenemos en consideración hoy. El de ellos no incluirá solamente el modelo de ministerio de tres niveles y «la tradición» del ministerio profesional de un único pastor, sino que también habrá de incluir, forzosamente, modelos de ministerio compartido.