

Conversación VII – El inconformismo

1. Reinterpretar el inconformismo: El pensamiento y la práctica entre los menonitas y Hermanos

por Steven M. Nolt

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

El inconformismo no es un término corriente entre los miembros de la Iglesia de los Hermanos ni de la Iglesia Menonita «antigua».¹ Sin embargo hace menos que un siglo se les suponía como parte de la vida y pensamiento de la iglesia. Durante el transcurso del siglo XX ambas comunidades reinterpretaron ciertos temas teológicos, cambiaron sus presuposiciones culturales y dieron nueva forma a su visión de inconformismo con la sociedad en derredor. Ambos grupos han dado otro giro a su manera de entender el inconformismo, si bien cada cual a su manera. Al principio la enseñanza y la práctica de ambas iglesias devenían de unas mismas raíces. Como tenían tanto en común, sus experiencias vienen a ser dos ejemplos divergentes de lo que sucede cuando los creyentes abordan la cuestión de cuál ha de ser su relación con el mundo a su alrededor.

El anabaptismo y el inconformismo

El inconformismo fue la aplicación y la extensión lógica del dualismo ontológico radical de los anabaptistas, que el historiador del anabaptismo, Robert Friedmann, ha llamado «el eje central de la teología implícita del anabaptismo».² Esta teología dualista, la de la existencia de dos reinos, era diferente no tanto por dividir la experiencia

humana en dos partes enfrentadas entre sí, sino por la configuración de esas dos partes. Donde muchas corrientes del pensamiento cristiano habrían dividido entre la carne y el espíritu, entre lo exterior y lo interior, entre la fe y las obras, los anabaptistas veían una línea divisoria entre la iglesia y el mundo. El cristiano se encontraba enteramente con Cristo en el reino de Dios, mientras que los que se oponían a Dios vivían enteramente en el reino de las tinieblas. Los humanos no se encontraban divididos internamente en una mitad material y otra espiritual; y sus elecciones vocacionales no eran de otra naturaleza que sus actividades religiosas. O eran enteramente miembros del reino de Dios o bien estaban enteramente fuera del mismo. Los dos reinos ni convergían ni se solapaban. Los verdaderos seguidores de Cristo vivían como extranjeros y peregrinos, como ciudadanos de otro reino que aquel que gobernaba y controlaba a la sociedad en derredor.

Dentro del anabaptismo, fueron los Hermanos suizos y los hermanos Hutterianos los que más enérgicamente enfatizaron esta separación de reinos. La Confesión de Schleithem de los Hermanos suizos lleva claramente la impronta de este dualismo entre dos reinos. Escrito en 1527, fue una de las declaraciones teológicas más tempranas de pluma anabaptista y una de las que tuvieron influencia más perdurable en la historia menonita posterior. Aunque esa confesión no representa a todos los canales del anabaptismo del siglo XVI, sí que ejemplifica la corriente que alimentó a la mayoría de los menonitas suizos y del sur de Alemania.

Schleithem se expresa en términos absolutos y exclusivistas. No existe ningún terreno intermedio ni lugar para componendas en los Siete Artículos. Al abordar la comunión de la mesa de la Cena del Señor, los convocantes de Schleithem anunciaron que:

¹ Sin embargo son dignos de ver algunos ejemplos contemporáneos como la contraportada de Donald F. Durnbaugh, ed., *Church of the Brethren: Yesterday and Today* (Elgin, Ill.: Brethren Press, 1986), que afirma que la denominación «es ampliamente conocida por su legado de inconformismo»; Doris Janzen Longacre, *Living More With Less* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980), pp. 51-60; y John D Roth, «Let's Reclaim Nonconformity», *Festival Quarterly* 16 (Winter 1990), pp. 15-7.

² Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism: An Interpretation* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1973), p. 36.

Nadie puede participar a la vez de la mesa del Señor y la mesa de los diablos. Todo aquel que tiene comunión con las obras muertas de las tinieblas, no tiene ninguna parte en la luz. Asimismo, todo aquel que sigue al diablo y al mundo, no tiene ninguna parte con los que han sido llamados desde el mundo a Dios. Todo aquel que vive en el mal no tiene ninguna parte en el bien.

La Confesión trazaba una distinción contrastada entre los reinos contrarios, empleando para ello términos elocuentes a la vez que rígidos. Concretamente, los Hermanos suizos declaran que:

No existe ninguna otra cosa en todo el mundo y toda la creación que el bien y el mal, la fe y la infidelidad, la oscuridad y la luz, el mundo y aquellos que han salido del mundo, el templo de Dios y los ídolos, Cristo y Belial, y lo uno no puede participar en lo otro.³

La experiencia anabaptista de persecución y hostigamiento por parte de las autoridades civiles y el clero de la iglesia estatal, aumentó su sentimiento de ser un pueblo aparte. Desde la perspectiva de un anabaptista que se dirigía al patíbulo para su ejecución, los dos reinos resultaban muy clara y duramente enfrentados entre sí. Y en lo que a ellos les tocara, los anabaptistas procuraron activamente desenredarse de cualquier tipo de transigencia con el mundo.

Puesto que los anabaptistas veían la salvación y regeneración como el traspaso total desde un reino a otro, suponían que el cristiano se sentiría en tensión con el mundo en todos los aspectos de la vida. La salvación no era solamente la redención para un alma descarnada en algún momento del futuro; al contrario, la salvación era un don de integridad que Dios otorgaba ya ahora. Dios bendice por su gracia a la iglesia no sólo con la salvación de una condenación eterna, sino también del

³ John Howard Yoder, trans. and ed., *The Legacy of Michael Sattler* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1973), pp. 37, 38. Respecto a la influencia perdurable de esta confesión hasta el siglo XX en círculos menonitas, véase Beulah Stauffer Hostetler, *American Mennonites and Protestant Movements: A Community Paradigm* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1987).

deseo de defenderse a uno mismo y de la necesidad de poseer grandes cantidades de bienes materiales. Para los anabaptistas no existía una salvación por las obras, de lo que algunos adversarios les acusaban; al contrario las buenas obras, la no resistencia, las vidas de sencillez y humildad eran en sí la salvación. Eran dones recibidos por la gracia de Dios, que les satisfacían y llenaban hondamente.

El pietismo radical de finales del siglo XVII y principios del XVIII se valió de algunos énfasis anabaptistas, entre ellos, el de la iglesia reunida y separada del mundo, y el de la seriedad del discipulado personal. La regeneración de los pecadores no era solamente una experiencia interior subjetiva sino el poder transformador de la gracia de Dios en la vida del creyente, que cambiaba esa vida y a todos los que la rodeaban. Al contrario que muchos de los pietistas europeos, los Hermanos radicales que se reunieron en Schwarzenau en 1708 estaban convencidos de que la Palabra interior exigía una expresión exterior clara. La observancia fiel de las ordenanzas y la iglesia como un cuerpo comprometido y visible, fue uno de los testimonios más importantes de la presencia activa del Espíritu de Dios que moraba en ellos.

En lugar de solamente entender la experiencia cristiana como una diferenciación entre lo interior y lo exterior, o entre el espíritu y la carne, los Hermanos también evidenciaron saberse un cuerpo identificable y diferente. En las palabras de Alexander Mack: «La iglesia está separada del mundo, del pecado y de todo error». Corporativamente los Hermanos venían a ser un «cuerpo o iglesia de Cristo» unido y visible, que «sigue andando en un estado de humillación en medio de este mundo perverso».⁴ Mack opinaba que la iglesia es un pueblo separado, que no se acomoda a la sociedad circundante, un pueblo humilde que se niega a sí mismo. Un anciano posterior de los Hermanos, Matthew M. Eshelman (1844-1921), al tratar detalladamente sobre el inconformismo de los *Dunker*, enfatizó la naturaleza integral de la redención y separación del mundo. La salvación, escribió, era «como la levadura, que leuda toda la masa». Ningún aspecto de la vida del cristiano

⁴ William R. Eberly, ed., *The Complete Writings of Alexander Mack* (Winona Lake, Ind.: BMH Books, 1991), p. 66.

quedaba sin redimir; ninguna parte de la vida del Cristiano podía permanecer en conformidad con el mundo. «La totalidad de la mente, la opinión, el juicio, el sentimiento, la valentía, la creencia, la elección, el deseo, el propósito, la inclinación, el recuerdo, y la naturaleza tienen que sufrir un cambio», opinó Eshelman. Toda la vida «tiene que conformarse a la ley perfecta» de Dios.⁵

El inconformismo en Norteamérica

Al emigrar a Norteamérica los Hermanos y también los menonitas «antiguos» se encontraron en un territorio social algo más acogedor. La tolerancia cívica y religiosa, en general, marcaron la pauta de su primer siglo y medio en el Nuevo Mundo. La línea divisoria entre iglesia y estado ahora quedaba menos clara. La sociedad circundante ya no se esforzaba tanto en mantenerse separados de los herederos de los anabaptistas. Les cayó en suerte casi enteramente a los propios *Dunker* y menonitas mantener la distinción entre los dos reinos. Al no tener ya que hacer frente a la hostilidad de la cristiandad europea, los menonitas y los Hermanos desarrollaron una teología de la humildad. La entrega mansa y la sumisión personal sustituyeron los temas de la persecución física y el sufrimiento. La humildad empezó a ser cada vez más un énfasis importante en ambos grupos durante los primeros tres cuartos del siglo XIX. Los menonitas, al parecer, se inspiraron en buena medida de fuentes pietistas.⁶ Los menonitas escribían sobre la debilidad y la pobreza espiritual (como virtudes). Los *Dunker* se referían a sí mismos como «necios por causa de Cristo».⁷ Los miembros tenían que separarse conscientemente de una sociedad fundamentalmente democrática, donde ahora se les invitaba participar.

⁵ Matthew M. Eshelman, *Nonconformity to the World, or a Vindication of True Vital Piety* (Dayton, Oh.: Christian Publishing Association, 1874), pp. 59, 60.

⁶ Joseph C. Liechty, «Humility: The Foundation of Mennonite Religious Outlook in the 1860's», *The Mennonite Quarterly Review* 54 (January 1980), pp. 5-31; véase también Theron F. Schlabach, *Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth Century America* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1988), pp. 95-105.

⁷ Por ejemplo, Eshelman, *Nonconformity*, p. iv.

Ambos grupos enfatizaron el atuendo sencillo y viviendas sin ostentación. Salvo excepciones notables, los miembros de ambas iglesias se mantuvieron al margen de los grandes negocios e inversiones. Los *Dunker* mantenían en alto su venerada «antigua orden de los Hermanos».⁸ Entre tanto los menonitas «antiguos» publicaron y leían artículos advirtiendo contra los «pasatiempos» y contra «la moda [en indumentaria] en la iglesia».⁹ Las iglesias también enseñaban a no participar en organizaciones mundanas, sociedades secretas y muchas corporaciones públicas. Tales cosas enredaban en precisamente el tipo de «yugo desigual» contra el que advertía el Nuevo Testamento, aparentando hacer de puente entre los dos reinos y poniendo en entredicho la separación cristiana. Las asociaciones mundanales también podían conllevar juramentos, litigios o la participación en la frivolidad de desfiles y festividades, todo lo cual suponía desobedecer mandamientos del Nuevo Testamento para acabar conformándose a este mundo. Típicamente, los Hermanos y los menonitas también evitaban involucrarse en la política, esperando evitar así entremezclarse demasiado con el reino de este mundo. Apoyados por su teología de la humildad, el inconformismo menonita y de los Hermanos sostuvo con firmeza el dualismo entre dos reinos.

Durante las últimas décadas del siglo XIX ambas iglesias experimentaron una división importante en sus filas. La fractura fue diferente en cada caso, debido a la organización diferente de cada grupo. Los Hermanos padecieron cismas en toda la nación, mientras que los menonitas padecieron una serie de rupturas regionales. En ambos casos, hubo minorías importantes que se apartaron del cuerpo principal, incómodos ante la existencia de innovaciones en la vida y prácticas de la iglesia. Los Hermanos también sufrieron la pérdida del

⁸ Dale R. Stoffer, *Background and Development of Brethren Doctrines, 1650-1987* (Philadelphia: Brethren Encyclopedia, Inc., 1989), pp. 104, 108, 112, 113; y James H. Lehman, *Old Brethren* (Elgin, Ill.: Brethren Press, 1976), pp. 139-60.

⁹ Véase el listado exhaustivo bajo «Dress and External Conformity» en Stephen L. Denlinger, ed. and comp., «Glimpses Past: Annotations of Selected Social and Cultural History Materials» en *Herald of Truth, Gospel Witness, and early Gospel Herald* (Lancaster, Pa.: Lancaster Mennonite Historical Society, 1985), pp. 8-21.

ala más progresiva de su denominación. En última instancia, lo que aspiraban a conseguir los conservadores que se separaban, era a mantener el «antiguo orden», que incluía un firme compromiso con el dualismo entre dos reinos. Los conservadores discrepantes sentían que los cuerpos mayoritarios, tanto de los Hermanos como de los menonitas, se estaban acostumbrando demasiado a vivir como miembros de ambos reinos.¹⁰

Con todo, durante casi todo el siglo XIX, los menonitas y los Hermanos consiguieron conservar un inconformismo como principio de vida en medio de la sociedad circundante. Tanto en teoría como en la práctica, su fe y su vida iban a la par. Naciendo de una manera de entender la realidad como dividida en dos reinos, el inconformismo era aplicable a cada aspecto de la vida. No había posibilidad de un inconformismo en la doctrina que no estuviera acompañado por una separación física y social. Ni tampoco era posible escenificar esa separación como algo que sólo sucede los domingos. El inconformismo era una práctica diaria que tenía que ver con el trabajo, la indumentaria, el ocio, la familia, la educación, y las decisiones económicas. El inconformismo resumía la totalidad de la vida en un solo principio. Integraba toda la vida y daba testimonio de la manera anabaptista de entender la mismísima salvación, que estaba presente a la vez que esperarse para el futuro, era espiritual a la vez que material, personal a la vez que social.

Así las cosas, los cambios en la manera que los menonitas y los Hermanos entendieron el inconformismo supuso alteraciones teológicas acompañadas por una reorientación práctica de acciones y énfasis. Para cuando llegó el siglo XX, tanto los menonitas «antiguos» como la Iglesia de los Hermanos experimentó cambios en su forma de entender ciertas doctrinas. Esos cambios, junto con transformaciones sociales y materiales entre los propios miembros de las iglesias, en medio de una sociedad circundante industrial que evolucionaba

¹⁰ Un repaso comparativo a las divisiones sobre la Antigua Orden (además de las de los Amish y los Hermanos River) se encuentra en Beulah Stauffer Hostetler, «The Formation of the Old Orders», *The Mennonite Quarterly Review* 66 (January 1992), pp. 5-25. Hay más detalle sobre las divisiones en sí, en Schlabach, *Peace, Faith, Nation* pp. 220-9; y Stoffer, *Background and Development*, pp. 133-64.

con rapidez, resultó en que se reinterpretara el inconformismo en ambos grupos.

La reinterpretación entre los menonitas

Entre los menonitas «antiguos» (y los menonitas Amish con quienes se acabarían fusionando) empezaron a aflorar a finales del siglo XIX ciertos cambios de actitudes y formas religiosas. Un período de construcción repentina y rápida de instituciones y actividades abordadas por las iglesias, reflejó la reorganización general de la sociedad americana. Las fundaciones industriales, los sindicatos, el sistema de universidades estatales y numerosas asociaciones privadas que medraron durante la «Era dorada» de Estados Unidos, manifiestan el aumento de organización y racionalidad que se imprimía a toda la sociedad. El espíritu de optimismo progresista que se apoyaba en una fe ciega en la educación, la exploración y el progreso científico, condujo a Estados Unidos —y naturalmente a los cristianos americanos— a crear un mundo institucional organizado.

Los menonitas no fueron ajenos a la atracción de este activismo propio de finales del siglo XIX. Una generación entera de la iglesia fundó revistas, inició la publicación de libros, fundó escuelas, agencias misioneras, hogares de ancianos y orfanatos, obra social en las grandes urbes, escuelas dominicales, congresos, y un congreso general continental cada dos años. Los activistas institucionales adoptaron una actitud agresiva respecto al mundo, hablando de «conquistar» y «avanzar» para Dios. En 1895 un activista menonita comentó, típicamente: «Nuestro pueblo va a ser una potencia para Cristo como no nos podemos ni imaginar».¹¹

¹¹ George L. Bender, «Simplicity and Uniformity of Attire: How Successfully Advanced», *Herald of Truth* 32 (February 15, March 1, 1895), p. 68. Sobre el activismo en general de los menonitas a finales del siglo XIX, véase Theron F. Schlabach, *Gospel Versus Gospel: Mission and the Mennonite Church, 1863-1944* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980), pp. 31-53, 83-8. Sobre el efecto de aquella era en las maneras de entender la salvación, véase J. Denny Weaver, «The Quickening of Soteriology: Atonement from Christian Burkholder to Daniel Kauffman», *The Mennonite Quarterly Review* 61 (January 1987), pp. 5-45.

Pero aquellos jóvenes activistas no se limitaron a copiar de la cristiandad circundante la estructura formal de la iglesia. También se abrieron al pensamiento cristiano más amplio y bebieron hondamente de las fuentes del protestantismo americano, hablando de maneras nuevas acerca de la relación con Dios y con la humanidad. La salvación en sí cobró un sentido nuevo para muchos menonitas, con consecuencias importantes respecto al inconformismo y a la relación del cristiano con el mundo. Si antes la soteriología se entendía en un sentido más amplio, que abarca toda la vida, poco a poco la salvación empezó a entenderse en sentidos mucho más estrechos. Como sus vecinos protestantes, los menonitas empezaron a hablar de un «plan» de salvación: una transacción judicial con la deidad, que era posible explicar con un diagrama. Según estas nuevas maneras de pensar, la salvación tenía una importancia singular para el más allá pero su conexión con cualquiera cosa en el presente era mucho más nebulosa. Tener una relación personal con Dios afectaba la vida terrenal de maneras que eran principalmente secundarias; primordialmente, lo que hacía era liberar al individuo del terror al futuro.

Entre las consecuencias de este cambio en la manera de concebir de la salvación, hubo un cuestionamiento a fondo del fundamento del inconformismo menonita en la doctrina de los dos reinos. Esta nueva manera de alcanzar la salvación personal incidía casi exclusivamente en la relación del individuo con el cielo y el infierno. No es que las nociones menonitas anteriores sobre la salvación excluyeran la idea de un futuro hogar en el paraíso; pero entonces el punto de mira estaba tanto en la vida terrenal redimida como en el reino del más allá. Por la época del cambio de siglo, cuando un pensador menonita influyente, Daniel Kauffman (1865-1944) escribió un libro sobre el inconformismo, empezó, como cabía esperar, con una sección titulada «Los dos reinos». Pero — ¡vaya sorpresa! — esa sección consistía en una descripción del Juicio Final. Los dos reinos estaban reducidos sencillamente a «estados eternos», donde el antiguo dualismo anabaptista se limitaba a describir una diferenciación en el futuro. Era sólo cuando alguien moría, escribía Kauffman, que por

fin se «recogen los resultados» del discipulado cristiano.¹²

Los conceptos nuevos sobre la salvación acabaron por destripar la práctica del inconformismo, al sustraerle su conexión esencial con la voluntad y obra de Dios en la vida cristiana. Mientras los menonitas habían venido entendiendo que la salvación es algo que incumbe a todo el existir, ahora y también en el futuro —una salvación de la vanidad y la violencia de este mundo tanto como salvación de los tormentos eternos— la salvación ahora tenía mucho menos que decir acerca de las decisiones y los riesgos emprendidos en el presente. La obediencia seguía siendo importante, desde luego, pero ya no estaba tan estrecha ni obviamente vinculada a cómo uno se encontraba en relación con Dios.

Los menonitas intentaron reformular sus maneras tradicionales de entender el inconformismo a la luz de sus nuevos esquemas sobre la salvación. El esfuerzo más notable por vincular ambas cosas fue uno que se valía de un modelo a dos partes. Primero, los predicadores y maestros debían presentar «el plan de salvación». A la postre, tocaba presentar «las restricciones» propias de la vida cristiana. Entre las restricciones se encontraban aquellas prácticas tradicionalmente asociadas con el inconformismo: la indumentaria sencilla, la no violencia, el no jurar, y enseñanzas en contra del «yugo desigual» en sindicatos y sociedades secretas. Utilizado ampliamente en los libros muy influyentes de Kauffman, esta distinción entre salvación y restricciones, se difundió ampliamente entre los menonitas «antiguos» de Norteamérica.¹³ Para los años 1940, ésta había venido a ser una

¹² Daniel Kauffman, *A Talk With Church Members* (Dakota, Ill.: J. S. Shoemaker, 1990), pp. 9-11.

¹³ Daniel Kauffman, *Manual of Bible Doctrines* (Elkhart, Ind.: Mennonite Publishing Company, 1898), especialmente en el subtítulo: «Donde se explican los principios generales del plan de salvación [...] y señalan específicamente algunas de las restricciones que instruyen a los creyentes las Escrituras del Nuevo Testamento»; Daniel Kauffman, ed., *Bible Doctrine* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1914), p. 457; y Kauffman, ed., *Doctrines of the Bible: A Brief Discussion of the Teaching of God's Word* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1928), p. 490.

parte del pensamiento de la iglesia que se presuponía a lo largo y ancho de la denominación.¹⁴

Situar cualquiera doctrina o práctica bajo el título negativo de «restricciones» hará muy poco para granjearle simpatías, pero fue más perjudicial para la práctica del inconformismo la desconexión evidente que resultaba entre el «plan» de salvación y las propias «restricciones». De hecho, el golpe de gracia para el inconformismo histórico entre los menonitas se dio cuando la iglesia separó la relación fundamental del cristiano con su Dios, de las decisiones propias del discipulado de cada día. La motivación para seguir existiendo como un pueblo separado del mundo se evaporó muy rápidamente. «No pongo ninguna religión en el atuendo del cuerpo, con relación a la salvación» — dijo George L. Bender (1867-1921), promotor de las misiones menonitas, en un discurso donde hacía malabarismos para defender el atuendo sencillo tradicional. La salvación, para Bender, eran «las puertas perladadas» y «calles doradas» del cielo. Esa manera de entender la salvación no se podía ver afectada en ningún sentido por el corte de su chaqueta, admitió Bender, que a pesar de ello procuraba vincular las formas tradicionales de su pueblo con estas nociones más modernas.¹⁵

Al final, Bender y su iglesia no fueron capaces de establecer una vinculación convincente. Si bien pasarían una o dos generaciones más antes que el modelo de «salvación más restricciones» perdiera cualquiera autoridad moral para convencer, el inconformismo tradicional menonita iba a desaparecer. Sin embargo la separación del mundo no desaparecería del todo. En lugar de desaparecer, empezó a ser reinterpretada en términos muy diferentes.

Aunque el legado teológico del activismo menonita del cambio de siglo acabó por destripar el fundamento del inconformismo tradicional, otro legado de la misma época habría de remplazar el

¹⁴ Aunque tardaron algo en hacer suya esta terminología y sus distingos, con el tiempo incluso los menonitas de Lancaster Conference, Pennsylvania, la adoptó. Véase «Statement of Christian Doctrine and Rules and Disciplines of the Mennonite Church, Lancaster Conference» (aprobado en 1943), Lancaster Mennonite Historical Society Library and Archives, Lancaster, Pa.

¹⁵ Bender, «Simplicity», *Herald of Truth* 32 (n.d.) 60, 61, 67, 68.

separatismo perdido. Valiéndose plenamente de su empleo particular del creciente mundo de las instituciones, los menonitas del siglo XX practicaron una especie de «inconformismo institucional». Crear instituciones basadas en la iglesia o afiliadas a la misma, vino a constituir la estrategia principal de los menonitas para hacer frente a los retos de la transformación cultural sufrida durante el siglo XX. Al construir organizaciones menonitas que pudieran realizar actividades equiparables a las de sus iguales mundanos, los menonitas podían admitir cierto grado de flexibilidad y latitud de libertad, a la vez que conservar cierta distancia del mundo en sí. Conceder cierto beneplácito tácito a los movimientos innovadores y progresistas, canalizando esas energías hacia canales de la propia iglesia, permitió a los líderes menonitas dar una respuesta matizada a las demandas de sus miembros que se iban integrando al mundo, sin por ello abandonar su compromiso histórico y teológico con algún tipo de dualismo entre la iglesia y el mundo.

Un caso típico de este inconformismo institucional novedoso, fue la respuesta menonita a la cuestión de los seguros económicos. La iglesia siempre había estado en contra de los planes de seguro, especialmente los seguros de vida, que los líderes de la iglesia temían que restarían de la necesidad del cristiano de apoyarse en sus hermanos en tiempos difíciles. Además, participar en el negocio de los seguros, los vinculaba económicamente a las vidas y el propio estilo de vida del mundo no cristiano, lo cual venía a constituir un «yugo desigual». Las compañías aseguradoras también acarreaban pleitos en tribunales a la vez que una sensación de temor al futuro y a la muerte.

Cuando los jóvenes menonitas volvieron de sus años de Servicio Público Civil durante la Segunda Guerra Mundial, la iglesia intentó hallar formas de hacerles llegar la posibilidad de sacar hipotecas para adquirir casas y emprender negocios. Sin embargo el plan resultante, conocido como Mennonite Mutual Aid (Mutua de Socorros Menonita) acabó siendo mucho más que un programa de reinsertión para los objetores de conciencia después de la guerra. También emprendió la venta de pólizas de seguro. Crear una aseguradora con un matiz menonita permitió a los miembros hacer planes personales para su seguridad económica a largo plazo, a la vez que evitar conexiones inde-

seadas con el mundo y potenciar algunas tradiciones menonitas, como la asistencia mutua. Los líderes de la iglesia ahora podían apoyar el recurso a la aseguradora menonita y a la vez disuadir a sus miembros de adquirir pólizas comerciales. En 1951 cuando el teólogo menonita J. C. Wenger se encontró haciendo un «Llamamiento a la inconformidad con el mundo», pudo a la vez recomendar con entusiasmo la cobertura de seguros que ofrecía Mennonite Mutual Aid. En la opinión de Wenger, MMA estaba «obviamente creada por el pueblo cristiano, para fines cristianos», y funcionaba «según principios cristinos».¹⁶ La compañía brindaba servicios con toda la sabiduría del mundo, aunque funcionaba dentro del contexto de la iglesia. Así los menonitas podían adquirir pólizas de seguro y a la vez mantener su inconformismo.

Algo parecido sucedió algunos años más tarde cuando el ecónomo menonita Carl Kreider parecía recomendar un inconformismo al advertir a los menonitas en contra de la adquisición de acciones y de bonos. Ese tipo de inversión era «incoherente para menonitas», opinó. Sin embargo, las advertencias de Kreider tenían un carácter decididamente diferente que las de sus predecesores del siglo XIX. Para aquellos, lo que era mundanal era la propia especulación financiera, una parte de ese otro mundo al que los cristianos no pertenecían. Para Kreider, sin embargo, el problema de las inversiones era que hasta entonces no había existido ninguna forma estrictamente menonita de invertir los bienes. No había existido un equivalente institucional aceptable para los menonitas. Pero ahora —según Kreider informaba a sus lectores— las cosas habían cambiado. «Nuestras organizaciones eclesiales como Mennonite Board of Missions and Charities, y Mennonite Board of Education, tienen planes con los que los individuos que tienen medios pueden invertir y recibir beneficios». Felizmente, estos beneficios «brindan unos intereses interesantes» y permitían al miembro consecuente de la iglesia aportar una contribución importante a

¹⁶ John C. Wenger, *Separated Unto God: A Plea for Christian Simplicity of Life and for a Scriptural Nonconformity to the World* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1951), p. 238. Sobre los comienzos de Mennonite Mutual Aid, véase «The Birth of Mennonite Mutual Aid», *Mennonite Historical Bulletin* 39 (July 1978), pp. 4-6.

«causas dignas de apoyar».¹⁷ El inconformismo institucional abría así las puertas a una actividad que antiguamente había sido muy mal vista, a la vez que mantenía esas innovaciones dentro del seno de la propia iglesia.

Asimismo, los centros de estudios menonitas sirvieron de alternativa frente a las universidades mundanas. La educación superior quedaba redimida cuando asumía —simbólica y materialmente— la condición de menonita. Estudiar en un «college» universitario menonita es algo que podía asumirse y con el tiempo, sería considerado beneficioso. Los menonitas estadounidenses fundaron instituciones de «artes liberales» y no «institutos bíblicos». Así daban su asentimiento, con matizaciones, a las presuposiciones de la sociedad en general acerca de lo que constituye una buena educación, aunque seguían guardando las distancias con respecto a las universidades de la sociedad en general. Como otros centros de estudios privados, los «colleges» universitarios menonitas evolucionaron hasta ser instituciones acreditadas y profesionalizadas; pero siempre funcionaron dentro del seno de la comunidad menonita. Eran lo mismo pero a la vez diferentes que sus iguales seculares. Las familias permitían que sus hijos fueran expuestos a materias y opiniones que en cualquier otro contexto hubieran sido objetables, siempre y cuando sucediera en el contexto de un centro de estudios de la propia iglesia.¹⁸

¹⁷ Carl Kreider, «The Christian Attitude Toward Investments», *Gospel Herald* 37 (February 9, 1945), pp. 900, 901.

¹⁸ Donald B. Kraybill, *Passing on the Faith: The Story of a Mennonite School* (Intercourse, Pa.: Good Books, 1991), pp. 185-7, brinda un ejemplo interesante de inconformismo institucional, en la historia de un instituto menonita de estudios secundarios. En este caso, la iglesia patrocinadora prohibía asistir al teatro, pero sin embargo permitió que el instituto tuviera una asignatura de artes dramáticas y representase una obra de teatro al año. Aunque algunos de los miembros de la iglesia sostenían que es el propio ejercicio de actuar lo que era mundano y éticamente cuestionable (porque el actor no dice ni hace lo que es coherente con quien él mismo es, y por consiguiente está mintiendo y fingiendo), la mayoría de los involucrados sostenían que las obras de teatro del instituto eran aceptables porque eran menonitas quines lo realizaban, para un público menonita.

Las instituciones trabajaban coordinadamente, prestándose legitimidad unas a otras. Los hospitales menonitas y centros de atención psiquiátrica y hogares de ancianos, que surgieron en la posguerra expresaban un deseo menonita de servir al prójimo y a la comunidad de la iglesia; y en muchos casos «santificaron» el profesionalismo de los menonitas, que los propios «colleges» universitarios menonitas alentaban. Los jóvenes menonitas podían emprender una educación universitaria con ambición y reconocimiento, sabiendo que iban a poder hacer valer esa educación en instituciones aceptable y aprobadas, de corte menonita. Los padres y los líderes de las iglesias que de lo contrario habrían expresado ciertas reservas acerca de la educación superior, ahora apoyaban las carreras profesionales puesto que la titulación no iba necesariamente a apartar al joven de la iglesia sino, al contrario, iba a permitir a muchos jóvenes trabajar en un entorno menonita.

Entre otros ejemplos de inconformismo institucional cabe mencionar esfuerzos como los programas Wayfarers, y Torchbearers, empezados en 1967 y 1958. Estos clubes de niños eran muy conscientemente alternativas a los Girl Scouts y Boy Scouts, respectivamente. Y a partir de 1955, los menonitas «antiguos» empezaron a crear «credit unions» (cooperativas financieras) como alternativa de la iglesia a los bancos locales. Sumándolo todo, los menonitas crearon un despliegue asombroso de alternativas institucionales a la sociedad circundante. Practicando un inconformismo institucional, los menonitas de finales del siglo XX han conseguido conservarse en muchos sentidos como pueblo aparte, a la vez que mantienen un estilo de vida muy parecido al de sus vecinos. Pueden mandar a sus hijos a los «colleges» universitarios menonitas, ahorrar en «credit unions» menonitas, comprar pólizas de seguro, invertir sus ahorros, hallar empleo y planear sus vacaciones —todo ello con instituciones menonitas. En 1989 un estudio estadístico de los miembros de la iglesia descubrió que aunque las convicciones sobre el inconformismo como estilo de vida personal —por ejemplo actitudes acerca del baile, o el juego por dinero— siguen debilitándose, el compromiso menonita con el inconformismo institucional en centros

educativos, publicaciones, etc., sigue muy elevado.¹⁹

El inconformismo institucional menonita moderno es significativamente diferente del de su precursor en el siglo XIX. Las instituciones menonitas manifiestan muy poco del dualismo de dos reinos. Frecuentemente funcionan igual que cualquier institución secular. Los servicios que prestan las instituciones menonitas son muchas veces sólo marginalmente diferentes que sus contrapartidas mundanas. Tampoco han conseguido los menonitas vincular de una manera completa ni convincente su teología y sus instituciones, de forma tan integral como el inconformismo del siglo XIX había aunado la fe y las prácticas. Los menonitas han reinterpretado el inconformismo de tal suerte que la separación del mundo sucede a nivel organizacional pero no a nivel ontológico.

Algunos menonitas han especulado sobre la desaparición de —o al menos cambios radicales en— muchas instituciones menonitas durante las primeras décadas del siglo XXI.²⁰ Esas especulaciones no son baladíes. Ya que las instituciones menonitas funcionaron primordialmente como alternativas a las organizaciones presentes en la sociedad circundante, en la medida que esas creaciones menonitas se van pareciendo cada vez más a sus mellizas seculares, su propia razón y propósito de existir disminuye.

Reinterpretación entre los Hermanos

Al aproximarse el siglo XX, los Hermanos también heredaban una tradición de inconformismo radical. Un dualismo anabaptista entre la iglesia y el mundo había empapado la vida cotidiana y el pensamiento de la mayoría de los *Dunker*. Un anciano y escritor influyente del siglo XIX, Peter Nead, se refirió a las presuposiciones de los Hermanos cuando describió la iglesia como «el pueblo de Dios» que «son diferentes y viven separados del mundo —es decir, son de otro carácter y partido, están entregados a un llamamiento que es con-

¹⁹ J. Joward Kauffman and Leo Driedger, *The Mennonite Mosaic: Identity and Modernization* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1991), cf. pp. 192-202, 151, 177, 132-4.

²⁰ John A. Lapp, «Can Our Institutions Supply the Glue to Hold Us Together as a Peoplehood?», conferencia de 20 abril 1993, The People's Place, Intercourse, Pa.

trario a las máximas, costumbres y prácticas pecaminosas del mundo».²¹

Tras un período tormentoso y plagado de cismas a principios del siglo XIX, los German Baptist Brethren experimentaron una expansión y reorganización notables. Como los activistas menonitas que acabamos de describir, hubo líderes jóvenes entre los *Dunker* que establecieron instituciones y programas nuevos. Aunque los Hermanos nunca crearon un mundo institucional equiparable al de los menonitas, sus logros fueron notables. La continuidad de una revista de la iglesia, la publicación de tratados y libros, el establecimiento de varios «colleges» universitarios, el comienzo de misiones urbanas y en el extranjero, y la creación de escuelas dominicales y agencias misioneras se produjo a lo largo de los siglos XIX y XX. Además, contaron con evangelistas ardorosos que atrajeron a muchos conversos nuevos a la iglesia, aumentando considerablemente el tamaño del grupo.²²

El crecimiento rápido de la iglesia y su difusión geográfica acompañante suscitaron nuevos retos para la perspectiva dualista de los Hermanos. Si bien la iglesia seguía llamando a los conversos a salir del mundo y unirse a la iglesia, necesitaron desarrollar actitudes más amenas con respecto al otro reino. Algunos misioneros urbanos creían que las normas de indumentaria de los Hermanos, por ejemplo, inhibían la expansión de la iglesia. Mantener una muralla tan elevada de separación entre la iglesia y el mundo sólo podía retrasar los esfuerzos evangelísticos. Estos obreros presionaron a favor de una frontera más flexible entre los dos reinos, con el fin de fomentar un acceso menos dificultoso. Además, los Hermanos tuvieron que

²¹ Peter Nead, *Theological Writings on Various Subjects, or a Vindication of Primitive Christianity as Recorded in the Word of God* (Dayton, Oh.: B. F. Ellis, 1850), p. 122. Un muestrario de las posiciones inconformistas de los Hermanos se halla en D. L. Miller, et al., eds., *Revised Minutes of the Annual Meetings of the German Baptist Brethren* (Mount Morris, Ill.: Brethren Publishing House, 1899), pp. 78-81, 117-37, 155, 167-6; y Roger E. Sappington, ed., *The Brethren in the New Nation: A Source Book on the Development of the Church of the Brethren, 1785-1865* (Elgin, Ill.: Brethren Press, 1976), pp. 253-328.

²² Diversos artículos en *The Brethren Encyclopedia*, 3 vols. (Philadelphia: Brethren Encyclopedi, Inc., 1983); y Donald F. Durnbaugh, «Recent History», ed. Durnbaugh, *Church of the Brethren*, pp. 29-30.

hacer frente a la cuestión del ritmo y el grado a que los nuevos conversos debían adoptar el «orden de los Hermanos» tras su conversión. ¿Existía la salvación aparte de la vida inconformada? Algunos empezaban a opinar que sí, y sugirieron que la orden de sencillez de la iglesia pudiera no ser del todo esencial para la vida cristiana.

La «cuestión de la indumentaria», como se dio en llamarla, vino a ser el punto de toque de los debates sobre el propósito y las prácticas de inconformismo. Al ir en aumento las dudas e inquietudes, los líderes de la iglesia procuraron hallar una estrategia para atajar la crisis que se avecinaba. En medio de la pugna por hallar una salida a un tema tan espinoso, el anciano Henry C. Early (1855-1941) del Valle Shenendoah del estado de Virginia, aportó una reinterpretación del inconformismo tradicional de los Hermanos, cuyo efecto fue recalcanzar el pensamiento de los Hermanos significativamente.²³

Invitado a presentar un discurso para el bicentenario en función de su cargo como Moderador de la Reunión Anual de 1908, Early enfatizó lo que tenían en común los Hermanos con los demás protestantes. Cuando mencionó el inconformismo, lo hizo bajo una designación nueva y creativa: «La vida sencilla». El anciano habló de la separación del mundo como «un medio para alcanzar el fin, no un fin en sí mismo». Así reconfiguró el inconformismo en una cuestión de fines y medios, de métodos y propósitos. Los medios, en este caso el atuendo sencillo, no era tan importante como lo eran los fines que perseguían. Early consiguió desarmar así la cuestión explosiva de la cuestión de la indumentaria, devaluando la importancia de la indumentaria en sí. Separó el acto de vestir de determinada manera, de los propósitos interiores de quien se vestía. Al hacer esto, reinterpretó radicalmente las nociones *Dunker* de inconformismo.

Hasta entonces el pensamiento *Dunker* vinculaba tan estrechamente lo interior y lo exterior (en todos los temas: bautismo, indumentaria, el Banquete de amor...) que alterar lo uno destruiría el significado de ambos. Ahora, las formas exteriores venían a ser consideradas meros medios accidentales. La distinción entre la iglesia y el mundo

²³ Emmert F. Bittinger, «The Simple Life: A Chapter in the Evolution of a Doctrine», *Brethren Life and Thought* 23 (Spring 1978), pp. 107-8.

cedía así a un dualismo más fundamental entre los medios y los fines, entre las acciones exteriores y los propósitos interiores. Además, la idea de «La vida sencilla» venía a ignorar en sí misma, en efecto, el dualismo anterior. La diferencia entre la vida sencilla y la vida mundanal sólo era una cuestión de grado, no una distinción fundamental. En pocas palabras, la diferencia entre los dos reinos era ahora cuantitativa, no cualitativa. Las personas que mantenían la vida sencilla vivían como la sociedad circundante, sólo que menos. No había ninguna separación cualitativa entre la vida sencilla y una vida de excesos. Presumiblemente el principio de evolución contenido en la idea de «La vida sencilla» permitiría involucrarse moderadamente en cualquier tipo de conducta, con tal de que se hiciera de forma cuantitativamente menor que la cultura secular circundante.²⁴

Para 1911, otros autores de los Hermanos habían hecho suya la idea de «La vida sencilla» y la dicotomía entre medios y fines. Como marco para el debate sobre los particulares o para concebir de la relación entre la iglesia y el mundo, el inconformismo entre dos reinos quedó relegado rápidamente a la periferia y acabó por ser abandonado del todo. Ese año una comisión, presidida por Early, redactó un informe (a la postre aprobado) que levantaba la amenaza de excomunión de los que se desentendían de las normas de la iglesia en cuanto a vestimenta. Merece la pena observar que dicho informe recurría a frases como «la sencillez de vida», «la vida sencilla» y «la vida sencilla cristiana», amén de la presuposición de que era posible distinguir entre principios inamovibles y determinados medios que eran menos que esenciales. El informe de la comisión también instaba a los ministros a «asegurarse de que la vida sencilla en general se enseñe y observe».²⁵

²⁴ Anteriormente, este tipo de razonamiento había sido repudiado públicamente por el autor del tratado de los Hermanos titulado «Plain Dressing». El autor opinaba que esa forma de pensamiento permitiría lucir un vestido sencillo de seda, joyas sencillas, o un sombrero de copa sencillo, cuando el problema de fondo era la seda, la joyería y los sombreros de copa en sí mismos. Véase *The Brethren's Tracts and Pamphlets, Setting Forth the Claims of Primitive Christianity* 1 (Elgin, Ill.: Brethren Publishing House, 1900).

²⁵ *Minutes of the Annual Meeting of the Church of the Brethren* (July 6-8, 1911), pp. 4-5.

Cinco años más tarde la reinterpretación de la vida sencilla como reformulación del inconformismo era algo ampliamente aceptado y recibido como cuestión que contaba con la bendición de la iglesia. La General Sunday School Board incluyó el tema entre las diversas doctrinas que había que incluir en un libro que encargó para la instrucción de los jóvenes y adultos jóvenes. El libro, *Studies in Doctrine and Devotion*, publicado en 1919, incluía una mención superficial del inconformismo. Hasta llegaba a instruir a los jóvenes lectores a «escuchar a la iglesia» en la cuestión de la separación del mundo «incluso aunque no acaben de estar convencidos de la necesidad», puesto que la iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, «tiene el derecho de gobierno». La atención principal del libro respecto a la separación Cristiana, sin embargo, venía bajo el título de «La vida sencilla». Aunque la mitad de lo allí expuesto trataba sobre «el adorno cristiano», el autor procuraba ampliar las miras del tema, siguiendo la línea de evolución de su reinterpretación.²⁶

La vida sencilla, según rezaba el libro, era «el principio espiritual de la vida interior». Aunque el autor defendía la importancia de la vida sencilla, daba muy pocos ejemplos de su aplicación. Incluso bajo el subtítulo de «Algunas enseñanzas específicas sobre la cuestión de la indumentaria», sólo se encuentran afirmaciones generales sobre la modestia que seguramente hubieran resultado aceptables para toda una amplia gama de grupos cristianos. La vida sencilla, al parecer, no era una cuestión sencilla en absoluto. Exigía decisiones y elecciones de hondo calado. Los miembros podían tener cada cual «sus gustos personales», según el libro, aunque en algún sentido había que evitar «la moda».²⁷

Así resuelta aparentemente «la cuestión de la indumentaria», la doctrina de la vida sencilla acajaró mucha menor atención y debate. Algunos elementos en la iglesia seguían enfatizando una vida de sencillez que recuerda el antiguo inconformismo, pero en general el principio de los medios y los fines fomentado por la reinterpretación de la iglesia, permitió a las congregaciones e inclu-

²⁶ D. W. Kurtz, et. al, *Studies in Doctrine and Devotion* (Elgin, Ill.: Brethren Publishing House, 1919), pp. 193-4.

²⁷ Kurtz, et al., *Studies*, pp. 174-87; sus observaciones sobre la indumentaria se hallan en las pp. 180-7.

so a los individuos escoger cuáles medios les interesaban. Según un erudito, la enseñanza sobre la vida sencilla «languideció» y «ya no recibiría ningún contenido sustancioso».²⁸ Sin ninguna forma exterior para medir la fidelidad, la «sencillez» vino a ser una cuestión de interpretación muy relativa.

Avanzando en la reinterpretación durante los años 1930 y 1940, los autores de los Hermanos empezaron a sustituir «la vida espiritual» donde antes se referían a «la vida sencilla». La vida espiritual tiene vínculos aun más tenues, si cabe, con prácticas o tabús concretos. Cultivar la vida espiritual estimulaba a ahondar en una dicotomía personal entre lo interior y lo exterior. Toda idea de dualismo entre el mundo y la iglesia quedó remplazada por la lucha interior por disciplinar el «alma». Esa disciplina personal jamás podía ser juzgada ni evaluada por otros creyentes. Tampoco tenía nada que ver con la vida en relación con los demás. Altamente personal y subjetiva, había comprimido aquel principio de un inconformismo que todo lo abarca, en una fórmula privada para una vida con Dios.

Como ha escrito Carl Bowman, la «espiritualización» de la vida sencilla encajaba a la perfección con la prosperidad y expansión económica de finales de los 1940 y de los 1950, cuando Estados Unidos se definió en general como «la sociedad próspera» por excelencia, donde «la buena vida», libre de los embates de la pobreza, existía en abundancia». Según los miembros se adaptaban al estilo de vida de la clase media americana, disfrutaban de su nuevo estilo de vida a la vez que se mantenían separados y sencillos en pensamiento y en devoción personal.²⁹

La decisión individual respecto a la conducta apropiada, ha resultado en una variedad muy grande entre los Hermanos hoy día. La uniformidad ha desaparecido, sin embargo. Incluso los

²⁸ Bittinger, «The Simple Life», p. 114. El libro importante de mediados del siglo, William M. Beahm, *Studies in Christian Belief* (Elgin, Ill.: The Brethren Press, 1958), ya no incluía ningún tratamiento de la cuestión de la vida sencilla. Se limitaba a hablar en términos de la vida espiritual personal.

²⁹ Carl F. Bowman, «Beyond Plainness: Cultural Transformation in the Church of the Brethren from 1850 to the Present» (Ph.D. diss.: University of Virginia, 1989), p. 640.

miembros que concienzudamente escogen vivir con sencillez lo hacen por una diversidad de motivos personales, que no se corresponden todos con el inconformismo tradicional. Los que conservan un estilo de vida marcadamente diferente al de la cultura circundante, no siempre están convencidos de que eso sea lo que debieran hacer todos. Opinarían que cada individuo necesita alcanzar sus propias maneras de entender la cuestión.

El *Brethren Profile Study* realizado en 1985, reveló cuál es la manera presente de los Hermanos de entender el separatismo y la participación en el mundo. Setenta y cuatro años después de que la Reunión Anual concedió libertad en cuanto a la indumentaria, la libre elección ha resultado en un franco retroceso de «la sencillez». ¿Deberían los Hermanos estarse vistiendo de una manera más sencilla que el resto de los americanos? El doble de los encuestados opinaron que no, que los que opinaron que sí. Además, el 40% de los encuestados creían que es apropiado que los Hermanos disfruten de «el mismo estilo de vida que cualquier americano». El triunfo de la vida espiritual dejó en pie muy pocos de los mojones exteriores de la identidad de los Hermanos. Cuando se preguntó si «existe alguna forma importante que la Iglesia de los Hermanos resulta ser diferente [...] de las otras iglesias protestantes mayoritarias», el 56% de los encuestados opinó que no.³⁰

Al ir reinterpretando el inconformismo, los Hermanos aumentaron su sentido de subjetividad. El llamamiento de Nead a la uniformidad y la costumbre y los hábitos sonaba muy extraño para finales del siglo XX. Al contrario, los Hermanos han escogido reformular la separación en términos de la interioridad de la persona, términos espirituales. Al dismantelar la muralla de separación entre la iglesia y el mundo, permitieron que más miembros «del otro reino» accedieran a la iglesia. Pero también permitieron que algunos miembros vivieran con un pie en cada reino y, en última instancia, que se disolviera enteramente la divisoria. Sin contar casi nunca con la ayuda de sus compañeros de peregrinación, cada cristiano lidiaba a so-

³⁰ De una sinopsis de la encuesta: Carl F. Bowman, «Brethren Today», ed. Durnbaugh, *Church of the Brethren*, p. 220. El informe completo de la encuesta apareció como Carl F. Bowman, *A Profile of the Church of the Brethren* (Elgin, Ill.: Brethren Press, 1987).

las con la responsabilidad de buscar primero el Reino de Dios.

Conclusión

Al reinterpretar sus respectivas maneras de entender y de poner en práctica el inconformismo, tanto los Hermanos como los menonitas desecharon el fundamento del inconformismo tradicional anabaptista: la doctrina de los dos reinos. Puede que esto simbolizara su acomodo último a la sociedad democrática occidental. Los menonitas y los Hermanos se sintieron parte de ambos reinos; de hecho, a juzgar por sus vidas participaban plenamente de ambos reinos. Tal vez siempre hayan sido más partícipes de ambos reinos que lo que querían admitir.³¹ Sin embargo su disposición a vivir conscientemente en ambos mundos supuso una pérdida de parte de su legado anabaptista que habían heredado.

Con todo, ambos se mantuvieron fieles, en parte, a sus respectivos legados de la fe. La reinterpretación de los Hermanos se nutrió de sus raíces pietistas y enfatizó la naturaleza personal de la experiencia cristiana. La separación del mundo vino a ser una realidad más espiritual e interior. Cultivar la vida espiritual personal frecuentemente reemplazó una crítica de la sociedad circundante. Cuando las elecciones sociales o económicas de los

Hermanos son contrarias a las formas que sigue el mundo, esas elecciones han nacido de la conciencia personal. Los individuos han actuado con autonomía, adoptando posturas singulares contra la injusticia o el materialismo.

La reinterpretación menonita también se nutrió de su manera tradicional de ver la iglesia como una comunidad, como el cuerpo de Cristo que trasciende al individuo. Sin embargo, la realidad corporativa de la iglesia muchas veces vino a ser la realidad de la iglesia como corporación. La comunidad general de la iglesia siguió siendo visible y se fortaleció, pero asumiendo el rostro organizativo de sus instituciones modernas. Los menonitas consiguieron conservar la noción de la importancia del grupo antes que el individuo. Las instituciones de la iglesia desde luego eran más que el cristiano solitario. De hecho, era posible entregarse enteramente a mantener y preservar las instituciones de la iglesia así como los mártires de otra era se habían entregado y sacrificado por la fe.

Tal vez ambos grupos necesiten recuperar esa porción de su legado que han perdido. A los Hermanos, quizá una nueva visión de la iglesia como cuerpo que actúa y vive como encarnación corporativa, les brindaría una nueva potencialidad nutrida de su espiritual personal. A los menonitas, un nuevo sentido de la regeneración personal podría dotar de nuevas energías a sus instituciones eclesiales, permitiéndolas ser realmente la alternativa que se pretende que sean.

³¹ En 1958 el universitario J. Lawrence Burkholder retó a los menonitas a asumir algún grado de «responsabilidad social». Puso en duda que los menonitas realmente viviesen una vida separada con ninguna seriedad ética. Burkholder ha escrito que «la realidad vino a ser para mí ambigua, algo que sólo se podía describir como una paradoja. Habiéndome criado con una teología de los dos reinos, la polarización en sí no constituía para mí ningún problema». Pero descubrió también «que la realidad en sí es ambigua y que la separación del mundo es ilusoria en el sentido último». No debe sorprender el hecho de que la disertación de Burkholder fue rechazada por el entramado institucional menonita de los años 1950. Fue publicado recientemente como J. Lawrence Burkholder, *The Problem of Social Responsibility from the Perspective of the Mennonite Church* (Elkhart, Ind.: Institute of Mennonite Studies, 1989), iv. Reinterpretando su teología de los dos reinos más allá desde Burkholder, los menoitas ya no ven el reino de Dios y la iglesia como exactamente la misma cosa. Muchos opinan que la iglesia es sólo una parte del reino, que a la vez abarca mucho más que el cuerpo cristiano visible.