

Conversación XI — Misiones y evangelización

1. Misiones y evangelización: El legado anabaptista

por Wilbert R. Shenk

Carl F. Bowman and Stephen L. Longenecker, eds.,
Anabaptist Currents: History in Conversation with the Present
[Traducción: Dionisio Byler, 2009, para www.menonitas.org]

Durante mucho tiempo se estilaba suponer que los eruditos de las tradiciones cristianas mayoritarias o no sabían que existía la tradición anabaptista, o bien la ignoraban a propósito en sus estudios históricos y teológicos.¹ Esta omisión se ha venido corrigiendo, desde luego, en el siglo XX en la medida que los estudios de la Reforma Radical ya se entienden como parte integral de la Reforma protestante del siglo XVI. Si se tiene en cuenta que la eclesiología característica de la Reforma no era en absoluto misionera, tal vez no sorprenda descubrir que la mayoría de los historiadores no han valorado el carácter francamente misionero del movimiento anabaptista. Bastante menos comprensible es que después de más de cincuenta años de investigaciones y escritos sobre la dimensión misionera del anabaptismo del siglo XVI — acaso una de sus contribuciones más destacadas —, el tema sigue marginado en los estudios del anabaptismo.²

¹ Quisiera expresar mi gratitud a C. J. Dyck, Wayne Pipkin y David A. Shank por su lectura y comentarios sobre el primer borrador de la presente ponencia.

² Las dos obras de amplia difusión por Walter Klaasen, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (Waterloo: Grebel Press, 1973) y *Anabaptism in Outline: Selected Primary Sources* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1981), carecen de ninguna mención de la dimensión misionera. John S. Oyer, «Historiography, Anabaptist», *Mennonite Encyclopedia*, (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1990), V, pp. 378-82, aunque cita en su extensa bibliografía varias disertaciones doctorales que tratan sobre las misiones de los anabaptistas, omite referirse a las misiones en su compendio del florecer de los estudios sobre los anabaptistas en los últimos cuarenta años. J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1987), emplea el término «misiones/misionero» varias veces para describir la actividad de determinadas figuras del siglo XVI, pero nunca llega a indicar que una de las dimensiones más notables del movimiento ana-

En su *History of Christian Missions*, C. H. Robinson fecha las misiones modernas a partir del período de 1580-1750.³ Tras abordar las actitudes de Lutero, Zuinglio y Calvino acerca de las misiones, Robinson afirma que: «El primer teólogo vinculado a los movimientos de Reforma en sostener que “el mandamiento a predicar el evangelio a todas las naciones es vinculante para la Iglesia por todas las edades”, fue Adrianus Saravia». ⁴ En un tratado escrito en 1590, Saravia apela a la iglesia a seguir el camino trazado por los apóstoles y hacer suya la tarea de evangelizar al mundo.

Kenneth Scott Latourette, siempre tan escrupuloso en su empleo de los datos y tan inclusivo en sus miras, menciona a los anabaptistas varias veces en su *History of the Expansion of Christianity*.⁵ Estas referencias tienen que ver con la contribución anabaptista a la separación entre la iglesia y

baptista fue su manera de entender que la iglesia se constituye como presencia misionera en medio de la sociedad. La obra de Weaver es valiosa como espejo de cómo los menonitas contemporáneos han escogido sólo determinados rasgos a destacar en su adhesión al legado anabaptista. Weaver sugiere que hay cuatro «principios reguladores» por los que los anabaptista/menonitas se presentan en el mundo moderno: la separación, la comunidad, el discipulado como seguimiento de Jesús, la no resistencia. Esta fórmula tradicional menonita carece de ningún impulso fuerte a la misión en el mundo, mediante la cual estos «principios reguladores» podrían activarse.

³ Charles Henry Robinson, *History of Christian Missions* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1915).

⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁵ Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity: Three Centuries of Advance, 1500 A.D. to 1800 A.D.* (Grand Rapids: Zondervan, 1970; reimpression de la edición de 1939).

el estado y el reconocimiento de los derechos de la conciencia individual, más que con su carácter de movimiento misionero.

La interpretación que hace Gustav Warneck, padre de la misionología moderna, de la actitud de los Reformadores sobre las misiones es particularmente curiosa.⁶ Warneck identifica algunos motivos por los que los Reformadores no promovieron la obra misionera. Reconoce claramente que «se echa a faltar en los Reformadores no sólo la acción misionera sino incluso la propia idea de las misiones, en el sentido como las entendemos hoy día».⁷ Warneck abordó su estudio desde un firme compromiso con la conservación del *corpus christianum*.⁸ Para él la misión estaba vinculada al territorio. Las misiones nunca debían dirigirse a tierras cristianas. La cristiandad estaba obligada a enviar misioneros a tierras paganas, por lo que el término «misiones» sólo era aplicable a esa función; jamás podía describir la relación de la iglesia con su propio entorno. Warneck hablaba de la «cristianización» como aquel proceso donde «se llena la *Volksatmosphäre* (atmósfera popular) de un

⁶ Para un repaso a todo el debate moderno sobre las actitudes de los Reformadores sobre las misiones, véase el ensayo incisivo de John H. Yoder, «Reformation and Missions: A Literature Survey», ed. Wilbert R. Shenk, *Anabaptism and Mission* (Scottsdale, pa.: Herald Press, 1984), pp. 40-50. Cf. David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1991), pp. 243ss.

⁷ Gustav Warneck, *Outline of a History of Protestant Missions from the Reformation to the Present Time*, trad. George Robson (Edinburgh and London: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1901; trad. de la 7ª edición en alemán), p. 9.

⁸ En un discurso ante el congreso *Centenary Missions Conference* celebrado en Londres en 1888, Warneck expresó la siguiente queja a sus oyentes ingleses y norteamericanos: «Queridos hermanos en Inglaterra y América, creo que hablo en el nombre de todos mis compañeros de la fe en Alemania, al instaros a desistir de ver a nuestro país —la tierra de Lutero, Melancton, Arndt y Spener, Francke y Zinzendorf, Tholuck, Fliedner y Wichern, como un país racionalista y más o menos pagano»; según James Johnston, ed., *Report of the Missionary Conference on Protestant Missions of the World* (London: James Nisbet and Co., 1888), II, p. 435. Warneck se manifestó ofendido ante el hecho de que los metodistas británicos habían abierto un punto de misión en Berlín.

aire Cristiano», es decir, es el medio por el que se crean las condiciones adecuadas para una *Volkskonvertierung* (conversión del pueblo), que es la base para la *Volkskirche* (iglesia del pueblo). Una vez alcanzada esta meta, la labor de la iglesia es seguir evangelizando continuamente al pueblo para despertar en ellos la fe latente que ya les es propia.⁹

A pesar del florecer de los estudios anabaptistas en el transcurso del siglo XX y la creciente valoración de los anabaptistas del siglo XVI como una parte legítima de la Reforma, las historias de las misiones han seguido pasando por alto este capítulo de la historia. Esto es especialmente curioso si se tiene en cuenta el papel importante que han desempeñado las Iglesias Libres en el movimiento misionero moderno.¹⁰

Ocho décadas después de la muerte de Warneck, David J. Bosch, una figura descolante en los estudios de las misiones en los últimos treinta años, en su obra magna, *Transforming Mission* (1991), ha reconocido a los anabaptistas como los pioneros en la recuperación de las misiones en la vida de la iglesia —al margen de la Iglesia Católica Romana— precisamente por su manera alternativa de concebir de la iglesia y su rechazo del principio de territorialidad eclesial.¹¹

⁹ Hans Kasdorf, *Gustav Warneck's Missiologisches Erbe: Eine biographisch-historische Untersuchung* (Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 1990), trae un estudio a fondo de la teoría y teología misionológica de Warneck.

¹⁰ Ver mi ensayo: «The "Great Century" Reconsidered», en *Anabaptism and Missions*, pp. 158-77; y la extrema brevedad con que Kenneth Scott Latourette trata la cuestión en: «A People in the World: Historical Background», ed. James Leo Garrett, Jr., *The Concept of the Believers' Church* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1969), pp. 242-9.

¹¹ David J. Bosch, pp. 245ss.

El alcance de la actividad misionera anabaptista¹²

El estudio más a fondo hasta ahora de la obra misionera de los anabaptistas ha sido el de Wolfgang Schaufele, *Das missionarische Bewusstsein und Wirken der Täufer* (1966). Otros estudios se han concentrado en áreas específicas de la misión anabaptista: el propio impulso misionero, el empleo de la Escritura, y su manera de entender la iglesia. Además, existen referencias a diversos individuos anabaptistas entregados a la evangelización, que nos brindan otras pistas sobre el alcance de su testimonio.

Zollikon. El paso final de la ruptura entre el Reformador de Zúrich, Ulrico Zwinglio, y el grupo naciente de anabaptistas, fue el bautismo de Conrado Grebel, Félix Manz, Jorge Balurock y otros, la tarde del 21 de enero de 1525. Las autoridades no perdieron tiempo. De inmediato se esforzaron por suprimir este movimiento nuevo exiliando y encarcelando a los involucrados. El centro de actividades se desplazó rápidamente a Zollikon, un pueblo cercano. Fue aquí donde en los días siguientes se formó la primera congregación anabaptista, compuesta de granjeros y artesanos.¹³

Además de replantearse el significado importante del bautismo y de la Cena del Señor, los anabaptistas redefinieron la iglesia, que empezaron a entender como aquellas personas que se han arrepentido y experimentado una conversión, aceptando voluntariamente el bautismo. Esta experiencia de crisis personal producía, a su vez, un reconocimiento mayor de ser responsables.

Aunque la congregación anabaptista de Zollikon en sí no duraría casi nada gracias a la eficacia de la represión oficial, sus iniciativas evangeliza-

doras se difundieron rápidamente por toda la comarca. Mucho de este testimonio se hacía por contactos personales que no llamaban la atención. Puesto que el movimiento se estableció y funcionó fundamentalmente como iglesia de células o grupos caseros, muchas personas pudieron ser llevadas a la fe en estos conventículos. Por consiguiente, la «congregación» venía a ser el centro de la evangelización y cada uno de sus miembros tenía que ver con la actividad.¹⁴

Zollikon también empezó a mandar misioneros. Marx Bosshard, un granjero joven bautizado en los primeros días del movimiento anabaptista, sirvió más tarde como predicador anabaptista itinerante en las tierras altas del cantón de Zúrich.¹⁵ En esto tenía varios modelos, entre ellos a Jorge Blaurock, conocido por su prédica incendiaria y la extensión del territorio que cubría.

Esencialmente, el movimiento anabaptista se difundió por dos tipos de acciones complementarias entre sí; y ambas características, también, de la iglesia del Nuevo Testamento. Por una parte, los líderes con dones apostólicos viajaban a todas partes predicando, bautizando y organizando congregaciones nuevas. Por otra parte, a la vez, los miembros de cada congregación se involucraban activamente en el testimonio en su comunidad y comarca, en el transcurrir de su vida de cada día.

¹⁴ El «descubrimiento» en el siglo XX de la importancia de los laicos para la misión de la iglesia es notable. Esto ha asumido dos formas: a) La reformulación teológica representada por un buen número de libros a partir de los años 50, con *Lay People in the Church*, del teólogo francés Yves Congar, trad. por Donald Attwater (Westminster, Maryland: Newman Press 1957, del orig. 1953) y con *A Theology of the Laity*, de Hendrik Kraemer (Philadelphia: Westminster, 1958). b) En cuanto a la teoría misionológica, el experimento mejor conocido ha sido *Evangelism-in-Depth* (Evangelismo a fondo) iniciado por R. Kenneth Strachan, líder de la Latin American Mission, que hacia 1960 propugnaba el teorema: «La expansión de cualquier movimiento está en proporción directa con su éxito en la movilización de su membresía total para la propagación continua de sus creencias» (que se puede hallar en el libro de Strachan, *The Inescapable Calling* [Grand Rapids: Eerdmans, 1968], p. 108). El punto de partida de Strachan fue su inquietud por renovar la iglesia en América Latina, lo cual produjo este teorema como respuesta. A la postre también reconoció sus raíces en la realidad de la iglesia primitiva.

¹² En todo el presente ensayo, las referencias a los «anabaptistas» y a las «misiones anabaptistas» tienen que ver con el período comprendido entre 1525-1590. Dos generaciones de persecuciones sin tregua y censura oficial acabaron por cobrar un precio decisivo. El remanente que sobrevivió se identificaría a la postre como Menonitas, Hutteritas y Hermanos. Para el fin del siglo XVI los antes anabaptistas, ya habían sublimado la dinámica misionera y emergió una nueva cultura social.

¹³ Fritz Blanke, *Brothers in Christ*, trad. Joseph Nordenhaug (Scottsdale: Herald Press, 1961), sigue y analiza el desarrollo de aquellos eventos.

¹⁵ Blanke, *Brothers in Christ*, p. 28.

Lo que ya hemos observado acerca de la congregación de Zollikon vino a ser el paradigma ampliamente difundido entre las congregaciones anabaptistas.

Líderes apostólicos. Hans Hut ha sido llamado tachado de apóstol de los anabaptistas de la Alta Austria. Herbert Klassen concluye:

Si la contribución de la vida de Hans Hut se encuentra en el hecho de que bautizó más convertidos, fundó más congregaciones nuevas y comisionó más apóstoles que ningún otro de los líderes primitivos en Alemania del sur, entonces la contribución de su enseñanza se encuentra en su delimitación clara del papel crítico que recibe el discípulo sufriente y la naturaleza corporativa de la iglesia definida como hermandad misionera.¹⁶

El ministerio de Hut sólo duró dieciséis meses. A continuación de su bautismo el 26 de mayo de 1526 en Augsburgo, Hut se dirigió a Haina, donde consiguió un buen número de convertidos; luego se dirigió a Erlangen. Después, a Suabia y después a Austria ya Moravia. Volvió a Augsburgo y de allí partió para Nicolsburgo a finales de ese mismo año 1526. En 1527 Hut viajó a Viena, Melk y Steyr. Consiguiendo burlar el arresto allí, Hut huyó a Freistadt, en la Alta Austria. A continuación visitó Gallneukirchen y Linz, «predicando y bautizando en todas partes».¹⁷ También trabajó en Passau, Schaeding, Braunau, Laufen y Salzburgo. Para agosto de 1527, Hut estaba otra vez en Ausg-

burgo asistiendo a una reunión especial. En septiembre fue por fin arrestado y murió el 6 de diciembre, antes de que lo llegaran a juzgar. Dondequiera que fuera evangelizaba, bautizaba, exhortaba y prestaba apoyo a las congregaciones del lugar. Es evidente que los creyentes anabaptistas ya estaban presentes en muchos de los lugares que visitó. Esto significa que el movimiento se expandió muy rápidamente en los quince meses después de enero de 1525.

El apóstol sobresaliente de la segunda generación fue el anciano neerlandés Leenaert Bouwens (1515-1582). Durante los últimos treinta años de su vida, Boewens se desplazó tan lejos como Holstein, en Alemania del norte, hacia el sur hasta Francia y hacia el este hasta Polonia. Guardó un cuaderno donde anotaba sus viajes y el número de personas que bautizaba. Su ministerio se puede dividir en cinco períodos claros: 1551-54 (869 bautismos); 1554-56 (693 bautismos); 1557-61 (808 bautismos); 1563-65 (4.499 bautismos); 1568-82 (3.509 bautismos) para un total de 10.378 bautismos anotados.¹⁸ Hut y Bouwens son representativos del fenómeno de apóstoles anabaptistas que itineraban ampliamente y que tanto aportaron a la dispersión del mensaje, así como a la estabilización y edificación de las congregaciones locales por todo lo ancho de la Europa central y norteña.

El «laicado» anabaptista. Aunque ya hemos dejado clara la participación de los miembros corrientes, no ordenados, en la expansión del movimiento anabaptista, bien merece la pena observar este fenómeno más a fondo.¹⁹ Las personas que

¹⁶ Herbert Klassen, «The Life and Teaching of Hans Hut», *Mennonite Quarterly Review* 33 (July 1959), p. 205. El debate más reciente entre los historiadores sobre el legado de Hut no interesa aquí directamente. Nuestro interés es sólo una descripción haciendo referencia al papel que desempeñó en cuanto líder del movimiento anabaptista en Austria y en Alemania del sur, durante su primera etapa. Ver Ray C. Gingerich, «The Mission Impulse of Early Swiss and South German-Austrian Anabaptists», (Ph.D. diss: Vanderbilt University, 1980), donde desenmarañan las cuestiones en torno a la teología y las relaciones de Hut.

¹⁷ «Hut, Hans», *Mennonite Encyclopedia, A Comprehensive Reference Work on the Mennonite-Anabaptist Movement*, 4 vols. (Scottsdale: Mennonite Publishing House, 1856), II, p. 848.

¹⁸ «Leenaert Bouwens», *Mennonite Encyclopedia*, III, p. 305; y N. van Der Zijpp, «From Anabaptist Congregations to Mennonite Seclusion», ed. Shank, *Anabaptism and Mission*, p. 121.

¹⁹ Esta sección sigue a Wolfgang Schaufele, «The Missionary Vision and Activity of the Anabaptist Laity», ed. Shank, *Anabaptism and Mission*, pp. 70-87. (El presente ensayo viene a resumir la disertación de Schaufele, «Das missionarische Bewusstsein und Wirken den Täufler» [Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1966]). Schaufele demuestra que este énfasis temprano en la responsabilidad y participación laica no tardó en mermar ante el papel cada vez más preponderante que empezaron a tener los líderes ordenados en el bautismo de los convertidos y la organización de las congregaciones. Un motivo práctico que explica esto: era menos

decidían hacerse anabaptistas sabían desde el principio que esto les supondría, a pesar de la alta probabilidad padecer persecución, la responsabilidad de testificar de su fe a todo el mundo. Esto se aceptaba positivamente como un privilegio y no como una exigencia legalista. Se entendía que estos miembros laicos estaban llamados a evangelizar e invitar a la gente a arrepentirse, aunque el bautismo solían administrarlo líderes ordenados.

A juzgar por los testimonios conservados en archivos judiciales, lo que motivaba a estos individuos era la sinceridad, el convencimiento y el celo por el Señor. En 1535 un campesino, Hans von Rueblingen, en su juicio en Passau, insistió que él y sus correligionarios no obligaban a nadie a unírseles, si bien «dondequiera que viajaban o vivían, siempre hablaban la palabra del Señor».²⁰

Los miembros laicos anabaptistas se valían de las líneas naturales de relacionarse como canales para el testimonio: entre los miembros de la familia, con los amigos, con compañeros de trabajo u oficio, con el jefe... Un maestro zapatero, Valteín Luckner tenía como aprendiz a un tal Matheis, anabaptista, que solía enrollarse en conversaciones sobre la Biblia y las cuestiones de la fe. En 1530 Jacob Huter bautizó a Luckner y a la postre cuando su juicio, Luckner se apoyó en unas afirmaciones de Matheis a manera de resumen de sus propias convicciones: «Es necesario vivir conforme a la voluntad de Dios y ser bautizado por la fe».²¹

Basándose en su extenso estudio de la actividad misionera anabaptista en el sur de Alemania, Wolfgang Schaufele concluye que «en el anabaptismo la mujer emerge como persona plenamente emancipada en cuestiones de religión y como portadora independiente de sus convicciones cristianas».²² Muchos relatos las describen como evangelistas fervorosas entre sus parientes, amigas y

probable el arresto si esta actividad la realizaban forasteros.

²⁰ *Ibid.*, p. 73.

²¹ *Ibid.*, p. 77.

²² *Ibid.*, p. 79. Con el paso del tiempo las mujeres, así como los laicos en general, acabaron siendo cada vez más marginadas de ningún protagonismo. Haría falta más investigación específica para esclarecer el porqué de esto y otras cuestiones por el estilo.

comunidades. Hacia finales del siglo XVI el gobierno de Wuerttemberg seguía considerando que las mujeres anabaptistas constituían una amenaza grave puesto que «diseminan su fe por palabra de boca y también con libritos».²³ El gobierno mandó expulsar al exilio a las que eran solteras; y a las casadas, que las encadenaran en sus casas.

Era ampliamente reconocido que lo que daba especial poder al testimonio de estos anabaptistas, era sus vidas ejemplares. En un período infame por su grande inmoralidad, los anabaptistas procuraban poner en práctica en su discipulado de cada día, principios éticos del evangelio. Esto no los salvaba en absoluto de la persecución; al contrario, lo único que pretendían era vivir con la conciencia tranquila en medio de un mundo hostil.

Estrategia misionera. Por lo que hemos dicho hasta aquí, podría suponerse que las misiones anabaptistas fueron fundamentalmente espontáneas y descoordinadas. En cierto sentido esto es indudable. Desde luego, el testimonio laico de centenares de congregaciones locales procedió esencialmente así. Pero esa es sólo parte de la verdad.

En agosto de 1527 se reunió en Augsburgo un grupo de más de sesenta líderes anabaptistas.²⁴ El contrario que la reunión de Schleithem celebrada algunos meses antes ese mismo año, el cónclave de Augsburgo no dejó ningún documento escrito.

²³ *Ibid.* p. 80.

²⁴ «Martyr's Synod», *Memnonite Encyclopedia*, III, pp. 529-31. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre la naturaleza de la asamblea celebrada en Augsburgo. ¿Se había convocado para poner coto a las enseñanzas apocalípticas de Hans Hut o para desarrollar una estrategia evangelizadora? Schaufele, *Die missionarische Bewusstseins*, pp. 148-53, presenta la segunda opinión de una manera bastante convincente. Se puede leer una reconstrucción del evento y una evaluación de su importancia en Gingerich, «The Mission Impulse of Early Swiss and South German-Austrian Anabaptism», pp. 305-21. En el resumen del «programa» de Augsburgo que sustenta el «impulso misionero» que brinda Gingerich, incluye: la participación activa, la comunidad pactada, la expectativa escatológica, la persecución, la colaboración entre todos los poderes políticos y religiosos aunados contra los anabaptistas, y «la atracción del más allá» que aportaba su escatología.

Por otros relatos contemporáneos, sin embargo, parece ser que se aprobaron varias acciones. Lo más importante es que ese congreso se centró en la necesidad de elaborar una estrategia global para evangelizar a toda Europa. El congreso designó equipos misioneros que iban de a dos o tres a visitar las congregaciones anabaptistas para estimular a esos grupos a abrir congregaciones nuevas.

Este testimonio concertado produjo una expansión fuerte del movimiento, con el resultado inevitable de que las autoridades civiles y eclesiásticas no tardaron en movilizarse contra ellos. Al cabo de un año casi todos estos misioneros ya habían muerto mártires. Aquella reunión se conoce hoy como «el Sínodo de los Mártires». Pero sólo fue la primera etapa de planificación formal para la acción misionera por parte de los anabaptistas.

Las misiones Hutterianas. De todos los anabaptistas, los Hutteritas desplegaron la forma de misiones más desarrollada. También consiguieron sostener el impulso misionero durante más tiempo que los demás grupos.²⁵ Sin esta actividad misionera sostenida nunca hubieran conseguido los miles de miembros nuevos que se unieron a su estilo de vida comunitario. Los Hutteritas enviaban misioneros en la primavera y en el otoño. Con el paso de los años llegaron a cubrir todo el territorio de Alemania y Austria, visitando además Suiza, Italia, Bélgica, Países Bajos, Polonia, Chequia, Eslovaquia y Dinamarca. Un esfuerzo tan dilatado sólo podía sostenerse con una planificación muy esmerada, seguida de preparativos y la propia puesta en marcha. Llevaban un registro de sus viajes, donde anotaban los resultados.

Los Hutteritas desarrollaron un programa formal de preparación. No está del todo claro si esa escuela sólo preparaba a los que iban a salir de viajes misioneros o hacía más bien de formación básica para instruir en el discipulado cristiano a todos los miembros nuevos.²⁶ El plan de estudios

²⁵ En estos párrafos sigo a Leonard Gross, *The Golden Years of the Hutterites* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980), capítulo 3; y Leonard Gross, «Sixteenth-Century Hutterian Mission», ed. Shenk, *Anabaptism and Mission*, pp. 97-118.

²⁶ Wilhelm Wiswedel, «Die alten Täufergemeinden und ihr missionarisches Wirken», *Archiv fuer REformationgeschichte* 41 (1948), p. 115. Wiswedel basa su descripción en el *Codex Ritualis* de 1580.

cubría tres áreas: 1) la historia bíblica entendida como una advertencia; 2) la predicación penitencial (*Busspredigt*), es decir, sobre la maldad del mundo; y 3) enseñanzas acerca de la iglesia. Bajo este último concepto se cubrían diecisiete temas: la necesidad del perdón del pecado, crecer en la fe hasta alcanzar la madurez en Cristo, la vida en el Espíritu, el significado del evangelio, la labor misionera, la relación con el mundo, un extenso capítulo sobre la comunidad cristiana, el bautismo y la Cena del Señor, el carácter cristiano (que incluye *Gelsassenheit* y *Gehorsam*). Esta formación era práctica y fundacional.

Los misioneros Hutteritas recibían también otros recursos. Un tratado: «Direcciones e instrucciones valiosas sobre cómo conseguir que los infieles abandonen su error»,²⁷ que se supone escrito por Leonhard Dax en los años 1560, estaba escrito especialmente para los misioneros. El tratado trata sobre la condición humana y la necesidad de Dios, la naturaleza de la comunidad cristiana, y la relación con el mundo que no reconoce a Dios. El tratado insta a la gente, en vista de estos hechos, a acercarse con fe a Jesucristo y unirse al Cuerpo de Cristo.

Una eclesiología misionera

La Gran Comisión. La Reforma del siglo XVI tenía que ver con la naturaleza de la iglesia. Los anabaptistas captaron la visión de una iglesia restaurada al Nuevo Testamento. Se han propuesto conjeturas muy diversas acerca de qué podía significar eso en el siglo XVI y cómo pensaban conseguirlo. Uno de esos marcos de interpretación entiende el anabaptismo como un movimiento misionero que toma como su carta constituyente la Gran Comisión.

En 1946 Franklin H. Littell escribió un ensayo pionero: «La teología anabaptista de misiones», donde afirma lo siguiente: «Ninguna de las palabras del Maestro recibió tanta atención por parte de sus seguidores anabaptistas, como este mandamiento final».²⁸ Esta observación ha hallado eco en otros escritores posteriores. Heinold Fast dice:

²⁷ Gross, *Golden Years*, p. 46.

²⁸ Shenk, *Anabaptism and Mission*, p. 18; y el capítulo 4 de Littell, «The Great Commission», *The Origins of Sectarian Protestantism* (New York: Macmillan, 1964), que contiene varias otras afirmaciones por el estilo.

Un repaso con la vista de las *Taeuferakte*, que contienen un índice de referencias bíblicas, demuestra que este fue el pasaje de la Escritura más citado entre los anabaptistas. Con este pasaje era posible renunciar fácil y claramente el bautismo infantil y quedaba sobradamente demostrada la legitimidad del bautismo por la fe.²⁹

Esto establecía una base irrefutable para la evangelización en el mundo.

Pero esta interpretación ha sido cuestionada. Ray C. Gingerich insiste: «Tenemos que rechazar, basándonos en las evidencias históricas, la tesis de Littell acerca de la centralidad de la Gran Comisión en la conciencia misionera de los anabaptistas suizos y Alemanes del sur y austríacos».³⁰ Según Gingerich, la Gran Comisión no figuró en el congreso de Augsburgo y tampoco es «la clave para entender la misión anabaptista» en general. Estos críticos opinan que la fuente de la misión anabaptista se encuentra en lo más hondo de su entender la naturaleza de la iglesia como una comunidad que encarna la vida de Jesús según se expresa en la realidad sociorreligiosa del propio movimiento anabaptista.

Lo que se debate aquí no es si los anabaptistas actuaron de formas misioneras intentando evangelizar ampliamente por toda Europa. No, la cuestión es entender cuál es la fuente de su motivación y cómo es que los anabaptistas se explicaban eso que estaban haciendo.

El presente ensayo no puede explorar a fondo ese debate. Sólo podremos ofrecer algunos comentarios breves que hagan de puente a nuestra siguiente sección. En primer lugar, por muy fugaz que sea el examen de las fuentes, siempre se descubrirá que los anabaptistas —ya desde la «Protes-

ta» de Manz en 1524— recurrieron insistentemente a las versiones de Mateo y Marcos de la Gran Comisión, para basar su ataque contra el paidobautismo y defender su alternativa, la del bautismo de creyentes. A veces —aunque no siempre— vinculaban esto a su predicación del evangelio. En segundo lugar, Littell y los otros que han enfatizado la importancia de la Gran Comisión, han reconocido también el uso que se le daba como fundamento para predicar el bautismo de creyentes. En tercer lugar, podríamos preguntar cómo empleaban la Gran Comisión los líderes de segunda generación como Menno Simons y los Hutteritas. ¿Seguían ellos hallando tanto el bautismo de creyentes como las misiones en la Gran Comisión? En su «Réplica a Gellius Faber», Menno dijo:

Pero sin ningún otro mandamiento ni orden que la de predicar el evangelio, hacer discípulos por medio de la doctrina, bautizar a esos mismos discípulos, y reunir así para el Señor un pueblo particular, que andaré en Cristo Jesús, en justicia, verdad y obediencia, como hijos renacidos de Dios.³¹

Esta afirmación indica una continuidad entre Manz y otros de la primera generación, con Menno, de la segunda.

La Gran Comisión en las investigaciones recientes. Una de las críticas que hacen tanto los que creen que la Gran Comisión tuvo una influencia determinante para la dimensión misionera del anabaptismo y los que rechazan esa interpretación de los hechos, es que estamos introduciendo presuposiciones y preguntas del siglo XX en un debate sobre el siglo XVI. En otras palabras, a estas alturas la Gran Comisión ha quedado estereotipada como la Carta de Constitución del movimiento misionero moderno y lo empleamos mal cuando pensamos entender un movimiento del siglo XVI desde estas perspectivas.

Por eso en determinado punto, Gingerich desestima la argumentación de Littell diciendo: «Nuestro estudio hasta aquí indica que el pasaje se entendía en un sentido escatológico, que no mi-

²⁹ Heinold Fast, «The Anabaptist Understanding of Jesus' Great Commission», *Mission Focus*, XI, 1 (March 1983), p. 4.

³⁰ Gingerich, «The Mission Impulse of Early Swiss and South German-Austrian Anabaptists», p. 335. Hay que recordar que Gingerich basa su análisis en el modelo que le brinda la teoría sociológica de Peter L. Berger y Thomas Luckmann. Este modelo tiene sus propias limitaciones que le son inherentes. Según el análisis de Gingerich (p. 36ss.), el pasaje clave de la Escritura viene a ser Mateo 18,15-20.

³¹ J. C. Wenger, ed., *The Complete Writings of Menno Simons*, trans. Leonard Verduin (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1956), p. 701. Ver también las pp. 120, 303, 394, 633, 676, 681ss, 739.

sionero, salvo por inferencias».³² Aquí se hace que el debate gire en torno a si la Gran Comisión tiene un significado eclesiológico o misionológico.

En los últimos años los exegetas del Nuevo Testamento han hecho trabajos nuevos sobre la interpretación de la Gran Comisión, que indican que existe una interpretación alternativa. A grandes rasgos, su argumentación sería la siguiente:

Primero, es un error tratar la Gran Comisión como algo que se pueda separar del resto de lo que ponen los evangelios.³³ Esencialmente, eso es lo que hicieron los Reformadores cuando alegaban que estas palabras, habiéndolas cumplido los primeros apóstoles, ya no tenían aplicación para la iglesia. Al contrario, la Gran Comisión hace de culminación del desarrollo narrativo de cada uno de los evangelios. Es imposible comprenderlo plenamente si se interpreta sin tener en cuenta todo el contenido anterior de los evangelios.

Esto nos trae al segundo punto: La Gran Comisión es la afirmación eclesiológica principalísima en los evangelios, exigiendo que la eclesiología siempre sea interpretada misionalmente y que la misión siempre sea interpretada eclesialmente.³⁴

³² Gingerich, «The Mission Impulse of Early Swiss and South German-Austrian Anabaptists», pp. 83, 224.

³³ Ver Bosch, *Transforming Mission*, pp. 56s.; Lucien Legrand, «The Missionary Command of the Risen Christ», *Indian Theological Studies* 23 (September 1986), pp. 302ss; y Otto Michel, «The Conclusion of Matthew's Gospel: A Contribution to the History of the Easter Message», ed. Graham Stanton, *The Interpretation of Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1983; repr. de la edición alemana de 1950), p. 35.

³⁴ Gingerich, «The Mission Impulse of Early Swiss and South German-Austrian Anabaptists», p. 349, habla con emoción de la importancia de las misiones para la vitalidad continuada de la iglesia: «Al final el movimiento se replegó sobre sus propios participantes, insuflándoles siempre renovadamente el poder que los impulsaba para salir como misioneros. Los que anhelaban ser redentores eran en efecto recipientes de la redención que proclamaban. Los misioneros salvadores, según se veían a sí mismos, venían a ser ellos mismos salvados. Esta dialéctica entre el Movimiento y los participantes individuales se refleja en el tema de la solidaridad participativa escatológica juntamente con Cristo». (Ver también *ibid.*, p. 29). Es del todo inadecuado tomar Mt 18,15-20, con su enfoque en el orden interno de la iglesia, como base para una doctrina de la iglesia. Mt 18,15-

Así, la Gran Comisión, liberada de los cúmulos históricos y de su cautividad a la condición de ser el lema para toda ocasión, encierra el potencial de plantar un reto a nuestra tendencia centrípeta siempre presente en la institución, que hace que la iglesia siempre acabe centrándose en sí misma.

Tercero, a la luz de todo esto, la Gran Comisión debería servir como base par la estructuración o institucionalización de la relación de la iglesia con el mundo. La Gran Comisión nos llama a comprender la naturaleza y la obra de la iglesia en los términos de su misión, donde actúa como cuerpo de Jesús el Mesías en el mundo, dando así continuidad y extendiendo su obra reconciliadora de él en esta era escatológica.

El nexa Iglesia-Mundo. Esto nos trae a la esencia de la cuestión. No podemos mirar a los anabaptistas del siglo XVI esperando descubrir allí la explicación de una teología de la misión como las que se suelen hacer en el siglo XX. (Hay que tener en cuenta que los escritos de teología sistemática sobre las misiones sólo han aparecido en el transcurso del siglo presente, y que en gran medida adolece de un fuerte cautiverio al concepto de misión desde «la cristiandad».) Pero podríamos sostener con confianza que los primeros anabaptistas, apoyándose en su manera biblista de leer la Escritura y entendiendo sus propios tiempos sociopolíticos a la luz del éscaton, no iban mal encaminados en su interpretación de la relación entre la iglesia y el mundo. Intuitivamente hallaron en la Gran Comisión el poder para retar el *corpus christianum* —en su rechazo del paidobautismo y todo lo que éste simbolizaba—, a la vez que para adoptar ellos la forma de comunidades locales de fe que asumían la responsabilidad de evangelizar el mundo —negando así el principio de territorialidad— y para vivir conforme a la realidad del reinado escatológico del Mesías. El sentimiento de haber sido llamados al servicio del Mesías para un nuevo orden caracterizado por la salvación, inevitablemente los colocaba en contra del orden antiguo donde las iglesias mayoritarias estaban plenamente implicadas. Retraerse de la sociedad no fue una opción para los anabaptistas. La única respuesta fiel era la del testimonio misionero, sin que importara el precio a pagar. La consecuencia

20 debe entenderse dentro del desarrollo general del movimiento mesiánico que Jesús provoca.

inevitable y lógica es que los anabaptistas fueran una iglesia de mártires.³⁵

El surgimiento de los Hermanos

La investigación expuesta hasta aquí, nos lleva a preguntarnos qué relevancia puede tener el testimonio anabaptista del siglo XVI para la iglesia del siglo XXI. El movimiento anabaptista sufrió una redefinición fundamental durante el transcurso del siglo XVI. Los herederos de la Reforma Radical procuraron conservar los rasgos esenciales del legado anabaptista, pero ya para el siglo XVII son muy escasos los esfuerzos evangelísticos de que se tenga noticia. Es posible identificar tres patrones generales de adaptación: los que siguieron las iglesias neerlandesas, las iglesias alemanas del norte o prusianas, y las iglesias alemanas del sur y suizas. En ninguno de estos casos el testimonio vigoroso en la sociedad circundante — al estilo de los anabaptistas — ocupa un lugar primordial en sus vidas.

Y sin embargo todos los que hoy se consideran ser herederos de los anabaptistas — los menonitas y los Hermanos — acabarían involucrándose formalmente en esfuerzos organizados para las misiones y el servicio al prójimo. Que esto haya sucedido se puede atribuir al resurgir mesiánico por el que la fe del pueblo de Dios se revitaliza de tanto en cuanto.

El origen de los Hermanos en 1708 estuvo acompañado por el reconocimiento de que era imperativo llamar a las personas a la fe primitiva de los primeros cristianos. Así como había sucedido en el siglo XVI, la iglesia del XVIII en general se podía considerar moribunda. En el primer escrito de Alexander Mack, *Basic Questions* (1713), la trigésimo tercera pregunta es: «¿Consideras que tu iglesia es superior a las de otros “con mentalidad bautista” [Taufgesinnthe] de los presentes o anteriores tiempos; y en caso afirmativo, en qué sentidos y por qué?» Mack responde:

Es cierto que consideramos que nuestra comunión eclesial es superior a estos bautistas [entiéndase: *menonitas*] muy deteriorados, de los que estamos muy informados y a

³⁵ El ensayo notable de Ethelbert Stauffer, «The Anabaptist Theology of Martyrdom», *Mennonite Quarterly Review* 19 (1945), resalta claramente esta cuestión.

quienes conocemos. El motivo es que se han deteriorado en doctrina y vida, alejándose mucho de la doctrina y vida de los bautistas antiguos [entiéndase: *anabaptistas*]. Muchos de ellos mismos lo observan y reconocen.³⁶

Como ya lo habían hecho los anabaptistas del siglo XVI, Mack basa su llamamiento por una fe vital y el bautismo de creyentes, en las versiones de Mateo y Marcos de la Gran Comisión.

Esta búsqueda de renovación suponía necesariamente un «ir donde» el prójimo para testificarles del evangelio.³⁷ El surgimiento de los Hermanos, por consiguiente, representa un impulso nuevo de la dinámica mesiánica que produjo reforma en la iglesia y restauró la fe del Nuevo Testamento. Los menonitas se hallaban entre los que oyeron el testimonio de los Hermanos.

Como se puede deducir de lo que acabo de anotar, la historia de los menonitas y la de los Hermanos siguen sendas diferentes a lo largo del siglo XVIII, cuando eran los Hermanos los que procuraban renovar la iglesia. Los menonitas de aquella época tenían otras inquietudes. Richard K. MacMaster ha descrito como a continuación lo que había en las mentes de los menonitas:

³⁶ Donald F. Durnbaugh, ed., *European Origins of the Brethren* (Elgin, Ill.: Brethren Press, 1958), p. 340. Cf. Albert T. Ronk, *History of Brethren Missionary Movement* (Ashland, Ohio: Brethren Publishing Co., 1971), pp. 9-11. «El mismo principio “mackiano” reaparece en el hecho de que la respuesta a otra pregunta sobre la obediencia verdadera, demuestra una aceptación plena de la comisión de Mateo 28,19-20 a discipular e instruir a todas las naciones la plena observancia de los mandamientos de Jesús. El mandamiento a instruir es tan fuerte como el mandamiento a bautizar; e instruir a las naciones es la misión de máximo rango [...] La consciencia de las misiones que ocupa la mente de los padres fundadores no se expresó con propósito firme en sus escritos, pero queda claramente manifiesto en las cosas que hicieron».

³⁷ Una buena síntesis es la que ofrece B. Merle Crouse, «Missions», ed. Donald F. Durnbaugh, *The Church of the Brethren Past and Present* (Elgin, Ill.: 1971), pp. 109-28. Véase también: «Missions», *The Brethren Encyclopedia*, 3 vols. (Philadelphia: Brethren Press, Inc., 1984), II, pp. 857-63.

En las circunstancias nuevas y mucho más tolerantes halladas en América, la inquietud principal de la vida religiosa menonita norteamericana fue la de cómo conservar el fervor y compromiso que había sido propia de aquella iglesia de mártires y refugiados. Hasta cierto punto los menonitas abordaban esa labor al enfatizar la responsabilidad unos por otros mediante su ayuda mutua.³⁸

Esa disposición siguió dando forma a las actitudes de los menonitas hasta bien entrado el siglo XX. De hecho, cabe reflexionar que existen dos nociones que han seguido definiendo la identidad de los herederos del anabaptismo: comunidad y paz. Siguiendo el camino trazado por el movimiento misionero moderno, empezaron a adoptar la actividad misionera en el siglo XIX, tanto en su propio país como más allá de sus fronteras; pero el tema de las misiones entró como un injerto en el tronco antiguo.

El futuro de un legado

Si es posible hablar de una «edad de oro» de las misiones y activismo de servicio al prójimo, con respecto a los herederos de los anabaptistas, ese tiene que ser sin lugar a dudas el período comprendido entre 1945 y 1970, cuando dichas actividades cobraron una dimensión auténticamente mundial.³⁹ La Segunda Guerra Mundial fue un punto de inflexión en términos geopolíticos, y el período de la posguerra fue un tiempo de prosperidad económica nunca antes vista para los países industrializados. La convergencia entre la necesidad de prestar ayuda y rehabilitación para naciones enteras devastadas por la guerra, el rápido desmontaje de los imperios colonialistas después de 1947, y la prosperidad económica, permitió la

³⁸ Richard K. MacMaster, *Land, Piety, Peoplehood* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1985), p. 162.

³⁹ En cuanto a las iglesias Menonita y de Hermanos en Cristo, véase mi estudio sinóptico: «Growth Through Mission», ed. Paul N. Kraybill, *Mennonite World Handbook: A Survey of Mennonite and Brethren in Christ churches* (Lombard, Ill.: Mennonite World Conference, 1978), pp. 20-31. En cuanto a la Iglesia de los Hermanos, véase Edward K. Ziegler, «Celebrating A Hundred Years of Missions», *Brethren Life and Thought* 21, (Autumn 1976), pp. 197-207.

expansión constante de programas durante un período de veinte años.

A la luz de este florecer, cabe preguntarnos: ¿Hubo alguna cosa en que las misiones y las ayudas sociales prestadas por estos herederos del anabaptismo se distinguen en particular de lo que hacían los protestantes en general? En otras palabras, ¿el legado anabaptista informó de alguna manera los programas de misiones y de servicio social impulsados por los menonitas y Hermanos en el siglo XX? Es una pregunta importante que se merece una respuesta mucho más ponderada que la que daremos aquí.⁴⁰ Podríamos hacer algunos comentarios a manera de resumen:

1. Los programas modernos de misiones y servicio social de los menonitas y Hermanos — que son en sí el fruto de una renovación mesiánica, de la que el movimiento misionero moderno es una de las manifestaciones importantes⁴¹ — están basados en el modelo y en la forma de razonar que es propia del movimiento misionero moderno. El activismo evangélico ayudó a estimular a los herederos de los anabaptistas a reconocer de nuevo su responsabilidad de evangelizar y servir en el mundo. Pero esa relación de dependencia va mucho más allá que el estímulo a un nuevo activismo. Los menonitas y Hermanos adoptaron la misionología del protestantismo. Aunque la primera generación de misioneros, que se formaron en el marco general de «La visión anabaptista» fueron enviados a su servicio misionero a finales de los años 1940, la reflexión misionológica desde una perspectiva propiamente anabaptista no toma forma y fuerza hasta después de 1970.

2. La gran innovación del siglo XX ha sido el descubrimiento del «servicio social» como una de las consecuencias de la oposición de las Iglesias Históricas de Paz, contra el servicio militar. La Primera Guerra Mundial fue un banco de pruebas

⁴⁰ He tratado sobre algunos aspectos de esto en un ensayo sin publicar, «Mennonites Within Evangelicalism: Beyond North America», que se centra en la interacción entre los menonitas y los evangélicos en el desarrollo de la iglesia más allá de Europa y Norteamérica a partir de 1850.

⁴¹ Cf. Wilbert R. Shenk, «Reflections on the Modern Missionary Movement: 1792-1992», *Mission Studies* 9 (1992), pp. 62-78.

para las Iglesias Históricas de Paz. Al acercarse la Segunda Guerra Mundial, las iglesias consiguieron generar un programa a gran escala para sus miembros que se negaban a llevar armas pero sí estaban dispuestos a prestar servicios alternativos mediante el programa *Civilian Public Service (CPS)* («Servicio Público Civil»). Como se ha constatado ampliamente, *CPS* fue un semillero, del que salió toda una amplia gama de ministerios de servicio, legitimados por una teología propia de hacedores de paz.

3. Las teologías de paz y de misiones de los menonitas y de los Hermanos, se han ido desarrollando por vías paralelas. El trabajo para elaborar una teología de la paz empezó bastante antes y ha sido el enfoque principal para las contribuciones más creativas y originales de los menonitas y los Hermanos a la teología y la ética. Todo lo contrario respecto a las contribuciones de los menonitas y los Hermanos a la teología de las misiones, que nacieron tardíamente, en el período posterior a 1970.⁴²

4. Para 1970, estaba claro que esa «edad de oro» había concluido y aparecen los primeros indicios de nuevas tendencias: El apoyo para las misiones empezó a decaer mientras que el apoyo para los proyectos de ayuda social siguieron en alza hasta más o menos 1990, cuando aquí también empiezan a aparecer signos de erosión. Sin

lugar a dudas, las vicisitudes de la economía mundial afectaron hondamente estos cambios de perspectiva para cualquier tipo de programa internacional.

5. Aunque el significado del término «comunidad» se torna cada vez más difícil de definir en cuanto a la iglesia local, la dinámica de una iglesia con un legado étnico fuerte contrasta con la de una que está orientada hacia una clase social en particular, nutrida en la cultura norteamericana. Los anabaptistas acertaron al considerar que la naturaleza de la iglesia era la cuestión crítica y fundamental a abordar en el siglo XVI. Hay evidencias que indican que será la cuestión crítica y fundamental a abordar también en el siglo XXI. Los menonitas y Hermanos se sienten tentados a pensar que sus comunidades étnicas vienen a ser lo mismo que una comunidad que surge como respuesta al reinado de Dios. Ver lo primero como el *sine qua non* de la iglesia es traicionar el evangelio a la vez que el legado anabaptista; es sólo en lo segundo que hallamos la promesa de la salvación de Dios (Hechos 15). Aquello no es más que servirse a uno mismo; esto es ser el instrumento de Dios para la *missio Dei*.

⁴² Durante el período 1972-1992, la revista trimestral *Mission Focus* fue un foro para debatir y desarrollar una misionología anabaptista entre los menonitas. Una generación de reflexión y de desarrollo teológico se ha juntado en el volumen editado por Wilbert R. Shenk, *The Transfiguration of Mission* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1993). Una investigación en *Brethren Life and Thought*, empezando con el Tomo 1 (1955), aportó muy pocos artículos sobre la experiencia de las misiones hasta la década de 1980, cuando se dedica un número íntegro a las misiones de la Iglesia de los Hermanos (*Church of the Brethren*). Un experimento parecido realizado con *Menonite Quarterly Review* indica que el primer artículo sobre misiones se publicó en 1930 y trata sobre una temática sociológica. El artículo de Franklin H. Littell, «The Anabaptist Theology of Missions», XXI, 1 (January 1947) fue el único en tratar la teología de las misiones hasta la década de 1960. El número de artículos con temática relacionada a las misiones sigue siendo pequeño y los que hay, suelen versar sobre el desarrollo histórico de las misiones menonitas.