

Anabaptist Witness

*A Global Anabaptist and Mennonite Dialogue
on Key Issues Facing the Church in Mission*

VOLUME 12 / ISSUE 1 / AUGUST 2025

Anabaptist Witness

A Global Anabaptist and Mennonite Dialogue on Key Issues Facing the Church in Mission

Editor

Jamie Pitts, Anabaptist Mennonite Biblical Seminary

Editorial Staff

COPYEDITOR Heidi King
STUDENT ASSISTANT Abenezer Dejene
PRINT DESIGNER Sarah Peters

Editorial Committee

Sarah Augustine, Executive Director, Coalition to Dismantle the Doctrine of Discovery
Matthew J. Krabill, Sanneh Institute, North Legon-Accra, Ghana
Patricia Urueña, Iglesia Menonita de Ibagué, Colombia

About

Anabaptist Witness is published twice a year (April and October) and is indexed in the ATLA Religion Database® (ATLA RDB®), <http://www.atla.com>. It is a publication of Anabaptist Mennonite Biblical Seminary, Mennonite Church Canada, and Mennonite Mission Network. The views expressed in *Anabaptist Witness* are those of the contributing writers and do not necessarily reflect the opinions of the partnering organizations.

Subscriptions, Additional Copies, and Change of Address

The annual subscription rate is \$20 (US) plus shipping. Subscribers will receive an invoice to send with remittance to Anabaptist Mennonite Biblical Seminary. Single or additional copies of *Anabaptist Witness* are available for purchase through Amazon.com. Change of address or questions about purchasing the journal may be directed to the editor at the address below or by sending an email to subscriptions@anabaptistwitness.org.

Editorial Correspondence

The editor makes a public call for submissions for each issue of the journal, soliciting contributions that facilitate meaningful exchange among peoples from around the world, across professions, and from a variety of genres (sermons, photo-essays, interviews, biographies, poems, academic papers, etc.). All submissions to *Anabaptist Witness* undergo a double-blind peer review process. For full details of the current call for submissions, visit www.anabaptistwitness.org. Questions or comments about the journal's print or online content may be directed to the editor:

Jamie Pitts
JPitts@AMBS.edu

Copyright

Unless otherwise noted, all content in *Anabaptist Witness* is licensed by contributors under the Creative Commons copyright license Attributions-NoDerivatives 4.0 International (cbd, CC BY-ND 4.0). Under this license, readers may distribute journal content in any medium or format for any purpose, so long as the content is not adapted and so long as attribution is given to the contributor. For more information, see <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>.

ISSN 2374-2534 (print)
ISSN 2374-2542 (online)



Cover art: Sarah Peters

www.anabaptistwitness.org

Anabaptist Witness
Anabaptist Mennonite Biblical Seminary
3003 Benham Avenue
Elkhart, IN 46517 USA

Anabaptist Witness

*A global Anabaptist and Mennonite dialogue
on key issues facing the church in mission*

VOLUME 12 / ISSUE 1 / AUGUST 2025

Latino Anabaptism and Global Mission

I Editorial

ARTICLES

- 5 **Eradicating Neocolonialism in Anabaptist Mission:
A Radical Two-Way Mission for Missional Partnership Between
American and Latin American Anabaptist-Mennonites**

Luis Tapia Rubio

- 21 **Misión, trabajo y carisma en CCM Semilla Colombia**

Francisca Pacheco Alvarado y Jonathan Minchala Flores

- 31 **The New Peacebuilders: Shifting Violence,
Shifting Peace in Northern Central America**

Robert Brenneman

- 45 **Samuel Escobar: Una voz anabautista en la
conversación global sobre la misión cristiana**

Carlos Martínez García

- 73 **Responding with Integrity in Times of Darkness:
Violence in Ecuador and the Church's Response**

Peter Wigginton

- 81 **Integrantes de la Iglesia Hermanos Menonitas de Colombia
acompañan a migrantes en el «Tapón del Darién»**

Francisco Mosquera Angulo

- 85 **De Colombia a Holanda: una historia de migración y adaptación por amor**
Nancy Yael Bernal

BOOK REVIEWS

- 89 **Myrrl Byler, *Crossing the River by Feeling for the Stones: Mennonite Engagement in China, 1901–2020***
Steven M. Nolt
- 92 **J. Ross Baughman, *Lessons from the Mirror: 500 Years of Anabaptism***
David Weaver-Zercher

Editorial

Jaime Prieto's 2010 volume *Mission and Migration* presents the history of Anabaptism in Latin America as, on the one hand, a story of Anabaptist Christians migrating to Latin America from the United States, Canada, and Europe.¹ On the other hand, Prieto depicts the long history of Anabaptist missionaries and service agencies from the US and Canada working in Latin America. In these narratives, the primary direction of travel for mission and migration has been from the North to the South. This description continues to capture an important dimension of Latin American Anabaptism, as movement from the North to the South still occurs. However, in recent years many Latino/a Anabaptists have migrated from the South to the North, joining churches and other ministries in order to do mission in the Northern Hemisphere. Latin American Anabaptists from various countries have also developed extensive mission connections with one another. Therefore, a unidirectional North-to-South model for understanding Anabaptist mission is no longer adequate.

The so-called mission "from everyone to everywhere"² is a present reality among Latino/a Anabaptists, with Latino/a Anabaptist missional endeavors taking a diversity of form in the United States, Canada, Europe, and other Northern Hemisphere countries. There are also Latino/a Anabaptist missional endeavors in various Latin American countries; that is, there is an exchange of missionaries and resources within Latin America as well. In this respect, Latino/a Anabaptists are developing a global mission that takes many forms and connects them to Anabaptists from different countries and cultures in many ways.

All of the articles in this issue of *Anabaptist Witness* highlight the global Latino/a Anabaptist mission and the connections it fosters among people, organizations, and institutions. In this regard, the articles presented are as diverse as the Latino/a Anabaptist global mission is, including different missional-service experiences and missional concerns in various parts of the world.

In the first article, Luis Tapia Rubio reminds us that North American Anabaptist-Mennonites have questioned for some years now the unidirectional North-to-South mission. In an attempt to move away from this colonial model of mission, North American Anabaptist-Mennonites have emphasized a two-way mission that highlights the learnings they gain from their partners abroad in

1 Jaime Prieto, *Mission and Migration: Global Mennonite History Series; Latin America*, translated and edited by C. Arnold Snyder (Intercourse, PA: Good Books, 2010).

2 This phrase is sometimes attributed to Michael Nazir-Ali, *From Everywhere to Everywhere: A World View of Christian Mission* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009), originally published in 1991.

the mission field. Nevertheless, Rubio claims that this two-way approach is not radical enough to eradicate neocolonialism in the North American missional partnership with Latin Americans. To shift out of this neocolonialist model, Rubio says, it would be necessary to practice a truly multidirectional two-way mission—one that not only focuses on what American missionaries learn from Latin American partners abroad but also includes receiving Latin American missionaries in the US.

Francisca Pacheco Alvarado and Jonathan Minchala Flores’s article focuses on the work of Mennonite Central Committee (MCC) in Colombia through *Semilla* (Seed), a two-year service program that brings a cohort of young adults ages twenty to thirty-two from various parts of the world to Colombia to collaborate with Colombian Anabaptists in mission. Pacheco and Minchala highlight how *Semilla* challenges the dichotomy between employment and mission, offering an “incarnational” and “charismatic” approach to mission that aims to collaborate with God’s mission in Colombia. In this regard, *Semilla* is an example of the global and interconnected Latino/a Anabaptist mission, where a North American service agency (MCC) funds Anabaptist missional endeavors in Colombia that are led by Colombian Anabaptists with the support of Latino/a MCC workers—Jonathan is Ecuadorian and Francisca Chilean—and “*Semilleros*” (Seed workers) who come to Colombia from other countries.

In a work of qualitative sociological research, Robert Brenneman uses a set of five interviews conducted with Anabaptist peacebuilders in northern Central America to show that Latino/a Anabaptists are building peace in contexts of post-war crime and inequality-driven violence, far from the traditional peacebuilding work in identifiable “war zones” and political hot spots. Brenneman’s article also highlights the North American and Latin American Anabaptist connections in this peacebuilding missional work by pointing out the influence of SEMILLA—Latin American Anabaptist Seminary, located in Guatemala City and founded by North American missionaries—in the Central American region.

Regarding the missiological discussions about the global Christian mission “from everyone to everywhere” and the place of Latin Americans in it, the life and work of the renowned Baptist missiologist and theologian Samuel Escobar (recently deceased) must be mentioned. In his article, Carlos Martínez García shows that Escobar not only offered several missiological proposals in line with Anabaptist convictions but was also influenced by John Howard Yoder in Argentina, to the point that Escobar eventually claimed Anabaptist identity for himself.

Next, Peter Wigginton, a Mennonite Mission Network worker in Ecuador, shares his reflections about the increase in violence in the country and speaks to the mission that Ecuadorian Anabaptists must develop in response to it. For Wigginton, virtue ethics presents a suitable option for responding to the ethical dilemmas that the Ecuadorian church is facing. In this regard, Wigginton claims

that the Ecuadorian church has the task of defining and constructing its own theology of peace amid the current dark and violent reality in Ecuador.

Francisco Mosquera Angulo shares his experiences and personal reflections about his participation in a trip to Panama with Como Nacido Entre Nosotros, an organization of diverse Christian groups from Latin America and the Caribbean that aim to welcome and support migrants. Francisco's testimony shows how the Latino/a Anabaptist mission today focuses on the pressing issues that Latinos/as undergo and is developed in international and ecumenical cooperation.

Finally, in the last article of this issue, Nancy Yael Bernal shares her story of migration and cultural adaptation in the Netherlands. Her story reveals how the Latino/a global Anabaptist mission is often connected to personal circumstances that, providentially, orient Latino/a Anabaptists to God's mission. By highlighting her ministries in Colombia and the Netherlands, Yael Bernal's testimony also shows how different contexts demand different missional responses from Latino/a Anabaptists. The issue concludes with a review essay by Steve Nolt on Mennonite mission in China and a review by David Weaver Zercher of a new presentation of the *Martyrs Mirror*.

The articles in this issue of *Anabaptist Witness* depict the new reality of Latin American Anabaptism, in which "mission and migration" are practiced not only by northern Anabaptists but also by Latino/a Anabaptists, in collaboration with one another and with other global partners. Latino/a Anabaptists are creating the future of Anabaptism in the Americas and beyond.

—Luis Tapia Rubio, guest editor

—Jamie Pitts, editor

Eradicating Neocolonialism in Anabaptist Mission

A Radical Two-Way Mission for Missional
Partnership Between American and Latin
American Anabaptist-Mennonites

Luis Tapia Rubio

American Anabaptist-Mennonites—that is, “Anglo-American” or “Euro Anglo-American” Mennonites in the United States—have been questioning for some years now the traditional unidirectional notion of mission that begins in North America and Europe and goes to the rest of the world. In an attempt to move away from this colonial model of mission, they now emphasize within their missional partnerships a two-way mission, which is understood as a multidirectional and relational approach that highlights the learnings that American missionaries gain from their partners abroad in the mission field. This two-way approach, while a step in the right direction, is not radical enough to eradicate neocolonialism in the American missional partnership with Latin Americans.

The notion of “neocolonialism” has been described in multiple ways. According to Oseni Taiwo Afisi, the term “generally represents the actions and effects of certain remnant features and agents of the colonial era in a given society.”¹ Joerg Rieger underscores that neocolonialism is present in Christian mission, particularly in the patronizing intellectual attitudes and resulting structures still in place after colonialism, which configure the relationship between the Global

Luis Tapia Rubio holds an MA in philosophy from the University of Chile in Santiago and an MDiv in theological studies from Anabaptist Mennonite Biblical Seminary in Elkhart, Indiana, United States. He is also a PhD candidate in Theology at Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands. Luis is an adjunct professor at the Seminario Biblico Anabautista Hispano (Hispanic Anabaptist Biblical Seminary) and Anabaptist Mennonite Biblical Seminary. He lives in Portland, Oregon.

1 “Neocolonialism,” by Oseni Taiwo Afisi, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, accessed June 3, 2025, <https://iep.utm.edu/neocolon/>.

North and the Global South.² As I will argue, neocolonialism is still present in the American Anabaptist-Mennonite missional partnership with Latin Americans. To shift out of this neocolonialist model, it would be necessary to practice a truly multidirectional two-way mission, one that not only focuses on what American missionaries learn from Latin American partners abroad but also includes receiving Latin American missionaries in the US.

The following three sections—referencing the work of Mennonite Church USA’s missionary agency, Mennonite Mission Network (MMN), and its missional partnership in Latin America³—will argue for such a radical two-way mission in Anabaptist-Mennonite partnership:

(1) The first section will present the current Anabaptist-Mennonite understanding of “two-way mission” and describe a specific case of such in Latin America. I will also show that this current two-way model of mission is limited to one particular understanding of reverse mission.

(2) In the second section, I will argue that the current American practice of two-way mission is insufficient for eradicating neocolonialism in the Anabaptist-Mennonite mission. Hence, I will claim that a radical two-way mission is required to overcome the neocolonialism still present in the Anabaptist-Mennonite witness.

(3) In the third section, I will describe a specific missionary work in the US that could be considered a precedent of a radical two-way mission partnership. I will also mention the benefits of a radical two-way mission for American and Latin American Anabaptist-Mennonites alike.

I. American Anabaptist-Mennonite Two-Way Mission as Reverse Mission

A. Current American Anabaptist-Mennonite Two-Way Mission

In 2002, Mennonite Mission Network (MMN) was founded explicitly to be a partner in mission with other ministries around the world.⁴ Such partnerships are now common between American Anabaptist-Mennonites and churches, organizations, and institutions abroad. But what does it mean to partner in

2 Joerg Rieger, “Theology and Mission: Between Neocolonialism and Postcolonialism,” *Mission Studies* 21, no. 2 (2004): 201–227.

3 Although there has been extensive missionary work in Latin America within missional partnership between other American and Latin American Anabaptist denominations, those experiences go beyond this essay’s scope and are not considered in the main argument.

4 “Frequently Asked Questions About Mission Network,” Mennonite Mission Network, accessed June 6, 2025, <https://www.mennonitemission.net:443/info/3219/Frequently%20asked%20questions%20about%20Mission%20Network>.

mission? Anne Thiessen explains that the term “partnership” is currently used “to describe organizations and institutions where they hope allies of unequal power, of different cultures and values, can work together as equals.”⁵ Cesar García defines partnership as “the kind of relationship that can be found among the people of God when we serve together interdependently in the mission of God.”⁶ For him, “partnerships require a solid relationship and a shared purpose that fosters joint plans and the sharing of resources.”⁷

For American Anabaptist-Mennonites, the various experiences of partnership in mission have resulted in awareness that their missionaries are not only giving to but also receiving from the people in the mission field. For John F. Lapp, former Senior Executive for Global Ministries of MMN, mission has always flowed in many directions, never just “from the West to the rest.”⁸ For example, Lapp mentions that MMN mission workers who have retired in the US usually continue their relationship with the ministries abroad in which they were involved during their international careers. For this reason, within the American territory they become the voice of their former mission partners and continue sharing in their home settings what they have learned abroad.⁹

In a postcolonial world, says Lapp, “Western Christians must be more conscious of what we have to learn from our fellow believers in other lands who have much to teach us.”¹⁰ This awareness of what missionaries receive and learn from their missional partners abroad has led American Anabaptist-Mennonites to use the term “two-way mission” to describe and promote some of their missional initiatives. American missionaries highlight that they are not only working with partners abroad but are also open to learning from them, paying special attention to those in the Global South due to the power imbalance between North and South.¹¹

This understanding of mission as two-way has permeated MMN’s work for some years now. According to Lapp:

5 Anne Thiessen, “Where Are Our Nightmares?,” *Anabaptist Witness* 5, no. 2 (October 2018): 77.

6 César García, “The Mission of God and Global Partnerships: Lessons from the Past, Possibilities for the Future,” *Anabaptist Witness* 5, no. 2 (October 2018): 18.

7 García, “The Mission of God and Global Partnerships,” 18.

8 John F. Lapp, “Mission Flows in Many Directions,” Mennonite Mission Network, May 2019, <https://www.mennonitemission.net:443/resources/publications/Extending%20Beyond/518/Mission%20flows%20in%20many%20%20directions>.

9 Lapp, “Mission Flows in Many Directions.”

10 Lapp, “Mission Flows in Many Directions.”

11 For the issues and stakes involved in Anabaptist global mission partnership see Alain Epp Weaver, “Global Mission Partnerships: Learning from the Past, Looking to the Future,” *Anabaptist Witness* 5, no. 2 (October 2018): 11–13.

Mennonite Mission Network has been promoting two-way mission for more than half a century, starting with Edwin and Irene Weaver, who took lessons learned in India to test a new mission-stance in West Africa. The Weavers often wondered who was the learner and who was the teacher as they studied the Bible with African believers. About the same time, mission workers in South America were moving off mission compounds to seek more culturally appropriate ways of engaging with communities around the good news of Jesus Christ.¹²

An example of American Anabaptist-Mennonite two-way mission in Latin America is the Ross Richer family's missionary work with MMN in Ecuador from 2014 to 2023.¹³ In 2015, after receiving an invitation from the Iglesia Cristiana Anabautista Menonita del Ecuador (Christian Anabaptist Mennonite Church of Ecuador) and the Fundación Sobrevivencia Cofán (Cofan Survival Fund), the Ross Richer family embarked on a mission that was not only dual-located—in both Ecuador and the US—but also understood as a two-way mission in partnership between MMN, Iglesia Cristiana Menonita de Colombia (Christian Mennonite Church of Colombia), and Central Plains Mennonite Conference, which is part of Mennonite Church USA (MC USA).

During winter and spring of each year, the Ross Richers' assignment was to accompany indigenous Cofán people in Zábalo, a village in the Cuyabeno region in Sucumbíos Province and surrounded by the Ecuadorian Amazonian rainforest. During summer and fall, they returned to the US to work as educators in their home context, sharing what they had learned from their work with Cofán and Ecuadorian people.¹⁴ As they explain, their goal in Ecuador was “not to go and impose a North American version of Christianity . . . but to literally walk alongside our indigenous sisters and brothers, and together discover what it means to follow Christ in their unique context.”¹⁵

12 Lapp, “Mission Flows in Many Directions.”

13 The Ross Richer family served as International Service Workers with MMN for nine years (three three-year terms), beginning with presentations to North American churches in 2014 and ending with the last presentations in 2023. They spent six years (2014–2020) going back and forth between the US and Ecuador until their work was interrupted by the COVID-19 global pandemic. See also “The Ross Richers Return to Ecuador,” Mennonite Mission Network, accessed January 26, 2025, <https://www.mennonitemission.net/news/the-ross-richers-return-to-ecuador/>.

14 “Jerrell and Jane Ross Richer,” Mennonite Mission Network, accessed June 27, 2022, <https://www.mennonitemission.net:443/workers/Latin%20America/Ecuador/Jerrell%20and%20Jane%20Ross%20Richer>; Ross Richer, “About,” twowaymission.net, December 26, 2014, <https://twowaymission.net/about/>.

15 Katie Hurst, “From Goshen to Ecuador and Back: GC Professor and Family Straddle Two Worlds,” News & Events—Goshen College, December 11, 2014, <https://>

B. Two-Way Mission as Reverse Mission

What American Anabaptist-Mennonites identify as “two-way mission” is often described as a specific form of reverse mission in missiology.¹⁶ As Eric Morier-Genoud mentions, the term “reverse mission” is equivocal. That is, it has several meanings.¹⁷ According to Matthew Krabill, “reverse mission” includes two main notions:

(1) On the one hand, it refers to what I’ve described as two-way mission—that is, a missional approach underscoring that missionaries not only give to but also learn from their partners abroad and from the people they minister to, particularly from those on the margins.¹⁸ In this sense, it is possible to describe the Ross Richers’ missionary work in Ecuador, and other Anabaptist-Mennonite two-way mission initiatives, as a specific form of reverse mission.¹⁹

(2) On the other hand, the notion of reverse mission could also refer to the shift in global Christianity whereby historically traditional “receiving countries of mission” are now sending missionaries back to the original senders themselves.²⁰ Matthews A. Ojo suggests that the notion of “reverse mission” refers specifically to the sending of missionaries to Europe and North America by churches and Christians from the non-Western world, particularly from Africa, Asia, and Latin America. It aims at re-evangelizing regions that were once the heartlands of Christianity and the vanguards of missionary movements. In this respect, within reverse missional practice, traditional mission fields have now become the mission bases of renewed efforts to re-evangelize the now secularized societies of Europe and North America.²¹

www.goshen.edu/news/2014/12/11/goshen-ecuador-back-gc-professor-family-straddle-two-worlds/.

16 See Matthews A. Ojo, “Reverse Mission,” in *Encyclopedia of Mission and Missionaries*, ed. Jon Bonk (New York: Routledge, 2007), 380–82.

17 Eric Morier-Genoud, “‘Reverse Mission’: A Critical Approach for a Problematic Subject,” in *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion* (Brill, 2018), 169–88.

18 Matthew Krabill, “‘Reverse Mission’? Some Implications for Anabaptist-Mennonite Bodies in North America,” *Mission Focus: Annual Review* 19 (2011): 19–20.

19 Another MMN two-way mission initiative is La Casa Grande in Benin, West Africa. See Lapp, “Mission Flows in Many Directions.”

20 Krabill, “‘Reverse Mission’?,” 19–20.

21 Matthews A. Ojo, “Reverse Mission,” 380. Ojo is not considering Latin America as part of the “Western world.” However, whether Latin America is part of the “Western world” or not is an ongoing discussion. See Alfredo Toro Hardy, “Latin America: Between the Western World and the Global South,” *Global Policy*, accessed June 4, 2025, <https://www.globalpolicyjournal.com/blog/04/04/2024/latin-america-between-western-world-and-global-south>; and Glauco Ortolano, “The Misappropriation of the Term ‘Western

Within this second meaning, the goal of reverse mission, as Paul Freston highlights, is more than a mere geographical inversion; it also points to a mission “from below.” That is, it is about reversing the direction of missionary-sending as well as reversing the direction of colonization by sending missionaries from former colonies to the nations that colonized them.²² The proposal of “reversing the direction of colonization” should be understood not as a call for colonized people to colonize former colonizing nations but for missionaries to go against colonization in any mission whatsoever. As Faye Y. Abram and Ashley Cruce explain, “The ‘reverse’ in ‘reverse mission’ refers to a change in the traditional, unidirectional nature of classic mission work. In this sense, reverse mission may perhaps be best understood as an alternative approach to what is generally, widely, and historically thought to be classic mission work.”²³ For Abram and Cruce, this form of reverse mission is a reaction to and a critique of the classic missional model that focuses on the conversion of a foreign country or community to the Christian faith.²⁴

As I have mentioned, the current American Anabaptist-Mennonite two-way mission relates to the first meaning of reverse mission. However, as the next section will show, it is necessary to embrace and practice both meanings of reverse mission in order to eradicate neocolonialism in the missional partnership between Americans and Latin Americans. That is, it is necessary to hold a more radical reverse mission, a radical two-way mission.

II. Toward a Radical Two-Way Mission in Missional Partnership

A. Anabaptist-Mennonite Neocolonialism in Mission

The two-way mission in Ecuador described above is certainly a step forward from the colonial missional enterprises developed in Latin America in the past. The Ross Richers’ missionary work, as they described it, evidences their aim to overcome forms of colonial mission by being open to learn and “receive” from their Latin American partners in the mission field. However, no matter how good the intentions of the Ross Richers and other American missionaries in Latin America,

World’,” *Global Policy*, accessed June 4, 2025, <https://www.globalpolicyjournal.com/blog/02/07/2024/misappropriation-term-western-world>.

22 Paul Freston, “Reverse Mission: A Discourse in Search of Reality?,” *PentecoStudies* 9, no. 2 (October 2010): 155.

23 Faye Y. Abram and Ashley Cruce, “A Re-Conceptualization of ‘Reverse Mission’ for International Social Work Education and Practice,” *Social Work Education* 26, no. 1 (February 2007): 5.

24 Abram and Cruce, “A Re-Conceptualization of ‘Reverse Mission’,” 6.

individual initiatives are not enough to eradicate the neocolonialism embedded in the Anabaptist-Mennonite partnership between Americans and Latin Americans, because this two-way mission is still limited to Latin American territory. In this respect, both mission partners—Americans and Latin Americans—are responsible for changing this neocolonial mindset.

In the Anabaptist-Mennonite imaginary, Latin America is a mission field that needs resources for ministry—from human to financial, and therefore also institutional collaboration—but the presence of Latin American Anabaptist-Mennonite missionaries in the US is deemed unnecessary. Put another way, American Anabaptist-Mennonite missionary work in Latin America is deemed useful and necessary, even though there is an extended presence of local Anabaptist-Mennonites on the continent, but the reverse is not considered to be true by either Americans or Latin Americans.

In the US and Canada, the Gospel and Our Culture Network and the missional church movement have grown out of the recognition that the US and Canada are mission fields. Anabaptist-Mennonite missiologists like Wilbert Shenk, Lois Barrett, and Paul Hiebert were among the leaders who started those networks/movements.²⁵ However, institutional collaboration between American and Latin American Anabaptist-Mennonites for the mission occurring in US territory is not on the table. This lack of institutional collaboration for mission in the US indicates that a paternalistic dichotomy is still at play and that the neocolonial patronizing attitude has not been completely eradicated from Anabaptist-Mennonite mission.

The American Anabaptist-Mennonite missionaries who work in Latin America could certainly embrace a two-way mission as they accompany their partners and learn from them, as is the case with the Ross Richer family in Ecuador and other MMN missionaries. However, if American Anabaptist-Mennonite institutions, such as MMN and conferences and local congregations of MC USA, do not consider the US as a mission field in need of institutional collaboration, the paternalistic dichotomy between the people who “have and give”—the Americans—and the people who “need and receive”—the Latin Americans—will still be present. Regarding this neocolonial paternalism, Jim Schrag’s poignant questions, quoted by Matthew Krabill, are pertinent: “*Do Christians in the West really believe that God has given other parts of the church gifts—gifts we need to be*

25 See Michael Clawson, “Missional Church Movement–Timeline Movement,” The Association of Religion Data Archives (the ARDA), accessed April 9, 2025, <https://www.thearda.com/us-religion/history/timelines/entry?etype=3&eid=24>; “History of Missional Church,” Missional Church Network, accessed April 9, 2025, <https://www.missional-churchnetwork.com/history-of-missional-church>.

complete? . . . Or have we implicitly decided that we are in need of nothing and therefore, are simply gift-givers?”²⁶

The difference between the two notions of reverse mission described in the previous section seems to be attributable to the different cultural and geographical contexts: For Americans, reverse mission points to not only what they give but also what they receive as agents of mission. But for the people in the Global South, as Krabill mentions, reverse mission usually points to recognizing the Global North as a mission field, since people in the South have recently begun perceiving themselves as agents of mission.²⁷

If social location permeates the way reverse mission is understood and practiced, it is not a surprise, as Krabill notes, that considering the US territory as a mission field will be very difficult for American Anabaptist-Mennonites, requiring a significant paradigm shift on their part.²⁸ In this respect, Krabill finds it ironic that Mennonite Church USA has adopted “missional church” language and identity yet manages for the most part to ignore non-Western missionary agency in the US.²⁹ This last element is evident in the international exchange programs offered by MMN and Mennonite Central Committee (MCC). Although American Anabaptist-Mennonites have been inviting non-Western young Christians to serve in the US, including young Latin Americans, the MMN and MCC programs usually focus on what these young foreigners could learn in the American setting instead of the benefits that Americans receive from their service.³⁰

As I mentioned above, people in the Global South have recently begun perceiving themselves as agents of mission. However, it is difficult for Latin American Anabaptist-Mennonites to consider the US territory as a mission field in need of their gifts. After all, the general perception is that the US is a Christian territory, and, as such, it does not need missionary work. In this sense, it is believed that Latin American Anabaptist-Mennonites have nothing to offer to their North American siblings.

26 Jim Schrag, “Theology of the Body,” *Beyond Ourselves*, v. 9, quoted in Krabill, “Reverse Mission?”, 26. As I mentioned above in footnote 21, it is an ongoing debate whether Latin America is part of “the West” or not. Schrag’s quote is used here to illustrate the neocolonial mindset prevalent in mission. Therefore, I am not necessarily claiming that Latin Americans are not “Christians in the West.”

27 Krabill, “Reverse Mission?”, 25.

28 Krabill, “Reverse Mission?”, 26.

29 Krabill, “Reverse Mission?”, 26.

30 See “Serve,” Mennonite Mission Network, accessed June 27, 2022, <https://www.mennonitemission.net:443/Serve>; “Serve with MCC,” Text, Mennonite Central Committee U.S. (Mennonite Central Committee U.S., April 30, 2014), <https://mcc.org/get-involved/serve>.

As the next section will show, to overcome neocolonialism in the American Anabaptist-Mennonite witness and partnership, it is imperative to expand the notion and practice of two-way mission by embracing both notions of reverse mission. Hence, a radical two-way mission is necessary—that is, one that considers the US as a mission field just as the Latin American territory and sees Latin American Anabaptist-Mennonites as partners in mission in the US.

B. A Radical Two-Way Mission to Eradicate Neocolonialism within the Anabaptist-Mennonite Partnership in Mission

Regarding the possibility of considering the US as a mission field for Americans and Latin Americans alike, forty years ago missiologist Orlando Costas asked two important rhetorical questions: “Can the nation with the greatest missionary presence in the world be regarded as a ‘mission field’? If so, can the sector of the world which represents the habitat of the have-nots and the oppressed of the earth have anything to contribute to the missionary situation of the United States?”³¹

Answering his first question, Costas stated that the US qualifies as a mission field because many Americans are alienated from God and neighbor, and the consequences of this alienation are fear, anxiety, and distrust at the personal level as well as racism, classism, and sexism at the social level.³² Addressing the second question, Costas affirmed that the “third world” has a responsibility to the US: “For how can there be a truly global mission if a partner fails to come to the aid of the other when a situation of crisis arises? . . . Third world Christians are the keepers of their American brothers and sisters!”³³

Leaving aside the outdated language of “third world Christians,” Costas’s call for a Latino/a mission to the US remains pertinent for Anabaptist-Mennonite witness today. On the one hand, the US is still in need of receiving Christian mission—that is, in need of divine/human reconciliation in opposition to the current alienation within American culture—and, therefore, it is indeed a mission field, as the missional church movement in the US has also recognized. On the other hand, as Costas indicates, in a proper partnership both partners should be responsible for each other and able to help each other. In this respect, Costas’s call for a Latino/a mission to the US could help American Anabaptist-Mennonites recognize that partnership in mission should imply opportunities for mutual support in mission between Americans and Latin Americans.

I envision a radical two-way mission where both partners are responsible for each other and able to help each other, whether in Latin America or the US

31 Orlando E. Costas, *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom* (Maryknoll, NY: Orbis, 1982), 71.

32 Costas, *Christ Outside the Gate*, 72.

33 Costas, *Christ Outside the Gate*, 81.

territory. In this respect, both American and Latin American Anabaptists will have to point out the specific ministry needs in which cooperation in mission is required and invite each other to work together to supply that need in their respective territories.

In 1982, Costas already perceived the needs and challenges that the US was (and still is) facing as a nation of immigrants and issued a missional call for Latin Americans to share suitable missionary personnel to minister effectively within the American ethno-cultural diversity. Although many immigrants in the US were engaged in ministry among ethnic minorities, said Costas, they usually were not trained for missionary work, nor were they carefully and prayerfully selected and sent to the US. The time had come, claimed Costas, for Latin American churches and missionary organizations to enter partnership with their American counterparts and send missionaries to help meet this missional need.³⁴

Costas's early perception of the US as a mission field needing the help of Latino/a missionaries continues to reflect today's reality, certainly among American Anabaptist-Mennonite churches and ministries. Therefore, if American Anabaptist-Mennonites want to break with the neocolonial paternalistic dichotomies within their missional partnership with Latin Americans, they must incorporate a mission in reverse that includes both of its meanings. They could embrace this radical two-way mission by continuing their missionary work in Latin America while also inviting Latin Americans for institutional collaboration in the US. That is, to eradicate American Anabaptist-Mennonite neocolonialism in mission, American Anabaptist-Mennonites must recognize the needs in the US territory that require institutional missionary collaboration with Latino/a Anabaptist-Mennonite churches, conferences, and mission agencies. In that way, a mutual collaboration in mission will take place, one that overcomes the neocolonial patronizing attitude evident in the paternalistic dichotomy between the people who supposedly "have and give" and the ones who supposedly "need and receive."

To practice this radical two-way mission embracing both meanings of reverse mission, it will also be necessary for Latin Americans to overcome the neocolonial mindset embedded in many of us. However, if Latin Americans do not recognize that American Anabaptist-Mennonites indeed have needs that Latinos/as could solve, and that God has given specific gifts to us that we must use for the benefit of our siblings in the Global North, neocolonialism in mission will not be challenged.

For eradicating neocolonialism in the Anabaptist-Mennonite mission, it will also be necessary for Latin Americans to embrace both meanings of reverse mission and discard the prevalent and classic notion of missional work that focuses on conversion. Rieger calls the classic unidirectional conversional

34 Costas, 72–75.

missional model “mission as outreach,” and adds that what is missed is the ability to learn from the other in ways that lead to self-knowledge.³⁵ “What if,” he asks, “the question is not first of all, What can we do? but, What is going on? and, How might *we* be part of the problem? Unless these questions are raised in the encounter with people on the mission field, nothing will change.”³⁶

Hence, if the re-evangelization of the Global North by Latino/a missionaries is understood from the conversional missional model—having the wrong idea that secularized US society requires “re-conversion” and that there is nothing that Latino/s could learn from American Anabaptist-Mennonites—it will maintain a paternalist mindset and therefore will be neocolonial, even if it is practiced by formerly colonized people. In other words, if Latino/a missionaries come to the US to “re-moralize the US,” “bring the gospel back,” or “revitalize the decayed spirituality and convictions of American Christians,” neocolonialism in mission will not be challenged and eradicated.³⁷

Thus, Americans and Latin Americans alike must connect both meanings of reverse mission in order to respond to the neocolonialism still present in their Anabaptist-Mennonite missional partnership.

III. A Precedent and Some Benefits of a Radical Two-Way Mission

A. Precedent of an Anabaptist-Mennonite Reverse Mission in the US

A former partnership between American and Latin American Anabaptist-Mennonites in a reverse mission in the US territory could be viewed as a precedent toward a radical two-way mission between Anabaptist-Mennonites. As the Mexican spouses Rebeca González and Fernando Pérez state, in 2014 the Conferencia de Iglesias Evangélicas Anabautistas Menonitas de México (Conference of Evangelical Anabaptist Mennonite Churches of Mexico, or CIEAMM, its Spanish acronym) aimed to develop a new form of mutual support with other conferences abroad, especially with MC USA conferences, since CIEAMM was founded in 1958 thanks to the efforts of missionary workers sent by mission boards in the United States and Canada.³⁸ Mountain States

35 Rieger, “Theology and Mission,” 213.

36 Rieger, “Theology and Mission,” 214.

37 Neocolonial discourses coming from Global South missionaries are present in many reverse mission enterprises in the US. For a particular example, see Rebecca Y. Kim, *The Spirit Moves West: Korean Missionaries in America* (Oxford New York: Oxford University Press, 2015).

38 Fernando Pérez and Rebeca González, “Building a Relationship of Mutuality between Two Conferences,” *Vision* (Winnipeg, Manitoba) 19, no. 2 (Fall 2018): 14.

Mennonite Conference—part of MC USA—responded to CIEAMM’s invitation. Although neither conference had a clear understanding of what they would do together, they knew they wanted to develop a fraternal relationship of open dialogue between South and North Mennonites.³⁹

As a result of this partnership, in 2016 González and Pérez were sent to the US to work for Mountain States Mennonite Conference. They served in several different areas of ministry in the US, such as Casa de Paz (Peace House)—a multi-service ministry for immigrants in Denver, Colorado. They also participated in the Beloved Community in Englewood, helping with worship services and sharing their experiences with the community. They visited many Mennonite congregations in New Mexico and Colorado, leading Bible studies, challenging members to engage with the needs of immigrants and refugees in the US, and encouraging these churches to support Casa de Paz. For González and Pérez, their assignment in the US entailed more than just the practical work mentioned above; it also involved building an intercultural relationship—based on mutual respect and equality—between CIEAMM and Mountain States Mennonite Conference.⁴⁰

The assignment of González and Pérez to collaborate with Mountain States Mennonite Conference could be understood as a first attempt toward a radical two-way mission, where conferences in Latin America and the US work together to solve their missional needs within their own territories. However, there are two elements that must be incorporated in order to practice an actual radical two-way mission. First, in González and Pérez’s recount, there is no mention of mutual institutional recognition by both conferences of their “official” missionary status. This official recognition is necessary for overcoming a patronizing attitude, and, therefore, to eradicate neocolonialism. Second, although González and Pérez indicate that mutual respect and equality were part of their values in their missionary work in the US, there is no mention of the learning they gained from the partnership with American Anabaptist-Mennonites.⁴¹

This omission of the missionaries’ learnings underscores the importance of incorporating both meanings of reverse mission before any attempt to send Latino/a missionaries to the US. Latin American Anabaptist-Mennonites must incorporate what American Anabaptist-Mennonites have already learned—that is, that any practice of reverse mission must entail a recognition of the fact that missionaries also learn from their partners abroad and from the people they minister to. In this respect, it is necessary to remember that God is already at work in the US through American and Hispanic Anabaptist-Mennonite churches that have established missional initiatives to serve Latino/a people, as is the case with

39 Pérez and González, “Building a Relationship of Mutuality,” 14–19.

40 Pérez and González, “Building a Relationship of Mutuality,” 14–19.

41 Pérez and González, “Building a Relationship of Mutuality,” 14.

Casa de Paz and others.⁴² A reverse Latin American mission in the US will merely join God's ongoing mission.

I have no knowledge of a plan to continue this reverse mission between CIEAMM and Mountain States Mennonite Conference, nor any indication that this pilot experience will be replicated in other MC USA conferences. In this respect, implementing similar programs between American and Latin American Anabaptist-Mennonites—especially with Latin American conferences that currently host MMN missionaries—must be the first step to eradicate neocolonialism in the Anabaptist mission.

B. Benefits of a Radical Two-Way Mission between American and Latin American Anabaptist-Mennonites

This proposed radical two-way missionary work would benefit American and Latin American Anabaptist-Mennonites alike. First, it is important to mention the obvious benefits. Having missionaries contribute their particular gifts for specific situations and needs in the US and Latin America could improve missionary work in those territories. Both American and Latin American Anabaptist-Mennonites have something to offer the global church, and both also have needs that the gifts of the global church could effectively address.

A radical two-way missionary work would also benefit American and Latin American Anabaptist-Mennonites by underscoring the fact that the whole globe is a mission field since there are no Christian territories, including the US. As mentioned earlier, Costas's notion of mission entails the work of reconciliation with God and neighbor, and although the American territory has been considered one of the heartlands of Christianity and the American church the vanguard of missionary movements extending outward, the current fear, anxiety, and distrust at the personal level as well as racism, classism, and sexism at the social level, are evidence that many Americans are still alienated from God and neighbor. In this regard, although reverse mission entails the notion of re-evangelization—that is, spreading the gospel in regions that were once considered Christian—a two-way mission within the Anabaptist-Mennonite tradition is more radical because it discards the very notion of re-evangelization. For Anabaptist-Mennonites, there are no Christian nations or territories; it is therefore not possible to consider a specific place already “evangelized” in the past and in need of re-evangelization today.

⁴² See Casa de Paz, accessed June 6, 2025, <https://www.casadepazcolorado.org/>. Another organization related to MC USA is La Posada, accessed June 6, 2025, <https://www.laposadaaid.com/>, and also Mennonite Central Committee's work to support immigrants in the US. See Mennonite Central Committee, accessed June 6, 2025, <https://mcc.org/what-we-do/initiatives/disaster-response/support-immigrant-neighbors>.

Finally, a radical two-way mission that includes both notions of reverse mission highlights the need for mutual learning between American and Latin American Anabaptist-Mennonites in a more compelling way. Americans can certainly learn from their Latino/a partners in Latin America, but they can also learn from them in the US context. Americans could certainly improve their missionary work directed to Latino/a people in the US, but they can also learn about other forms of living and expressing Anabaptist-Mennonite convictions that are not exclusively permeated by American culture. Broadening the American Anabaptist-Mennonite experience regarding the faith and practices of Anabaptists from other cultures can help Americans gain a more global and culturally diverse perspective on Anabaptism. This experience could help Americans see their cultural “blind spots” and rethink and improve their own Anabaptist faith and practices.

It is important to highlight again that the same must happen with Latino/a Anabaptist-Mennonites in the US. Latin Americans can also learn from their American and Latino/a partners while doing missionary work in the US, because the US Latino/a context is different from the Latin American one. In the US, it is possible to find many “Latino” cultures living together and doing ministry and church together. A Latino/a missionary from Latin America does not necessarily understand the context of diverse Latino/a immigrants in the US. Hence, Latin Americans could also gain a more global and culturally diverse perspective on Anabaptism that should allow them to see their cultural “blind spots” and rethink and improve their own Latino/a Anabaptist faith and practices as well.

Conclusion

As I have shown, the two-way missional approach emphasized by American Anabaptist-Mennonites until now has not radically challenged the neocolonialism present in the current missional partnership between American and Latin American Anabaptist-Mennonites; rather, it has perpetuated a paternalistic dichotomy between the two groups. Therefore, a radical two-way mission is needed to challenge neocolonialism within Anabaptist-Mennonite witness in this partnership. That is, a mission that embraces both notions of reverse mission: (1) missionaries receiving as well as giving and (2) sending missionaries to both America and Latin America in missional North-South partnerships. In this respect, it is imperative to set a new model for missional partnership between American and Latin American Anabaptist-Mennonites—a model that can support missionaries in both geographical settings at the same time and that will benefit Americans and Latin Americans alike.

Although I have focused on neocolonialism present in the missional partnership specifically between American and Latin American Anabaptist-Mennonites, neocolonialism is a common problem in all missional settings where mission

is conducted from contexts of privilege. In this sense, what I have mentioned in this article could also serve as a warning for the incipient missional partnership between Latino/a Anabaptist-Mennonites living in the US who are part of MC USA and Latino/a Anabaptist-Mennonites living in Latin America.⁴³ In this regard, Latino/as could also present a paternalistic mentality that evidences forms of coloniality toward others within missional partnerships. Hence, this article's critique of neocolonial missional partnerships should be taken as a warning and a challenge to neocolonial tendencies everywhere.

43 One example of this kind of missional partnership is the relationship between MC USA's Mosaic Mennonite Conference, which includes a significant presence of Latinos/as, and conferences and local churches in Latin America. In an article in *Anabaptist World*, Mosaic Mennonite Conference Executive Minister Stephen Kriss says: "Including international partners, we are more than 10,000 people, with a lot of that in Mexico." He adds: "The long-term and emerging partnerships within Mosaic in Latin America have sometimes been a challenge to navigate within the current denominational system. Mosaic's history in Latin America, particularly in Mexico, goes back several generations through Franconia Conference." See Tim Huber, "Mosaic Conference Board Proposes Withdrawal, Partnership with MC USA," *Anabaptist World*, August 23, 2024, <https://anabaptistworld.org/mosaic-conference-board-proposes-withdrawal-partnership-with-mc-usa/>; "Mosaic Mennonite Conference," Mosaic Mennonites, accessed April 9, 2025, <https://mosaic-mennonites.org/>.

Misión, trabajo y carisma en CCM Semilla Colombia

Francisca Pacheco Alvarado y Jonathan Minchala Flores

En muchos círculos evangélicos se han polarizado de manera extrema los conceptos «trabajo» y «misión», y en algunas ocasiones se ha visto el «trabajo secular» como una actividad menos «santa» o importante para los cristianos, como si fuera simplemente un mal necesario, como si el hecho de trabajar en sí mismo fuera producto de «la caída». Esta mirada ha traído como consecuencia dos distorsiones:

1. Se entiende el trabajo como una actividad mundana o de menor rango dentro de la economía divina, donde se aplican solo de manera indirecta «principios generales cristianos» que regulan la ética laboral.
2. Se restringe el quehacer misionero a una esfera meramente espiritual, limitando y entendiendo incorrectamente la teología de la encarnación y fortaleciendo los binarismos modernos de cuerpo–espíritu, esfera social y espiritual.

En este artículo cuestionamos estas nociones sobre el «trabajo» y la «misión» desde el programa Semilla Colombia, que forma parte del trabajo del Comité Central Menonita (CCM) en dicho país.

El CCM es un ministerio mundial de las iglesias anabautistas que comparte el amor de Dios y su compasión por toda persona en el nombre de Cristo, respondiendo a necesidades humanas básicas y trabajando por la justicia y la paz.¹ Dentro

Jonathan Minchala Flores es ecuatoriano. Estudió grado y posgrado en Comunicación, literatura y estudios de la cultura. Actualmente está haciendo un Doctorado en Literatura sobre teología de la liberación y literatura hispanoamericana. Ha sido “host” del podcast Merienda Menonita. Actualmente es parte del Comité Central Menonita como co-coordinador del programa Semilla en Colombia.

Francisca Pacheco Alvarado es chilena. Tiene estudios en el área de la salud, movilidad humana y feminismos. Ha formado parte del Comité Central Menonita como Semillera, Trabajadora de Servicio en temas de migración en Quito, Ecuador, y actualmente co-coordina el programa Semilla en Colombia.

1 Para más información vea el sitio web del Mennonite Central Committee, <https://mcc.org/>.

de los programas de servicio del CCM, el programa Semilla es el único que tiene una duración de dos años. Actualmente está funcionando en Colombia, Bolivia, Guatemala y Zambia, y está dirigido a jóvenes entre 20 y 32 años. El programa trabaja con un currículum donde se abordan temas de reflexión, servicio y trabajo por la paz, mientras los participantes viven en diferentes comunidades de base, en lugares que muchas veces han sido víctimas de conflictos armados. Este programa comenzó en Colombia en el año 2009, como un programa piloto, y actualmente está en funciones el séptimo grupo.

El CCM Colombia tiene en la actualidad cuatro ejes de trabajo: el cuidado de la creación y la respuesta al cambio climático; el trabajo con personas desplazadas y desarraigadas; la construcción de la paz y el trabajo distintivo con iglesias anabautistas en toda Colombia. El programa Semilla es el único que participa en los cuatro ejes de trabajo de manera simultánea, y en él los participantes se involucran en el trabajo con socios y comunidades, aportando riqueza a los procesos en ambas direcciones. Por un lado, el CCM puede hacer presencia en el territorio a través del servicio de los «semilleros», quienes se vuelven expertos del equipo en sus contextos, trabajo y relaciones. Por otro lado, los socios cuentan con la presencia del CCM mediante la ayuda de voluntarios que han decidido compartir dos años de sus vidas en el servicio a Dios y a las comunidades.

El tipo de trabajo que realizan los «semilleros» con el socio dependerá del área en que éste trabaje: migración, educación, buen vivir/seguridad alimentaria o construcción de paz. Sin embargo, independiente del área de trabajo, el programa Semilla busca generar espacios de reflexión, servicio y educación a través de la promoción de valores fundamentales como la paz y la justicia, buscando vivir la no-violencia como llamado bíblico y creando relaciones justas, mostrando responsabilidad, reciprocidad, integridad y transparencia.

Nuestra función como coordinadores del programa está en hacer una supervisión que acompañe a los participantes en el proceso de adaptación constante en una nueva comunidad, en iglesias con prácticas litúrgicas diferentes a las suyas, en el descubrimiento y transformación permanente durante su tiempo de servicio. Esto lo hacemos a través de un acompañamiento presencial: contacto a través de llamadas y relación con los socios; aportando material que fortalezca la teología anabautista y el conocimiento sobre el trabajo y el contexto en comunidades; y buscando fortalecer sus dones y habilidades.

Entendemos que, como dice la antropóloga Mafe Moscoso, «no existe un observador separado de la realidad pues la mente es inseparable del organismo como un todo que es afectado al tiempo que afecta la realidad».² Por ello, no podemos ni queremos asumir que las perspectivas que estamos compartiendo

2 Mafe F. Moscoso, «Etnografía a lo bruto: Un opening de datos muy salvaje», en *Revista de Antropología Experimental*, 16-26, Universidad de Jaén, (2016), 394.

aquí pretenden ser absolutas. Esta es nuestra mirada en particular como coordinadores del programa Semilla en Colombia durante el periodo 2024-2026.

¿Qué es la misión?

Hablar sobre misión siempre es un tema controvertido dentro de los círculos de cristianos y cristianas que reconocen, como dice Samuel Escobar, «la necesidad de una ruptura radical con el modelo constantiniano de empresa misionera que dependía del poder militar, de la conquista económica y de la habilidad tecnológica».³ En muchos círculos evangélicos actuales todavía se practica una forma de hacer misión que opera manipulando a las personas por medio de la culpa, para que acepten no solo una religión sino una cultura diferente. El misionero o misionera, en el mejor de los casos, actúa con una actitud paternalista y se convierte en una especie de mediador entre la «verdad única» y los no cristianos.

Junto a esta distorsión del trabajo misionero, al teólogo Juan Driver le preocupaba que se haga una separación entre la ética del reino y la aceptación del perdón y la gracia de Dios en cada individuo. En una sentencia contundente, este teólogo anabautista afirma: «todo lo pertinente al reino es evangelio».⁴ Como ya sabemos, desde la ética del reino, la misión es traer sanación, liberación, resistir pacíficamente a los poderes que controlan el mundo, compartir los bienes, en fin, vivir las bienaventuranzas y participar de la ética de Jesús. En palabras del teólogo de la liberación Leonardo Boff:

Jesús no predicó la Iglesia, sino el Reino de Dios, que significaba liberación para el pobre, consuelo para los que lloran, justicia, paz, perdón y amor. No anuncia un orden establecido; no llama a los súbditos a ser más sumisos, humildes y leales, sino que libera para la libertad y para el amor que permiten al súbdito ser súbdito, más libre, crítico y leal sin ser servil, y hace, a quien detenta el poder, ser siervo, hermano y libre de apetencias de mayor poder.⁵

Desde esta mirada, nosotros entendemos que la misión no solo es dar información o invocar una experiencia personal, sino que es una invitación a vivir en comunidad una vida plena de amor al prójimo y de servicio, que no mira a otro lado cuando se presenta la injusticia ni cree que puede asumir una actitud neutral ante las grandes injusticias de nuestros pueblos.

No queremos dejar de lado otras concepciones sobre la misión que vienen de parte del Concilio Vaticano II; de otras iglesias históricas: luterana, anglicana, presbiteriana, metodista; ni de reflexiones que se sitúan en un espectro más

3 Samuel Escobar, *De la misión a la teología* (Buenos Aires: Kairós, 1998), 8.

4 Juan Driver, *Renovación de la iglesia. Comunidad y compromiso* (Buenos Aires: Certeza-ABUA, 1995), 100.

5 Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante* (Santander: Sal Terrae, [1982] 2019), 114.

«evangélico» como la «Misión Integral». Por eso, para situar de manera más concreta y holística el concepto de misión, seguimos a Stephen B. Bevans y Roger P. Schroeder cuando hablan de «la misión como diálogo profético», que engloba el «testimonio y anuncio, acción litúrgica y contemplación, inculturación, diálogo interreligioso, lucha por la justicia y compromiso con la reconciliación».⁶

Misión encarnacional del servicio

«De la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mateo 20:28 BJL)

Mencionamos anteriormente que muchas veces, cuando se habla de misión en ciertos círculos evangélicos, se deja de lado una teología de la encarnación robusta y bien entendida; esto ha hecho que sigamos hablando de manera simplista sobre culturas «buenas» y «malas». Pero si entendemos bien la misión del Dios encarnado, podemos participar de un modelo de misión que reconoce que en todas las culturas podemos ver lo que Dios ya está haciendo, incluso antes que llegue una misión cristiana, o a veces a pesar de las misiones cristianas. Esto sin dejar de lado que vivimos en un mundo donde el pecado ha afectado las estructuras económicas, políticas y culturales. Por lo tanto, pensar la misión es tener también una voz profética que puede desafiar prácticas injustas y pecaminosas. Aquí seguimos a Juan F. Martínez y Jamie Pitts:

La encarnación trata de conectarse con otros en sus espacios. El Espíritu nos llama a cruzar barreras sociales y culturales para que podamos ser la presencia de Cristo para y con los demás. Esto significa adaptarse a ellos y a sus formas. Aprendemos su lenguaje, sus costumbres y sus formas de comprensión. Discernimos cuidadosamente, a través del compromiso y la escucha respetuosa, lo que Dios está haciendo en medio de ellos. Mientras predicamos y practicamos el evangelio de la sanación y la liberación entre ellos, caminamos por el Camino de Jesús.⁷

Por ello es indispensable entrenar una escucha respetuosa y empática con otras culturas, para mostrar en sus propios lenguajes el reino de Dios, pero también para reconocer en otras culturas otros aspectos de Dios que nosotros como cristianos y

⁶ Stephen B. Bevans y Roger P. Schroeder, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto* (Estella: Verbo Divino, 2009), 488.

⁷ Traducción de los autores desde el original: “Incarnation is about connecting with others in their spaces. The Spirit calls us to cross social and cultural barriers so that we might be the presence of Christ to and with others. This means adapting to them and their ways of understanding. We carefully discern, through respectful engagement and listening, what God is doing in their midst. As we preach and practice the gospel of healing and liberation among them, we walk the Jesus Way.” Juan F. Martínez, y Jamie Pitts, *What Is God’s Mission in the World* (Harrisonburg: Herald, 2021), 51.

cristianas no conocíamos. Como nos recuerda Rowan Williams, el ex arzobispo de Canterbury: «El cristianismo como tal no impone un único proyecto institucional o un futuro en su encuentro con otras religiones [...] Se compromete en el diálogo para descubrirse a sí misma de modo más veraz».⁸

Más allá de estos importantes aspectos conceptuales, la empresa misionera tiene que ver con una actitud y una forma en cómo se expresa la misión: el servicio.

Comprender la misión como servicio significa abordar las necesidades inmediatas. Uno de los temas clave de la misión de encarnación es que buscamos servir al otro, comenzando por donde ellos perciben que está su necesidad inicial. La conexión ocurre en el punto de necesidad inmediata, ya sea que esa necesidad esté relacionada con la salud, desastre natural, el dolor emocional, la crisis financiera, los problemas relacionales u otras preocupaciones. Primero definen la situación y la necesidad. El evangelio va más profundo y debe abordar los problemas que la gente puede no ser capaz de nombrar, como cómo se manifiesta el pecado en su propia cultura. Pero el evangelio comienza a llegar a ellos al conectarse con sus necesidades inmediatas.⁹

Entender la misión de esta manera implica, como lo mencionamos anteriormente, un compromiso social del evangelio. La misión no tiene que ver con salvar almas de un mundo que será destruido y abandonado para llevarlas a una vida futura incorpórea y dejar a otras vagar eternamente en fuego y azufre. La salvación y liberación, desde una perspectiva del Reino, es trabajar ahí en las comunidades donde se manifiesta el pecado que deshumaniza a las personas y les resta dignidad. Pero este trabajo en pro de la justicia y el amor al prójimo proviene de una actitud de servicio, y no de la imposición mediante leyes punitivas. Si fallamos en entender que la misión tiene que ver con una comunidad de servicio, en lugar de un estado y/o gobierno que se cree omnipotente y a quien se le exige todas las «soluciones», podemos caer con facilidad en un cristianismo neoconstantiniano que busca el poder político para imponer «valores cristianos» a toda la sociedad.

8 Rowan Williams, «Trinidad y pluralismo» en Gavin D’Costa, ed. *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 2000), 39-53.

9 Traducción de los autores desde el original: “Understanding mission as service means addressing immediate felt needs. One of the key issues of incarnational mission is that we seek to serve the other, beginning from where they perceive their initial need. Connection happens at the point of immediate need—whether that need is related to health, disaster, emotional pain, financial crisis, relational issues, or other concerns. They define the situation and need, first. The gospel goes deeper and must address the issues people may not be able to name, such as how sin is manifested in their own culture. But the gospel begins to reach them by connecting with their immediate needs.” Martínez, y Pitts, *What Is God’s Mission in the World*, 52.

Servicio y sufrimiento

Hay que cuidarnos de dos distorsiones cuando hablamos del servicio. La primera se desprende de una mala comprensión de una «teología de la cruz». Hay que evitar participar de un lenguaje ampliamente aceptado en muchos círculos evangélicos, donde hacen del servicio y del sufrimiento un fin en sí mismo. Nancy Bedford ha advertido sobre esta distorsión que está muy latente en la teología de América Latina y que se ha denominado «dolorismo», en ciertos círculos católicos, pero también en iglesias protestantes.¹⁰ Por otro lado, también está presente una distorsión de la «teología de la gloria», que supone un Cristo sin cruz que busca evadir todo sufrimiento en pos de una ideología triunfalista que sintoniza muy bien con la influencia de las prácticas de *coaching* contemporáneo. Ambas distorsiones teológicas hacen que las comunidades no busquen la transformación de sus realidades materiales y se conformen al *status quo* y el dolor presente; unos desarrollan «una teopraxis analgésica ante el dolor individual, estructural y cósmico»,¹¹ y confían que cualquier sufrimiento será aliviado en un futuro escatológico; y otros hacen del sufrimiento un fin en sí mismo, por eso asumen que todo sufrimiento presente es parte de la misión.

Comprender correctamente el servicio es, siguiendo a Juan F. Martínez y Jamie Pitts:

Servir a los demás significa empoderarlos, ayudarlos a satisfacer sus necesidades materiales y espirituales para que, a su vez, puedan servir a los demás. El objetivo final no es servir, tener cada vez menos, menospreciarse ante los demás, sino más bien una vida abundante para todos. El servicio es necesario para alcanzar la abundancia debido al pecado y la violencia que dañan a nuestro mundo. Servimos luchando junto a los más afectados por esas fuerzas.

A veces esta paradoja se pierde, y el lenguaje cristiano de “Servicio” se usa para decirle a las personas que no tienen mucho y a las personas con dolor que solo deben aceptar su suerte en la vida, porque Dios los llama a ser siervos. A los pobres y a las personas esclavizadas, a las mujeres y a los niños que sufren abusos, y a otros se les ha dicho que Dios quiere su sufrimiento.

Pero el servicio en el Camino de Jesús de la misión desafía directamente esta distorsión del mensaje de servidumbre. Jesús sirvió para empoderar a otros, para nutrir una vida abundante para todos.¹²

10 Nancy E. Bedford, «La misión en el sufrimiento y ante el sufrimiento» en C. René Padilla, ed., *Bases bíblicas de la misión. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Kairós, 2015), 320.

11 *Ibíd.*, 321.

12 Traducción de los autores desde el original: “Serving others means empowering them, helping them meet their material and spiritual needs so that they in turn might serve others. The ultimate goal is not service—having less and less, abasing oneself before

Siguiendo esta lógica, también debemos cuidarnos de no practicar el asistencialismo y pretender situarnos como los salvadores de las comunidades. El propósito del servicio es ayudar a las comunidades a desarrollar plenamente sus dones y capacidades y no que dependan de sus líderes, trabajadores sociales o misioneros.

Semilla y el servicio

Dentro de Semilla Colombia hemos enfatizado que no podemos hacer del sufrimiento una virtud. Sin embargo, reconocemos que los jóvenes adultos que deciden participar del programa van a experimentar no solo un choque cultural, sino el efecto de la violencia y el abandono estatal de las comunidades donde van a servir. La mayoría de estas comunidades han sido víctimas de conflictos armados y se sitúan en las zonas periféricas de Colombia. Durante este ciclo de Semilla, los lugares de servicio donde los semilleros están ubicados son: Riohacha, Chocó, Montes de María, Soacha y Palmira.

Ha sido desafiante operar entre la tensión de estar dispuestos a participar de los sufrimientos que puedan venir por ser fieles a la misión que se nos ha encomendado como seguidores y seguidoras de Cristo, y buscar el Shalom y la vida plena de gozo en Cristo, donde no tiene cabida glorificar el sufrimiento por sí mismo como vía de purificación o salvación. Tal como Nancy Bedford nos recuerda:

[...] aunque nuestra misión es aliviar el sufrimiento ajeno, la consecuencia de tal compromiso no es que nuestro propio dolor disminuya; antes bien, se requiere de nosotros una amplia disponibilidad a sufrir...

La iglesia en su misión actual, en un contexto de sufrimiento, no puede llegar a la resurrección obviando de manera extática o entusiasta el camino de la cruz. No podrá aliviar el sufrimiento ajeno sin cargar con ese sufrimiento de un modo análogo al de Jesús.

[Por otro lado]...la teología debe desafiar a la comunidad de fe a desarrollar tácticas contextuales concretas para combatir las raíces del sufrimiento individual, estructural y cósmico, utilizando todos los recursos interdisciplinarios que le brinda su diversidad de dones espirituales, y tomando en cuenta las dimen-

others—but rather abundant life for all. Service is necessary to reach abundance because of the sin and violence that harm our world. We serve by struggling alongside those most affected by those forces.

Sometimes this paradox is lost, and Christian language of “service” is used to tell people who don’t have much and people in pain that they should just accept their lot in life, because God calls them to be servants. Poor people and enslaved people, women and children suffering abuse, and others have thus been told that God wills their suffering.

But service in the Jesus Way of mission directly challenges this distortion of the servanthood message. Jesus served to empower others, to nurture an abundant life for all.” Martínez, y Pitts, *What Is God’s Mission in the World*, 52.

siones de consolación, prevención, curación y transformación del sufrimiento.¹³

En muchas iglesias de Latinoamérica nos hemos encontrado con el dicho popular: «quien no sirve, no sirve», lo que nos ha acercado a buscar un servicio con sufrimiento, donde muchas veces no hay gozo sino solo una gran responsabilidad por cumplir. Por eso, a través de un sistema curricular, buscamos fortalecer una teología anabautista que nos invite y desafíe a vivir la misión con el gozo de traer buenas noticias, y además sintiéndonos plenos de estar viviendo nuestro llamamiento, misión y, como profundizaremos a continuación, nuestros dones y talentos en las sociedades donde vivimos.

Trabajo y carisma en Semilla

Semilla es un programa de servicio, pero también es un trabajo. Aunque en un primer momento puede ser difícil entenderlo de esta manera, ya que estamos acostumbrados a usar una definición de «trabajo» vinculada a una noción capitalista moderna, donde el sueldo es una parte esencial, entender el trabajo de manera tan reduccionista es un problema, no solo para las personas que no están situadas dentro del circuito del moderno mercado capitalista, sino también para trabajos domésticos, donde la labor de las mujeres ha sido en general dejada de lado. Tal como afirma el teólogo croata Miroslav Volf: «[...] ni todo empleo es trabajo (una persona puede estar empleada con remuneración sin trabajar efectivamente), ni todo trabajo es ‘empleo’ (una persona puede trabajar sin recibir ninguna compensación)».¹⁴

Cuestionar esta definición nos permite establecer una relación entre misión y trabajo que, creemos, aplica no solo al programa Semilla, sino a muchas otras formas de servicio tanto dentro como fuera de la iglesia. Tampoco pretendemos disolver las particularidades de lo que significa misión para hacerla simplemente una forma diferente de trabajo, pero es necesario mencionar que «distinción» no es «división». Argumentamos que programas de intercambio como Semilla son a la vez misión y trabajo.

Para ser más precisos, seguiremos la definición de «trabajo» que ofrece Volf, que nos parece mucho más apropiada:

Trabajo es la actividad social honesta, intencional y especificada metodológicamente cuyo objetivo primordial es la creación de productos o estados de cosas que pueden satisfacer las necesidades de los individuos trabajadores o de las demás criaturas, o (si es primordialmente un fin en sí misma) la actividad necesaria

13 Bedford, «La misión en el sufrimiento y ante el sufrimiento», *ibíd.*, 334.

14 Miroslav Volf, *Trabajo en el Espíritu: Hacia una teología del trabajo* (Ipswich: Proyecto Nehemías, 2023), 26.

para que los individuos agentes satisfagan sus necesidades aparte de la necesidad de la actividad misma.¹⁵

Es importante mencionar también aquí que el programa Semilla trabaja con socios de CCM de iglesias anabautistas. Por tanto, quienes lideran estas iniciativas, proyectos, etc., no son los semilleros. Así que esta definición de trabajo aplica también a socios.

Volf comienza su libro *Trabajo en el Espíritu* haciendo énfasis en algo que debería ser una obviedad: «Dado que la totalidad de la vida de un cristiano es por definición una vida en el Espíritu, el trabajo no puede ser una excepción, ya se trate de trabajo eclesiástico o secular».¹⁶ Desde esta lógica se sigue que todo trabajo es cooperación con Dios en busca de un bien común y en sintonía con el Reino de Dios.

Antes de profundizar en la relación entre trabajo y carisma, es preciso aclarar algunas ideas sobre el término carisma. Volf nos recuerda varios puntos importantes:

- Afirma que no debemos definir carisma ni «de una manera tan amplia que abarque toda la esfera de la actividad ética cristiana»,¹⁷ ni de una manera tan estrecha que solo se limite a actividades eclesiásticas.
- Los carismas no pertenecen a un grupo de élite dentro de la iglesia sino a todo el cuerpo de Cristo, a todos los creyentes de todas las edades.
- Lo carismático no está restringido a lo «espectacularmente milagroso», o de manera «secular» a alguna «extraordinaria cualidad de liderazgo».

Volf nos desafía a replantearnos la idea, muy extendida, que desarrolló Martín Lutero a partir de la doctrina de la creación, de ver el trabajo como vocación. Volf afirma que es mucho más coherente desarrollar una teología del trabajo desde una mirada escatológica, que busca la transformación del mundo, no para regresar al huerto del Edén donde comenzamos, sino a un futuro de vida plena y de nueva creación que Dios ya tenía en mente incluso antes de la caída.

Pensar el trabajo como carisma y no solo como vocación nos permite:

1. No separar el trabajo espiritual y no espiritual.
2. Reconocer que podemos tener diferentes carismas en diferentes momentos de nuestras vidas y que «a diferencia del llamado cristiano, el carisma –en el sentido técnico– no es irrevocable (Ro 11:29)».¹⁸
3. Reconocer la pluralidad de carismas y trabajos en un mismo momento de vida. Como menciona Pablo, cada cristiano puede tener más de un

15 Volf, *Trabajo en el Espíritu*, 26.

16 *Ibíd.*, 14.

17 *Ibíd.*, 130.

18 *Ibíd.*, 135.

don en un momento dado. Pablo anima a los cristianos a que abunden en dones para el servicio de su comunidad y en busca del bien común (1 Co 14:12).

4. Considerar que ningún trabajo es teológicamente inferior o secundario.

Este modo de entender el trabajo nos permite articular, de una manera teológicamente más profunda, fiel a la historia bíblica, a la ética de Jesús, y coherente con las exigencias actuales que plantean las sociedades industriales y de la información en el ámbito laboral, y las plazas de trabajo disponibles. También nos ayuda a entender de mejor manera programas como Semilla, donde el trabajo que los participantes realizan muchas veces no está íntimamente relacionado con sus estudios universitarios o con su experiencia laboral previa.

Si pensamos en que ya es desafiante decidir qué estudiar en proyección a lo que se quiere aspirar en la vida, de acuerdo con las oportunidades disponibles, entrar al programa Semilla genera una nueva crisis donde se pone en duda esa decisión y se da lugar a cuestionamientos que, posteriormente, abrirán oportunidades donde pueden capacitarse y desarrollar otros carismas, sin sentir que están traicionando su «única vocación».

Aprender a soltar, a ser flexibles, son objetivos difíciles de plasmar en una malla curricular. Pero, a medida que más nos vamos interiorizando en la experiencia, somos capaces de reconocer las características que nos han acompañado durante todo el camino transitado. Creemos que Semilla busca generar espacios contracorriente. En un mundo donde el éxito está definido en cantidades monetarias y el buen trabajo en jornadas de tiempo sentados frente a una pantalla, este programa invita constantemente a dudar, a mudarnos, a no conformarnos, reaprender, rearmarnos y transformarnos. A vivir de manera integral nuestras vidas en sintonía con el reino de Dios.

Creemos que esta forma de entender y relacionar la misión y el trabajo puede ayudar a que superemos los dualismos de fe y obras, misión y trabajo social. De esta manera, también se puede combatir el docetismo evangélico, que parece ser alérgico a pensar la materia y el cuerpo más allá de un moralismo fundamentalista. En programas como Semilla, podemos participar de una misión encarnada por medio de nuestro servicio, y, al mismo tiempo, trabajar junto a las comunidades en pro del reino de Dios. El trabajo, la misión y el servicio no son excluyentes, como nos recuerda ese conocido coro evangélico: «Somos sus manos, somos sus pies, somos su pueblo, somos hijos [e hijas] del Señor».

The New Peacebuilders

Shifting Violence, Shifting Peace in Northern Central America

Robert Brenneman

The Anabaptist tradition is well known as a historic “peace church,” with many local congregations and national denominations around the world embodying the peace tradition in a variety of ways.¹ For some Anabaptists, a commitment to peace has taken the form of nonresistance, including and especially as conscientious objection to conscription during a wartime draft. Other Anabaptists have put peace into practice by engaging in nonviolent action in the tradition of Gandhi and King. Still other Anabaptists have promoted conflict transformation as a means of finding creative paths through and beyond complex political standoffs.

Most such interpretations of what it means to be a historic peace church share a common assumption—that peacemaking involves a set of actions taken in the midst of political turmoil or outright war. This essay pays attention to peacemaking of another kind: building peace during simmering postwar crime and inequality-driven violence. Using a set of five interviews conducted with Anabaptist peacebuilders in northern Central America,² the paper argues that much of the work of building peace in the twenty-first century—including peacebuilding that saves lives—is occurring far from identifiable “war zones” and political hot spots. A work of qualitative sociological research, the essay seeks to leaven discussions of peacebuilding in North America with stories and

*Robert Brenneman is Professor of Criminal Justice and Sociology, and Director of the Honors Program at Goshen (Ind.) College. His research focuses on the impact of violence on human flourishing. His book, *Homies and Hermanos: God and Gangs in Central America* (Oxford, 2011), takes a close look at the lives of sixty-three former gang members, many of whom joined an evangelical congregation as part of their attempt to extricate themselves from gang violence.*

1 J. R. Burkholder and Barbara Nelson Gingerich, *Mennonite Peace Theology: A Panorama of Types* (Akron, PA: Mennonite Central Committee Peace Office, 1991).

2 Three of the interviews were conducted with Anabaptists from Guatemala City and two from Honduras. An additional interview (not directly represented in this essay) was conducted with an Anabaptist pastor from El Salvador.

first-person accounts of building peace in communities wracked by violence in one particular area of the Global South—Guatemala City.

The essay does not contend that all Central American Mennonites self-identify as “peacebuilders” (although many do so), nor that the individuals whose voices are lifted up here are representative in a numeric or scientific sense of the whole of the Anabaptist communities in Central America. Rather, these individuals represent a handful of local pastors and lay leaders who have sought out training and support as they attempt to put peacebuilding into practice in their own communities.

Research Question and Methods

This essay, which began as a public lecture, chronicles the lives of five Central American peacebuilders—Yanette Palacios, Ondina Murillo, Belinda Rodriguez, Ben Sywulka, and Willi Hugo Perez—people who see their work and their calling as a matter of cultivating peace in their households, their churches, and their communities. The research for the essay involved interviewing six Central American community leaders, all of whom have been involved in some way in a local Mennonite congregation.

The interviews were conducted online via Zoom and lasted approximately forty to ninety minutes. They were subsequently transcribed for analysis of shared themes using MAXqda software. All of the individuals interviewed for this work were known to the researcher prior to the interviews. The goal of the research was to better understand how the challenges brought on by violence have changed during the past three decades, and, relatedly, how Central Americans who see themselves as committed to peace and/or nonviolence might understand changes in their own work and/or approach.

The method—semi-structured interviews with a small number of activists/practitioners—cannot allow for sweeping claims about changes in the nature of violence or peacebuilding. Rather, the goal was to understand how *religious peacebuilders* from a particular denomination have come to see and understand the nature of the challenges they face.

Context

Deaths from war and conflict are on the rise. In 2022 approximately 200,000 people worldwide lost their lives due to war, terrorism, and conflict of some kind. That number is atrocious, inexcusable, and horrifying. It’s also a stark increase from 2021. Nevertheless, what might be even more shocking and horrifying to many is the fact that according to the UN, “the global burden of homicide [in

2022] was nonetheless twice as large as the burden of conflict deaths.”³ In many parts of the world that have not known war for decades, homicides have long replaced war as the most frequent and likely cause of a violent death. This is particularly true for Central America. And it can be seen in Yanett’s own personal life story below. For these reasons, it’s worth taking a moment to reflect on what we know about violence around the world today.

One way to grasp the extent of the violence in the world is by examining it in numerical form. In the most recent global homicide report put out by the United Nation’s Office on Drugs and Crime (UNODC),⁴ the authors state that between 2019 and 2021 an average of 94,000 people lost their lives in war and conflict violence each year. Another 22,000 thousand people worldwide lost their lives due to terrorism. During that same time, an average of 440,000 people died each year as casualties of homicide. In other words, *almost four times as many people* lost their lives by homicide during this period than lost their lives due to the violence of conflict or terrorism.

Homicide rates have remained fairly consistent for the past twenty-five years. And while violent deaths resulting from conflict are on the rise—and we should pay attention to this rise—they are still nowhere near as common as death from non-conflict-related homicide. The discipline of sociology seeks to identify patterns in social life. An examination of the phenomenon of global homicide across space, using the global homicide report, clearly shows that the highest known rates of homicide occur in Latin America as a region.⁵ No other part of the world has such an astronomically high rate of death by homicide.

While time does not permit a thorough exploration of the root causes of global homicide, it is worth summarizing very briefly what the Global Homicide Report has to say about the roots of homicidal violence. The authors argue that the underlying driver of homicidal violence is a dangerous cocktail of (a) high socioeconomic inequality, (b) weak institutions, and (c) widespread firearm availability. In Central America and the Caribbean, these particular factors are widespread, helping to explain the alarmingly high levels of violence in these countries.

In short, although there is a lot more that could be said about global homicide, (1) far more people die violently away from war zones than inside them, (2) inequality is a key driver of that violence, and (3) Latin America as a region leads the world in rates of death due to violence.

3 “Global Study on Homicide, 2023,” *United Nations Office on Drugs and Crime*, <https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/global-study-on-homicide.html>.

4 “Global Study on Homicide,” <https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/global-study-on-homicide.html>.

5 “Global Study on Homicide, 202,” <https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/global-study-on-homicide.html>.

So how are Central American religious peacebuilders dealing with the “new violence” of today? This essay utilizes learnings from interviews with six Central American pastors and lay leaders who are involved in addressing the violence within their own communities. Their interviews can help us think about what being peacebuilders can look like far from the scene of war and political hostilities.

North American Connections

This journal issue pays special attention to the connections between North American and Latin American Anabaptist institutions and their missional efforts. Three of the five peacebuilders highlighted below—Yanett, Ondina, and Belinda—are students or graduates of SEMILLA, an Anabaptist educational institution located in the heart of Guatemala City.

SEMILLA began as a seminary in 1984 and has blossomed over the past five decades into a multi-faceted educational institution that offers

- theological formation for Central American pastors and lay leaders from Cuba to Panama,
- intercultural education and Spanish instruction for North American students and private individuals,
- a guest house for travelers and students, and
- a “School of Peace” with a diploma in peace studies following a two-year cohort model of both online and in-person coursework.

Although its ecclesial roots can easily be traced to the work of Anabaptist missionaries and mission boards going back at least to the 1950s, SEMILLA has been a Central American-owned and -operated institution from the beginning, with a board composed of representatives from each of the dozen or so Anabaptist denominations in the region. But in the early years, considerable leadership and funding—including two rectors in the 1980s and 1990s—came from the United States.⁶

Perhaps even more important than the crucial leadership of early leaders (and the financial support that came with them) was the founding in 1991 of the Central American Study and Service (CASAS) program, which brought North American students, individuals, and families to Central America to study culture, history, and politics of the region and to build ties with local Anabaptist families and congregations. Thousands of North American college-age students and other interested Anabaptists have passed through the doors of SEMILLA by way of the CASAS program, and many of these individuals carry the memories, relationships, and theological-ethical perspectives from their Central American

⁶ Amzie Yoder came from Indiana and was supported by Eastern Mennonite Missions. He was followed by Juan Martinez, who came with support from the Mennonite Brethren churches of California.

sojourning into their respective institutions of work and worship. Put differently, SEMILLA has engaged in far-reaching “South-to-North” missional efforts through its CASAS program.

Furthermore, the large and growing CASAS “alumni network” provides a resource that can be tapped for financial support, expertise, and new students in much the same way alumni of North American colleges and universities help to fund future generations of undergraduates in their “alma mater.” In 2002 “Friends of SEMILLA” was created as a US-based network of individuals committed to provide financial stability for SEMILLA and allow for the creation and expansion of new programs. The creation and expansion of the CASAS program also strengthened institutional ties with North American colleges and universities in the Anabaptist tradition since students receiving academic credit for their studies needed articulation and credit agreements to facilitate these credits. North American faculty also frequently traveled to CASAS with their students, forging long-standing institutional and fraternal ties between their institutions that often resulted in intercultural collaboration.

One such collaboration, the *Escuela de Paz* or “School of Peace”—in which four of the five persons profiled below either attended, graduated, or taught—began as a collaboration between SEMILLA and Bluffton (Ohio) University. According to Paul Neufeld Weaver, Director of Global Education and Professor of Education and Spanish at Bluffton University, the program began as joint venture between Bluffton University, SEMILLA, and REDpaz—a Central American Mennonite peacebuilding network. Nevertheless, according to Neufeld Weaver, “In practice, it was a SEMILLA program with collaboration of Bluffton in providing professors for seven courses during the first two cohorts.” A lifelong educator, Neufeld Weaver described his own experience teaching in the School of Peace as “the best of [my] 40+ year career.”⁷ Thus, Bluffton, an Anabaptist liberal arts college in Ohio, was able to utilize its faculty expertise and institutional energy to help SEMILLA realize its goal of building networks of Central American peacebuilders equipped to collaborate across a region that continues to see alarming levels of personal and structural violence.

Interviews with Central American Peacebuilders

Yanett Palacios: From Political Violence to Gang Violence

Yanett Palacios is a fifty-something Mennonite pastor from Guatemala City. She and her husband together pastor a Mennonite church in zone 6, a sprawling and densely populated sector of Guatemala City that ranges economically from working class to impoverished squatter settlements. The church where Yanett

⁷ Paul Neufeld Weaver, email message to author, November 7, 2024.

and her husband have actively pastored for the past fifteen years is called Roca de Salvacion—Rock of Salvation Mennonite Church.

But Yanett didn't always live here. She grew up in rural Nebaj, K'iche', of the northwest rural region of Guatemala. She was born into a family of *campesino* peasant workers who farmed small plots of land in this indigenous region of the country where war was an everyday reality of their lives.

In an interview for this project, Yanett described how as a twelve-year-old she watched as her grandfather was assassinated right in front of her. And her grandfather was not the only one of her relatives lost to the war. This region of the country was deeply impacted by the violence of the armed internal conflict in the 1970s and early 1980s in Guatemala. Some were killed by the army and others by the guerrillas. Yanett told me how hard it was to grow up watching the war rage around her.

In addition to the violence committed mostly by members of the military, and to a smaller degree by members of the Marxist guerrilla fighters, poverty—intense grinding poverty—was an everyday reality in the K'iche' region where Yanett grew up. She describes the difficult experience of watching whole families picking cardamom all day long in the hot sun even though only the father was paid. Her mother used to sell breakfast to workers and families who could afford to buy something before going off to the fields. Yanett remembers begging her mother to give away the modest breakfasts instead of charging for them. This, even though her own family had very little money and couldn't afford to be giving things away. Nevertheless, she wanted to do what she could because the poverty was so intense.

Yanett told the following story in response to this question that began each interview: "What does 'peace' mean to you?" She answered in this way: "When I was a youth and I heard the word peace, I thought of absence of war. Absence of conflict. Absence. Because that's what we lived through in that time. For me that was peace." Today Yanett sees peace differently:

Now I see peace as something much deeper, which begins when I have peace within me. To have peace in my home with my children. Not just the absence of conflict. If my children don't have food, they can't have peace. If we're losing a loved one, we can't have peace. So I think that peace is something much, much deeper that we have to be discovering every day.

So why has Yanett's thinking about peace changed? The answer has to do partly with theological education—Yanett is, after all, a graduate of the SEMILLA seminary's School of Peace—but it also stems from a shifting social context. Like millions of other Central Americans, Yanett left the countryside and moved into the city. Violence in Guatemala City is still a part of everyday life, but it has taken a different form. The violence that Yanett, her congregation, and her community confront comes mainly in the form of gang violence, extortion, and domestic violence. Here is Yanett's voice again:

What we're seeing [for example] is that someone puts up a little business out of their home. Then the owner gets killed because they didn't pay the extortion. And then you have a single mother who has to figure out how to survive, so she has to work outside the home, leaves the kids by themselves. . . . She goes out very early and comes back very late, only bringing enough to eat. This is what's happening.

Pastor Yanett's story is indicative of the wider shift in violence that's occurring across Central America and all around the world—a shift from the political violence of the 1970s and 1980s to the entrepreneurial violence of today.

Ondina Murillo: Peace as God's Mission

One theme running through the six interviews was a broader, more inclusive definition of peace and peacebuilding than is typically used in North America.

Veteran peacebuilder Ondina Murillo defined peace in this way:

I am of the mentality, because of what I have lived and my work, that peace is well-being. Well-being for the person, and for their surroundings . . . in every sense. Economic well-being, mental well-being. Well-being in one's health. That's what I think.

Ondina is a seventy-seven-year-old former Director of the Project for Peace and Justice of the Mennonite Churches of Honduras. She spent years working with gang members in multiple cities of Honduras, then shifted toward working with adults in prison. Before that she was an elementary school teacher. When asked "How does peace relate to God's mission in the world?" Ondina responded:

Peace *is* God's mission. They don't relate to each other. It *is* God's mission. God has given us the ministry of reconciliation, so no—it *is* the gospel.

In effect, Ondina believed that the question itself was in error, or, in any event, needed restructuring.

Belinda Rodriguez: Acting Locally

The Project for Peace and Justice—locally known as the "PPyJ"—is also the institutional home of Belinda Rodriguez. Belinda is the current director of the PPyJ. She is also a psychologist, a mother, and a fearless advocate for justice, especially for women who have experienced violence. Under her leadership, the PPyJ is currently spearheading multiple projects, including the following:

1. An internationally funded project helping gang members in two communities leave the gang, find employment, and encourage other youth to stay clear of the gangs;
2. A campaign to prevent teen pregnancy and the abuse of young girls;
3. A project in public schools introducing education about bodies and sexuality.

This last project recently attracted the ire of a local parents' organization called *No se metan con mis hijos*—"Stay Clear of My Kids." The organization commenced a social media campaign accusing Belinda and her team of promoting abortion and promiscuity in the schools, an accusation that prompted the school administrators to invite Belinda to publicly explain her program and clarify their goals. Although it was a difficult ordeal, Belinda reported that the experience gave her the chance to clarify for parents what the education campaign was aiming for, and once the parents and school leaders heard from her, they invited her to expand the program in the school.

Belinda also leads a coalition of seventeen nonprofit leaders in support of a policy in the local government protecting against sexual assault and teen pregnancy and promoting gender equality. The policy eventually passed with the support of local leaders. Asked if she has ever felt endangered by the work she does, Belinda said she has never had to take serious risks. But she followed this response with multiple stories that appeared to contain considerable risk.

For example, she was recently summoned to court to promote justice for the family members of a victim of femicide in a case that was going nowhere because witnesses were too scared to testify. "The key witnesses were afraid," she said, "and asked us to accompany them. We approached them so that they wouldn't feel so alone and so to show the prosecutor our support for making an example of this case." Similarly, some years ago Belinda had to travel to another city in order to visit a police chief so that she could inquire why a local Mennonite pastor had been roughed up and interrogated by police who wanted to know more about that pastor's gang ministry. No one else, not even the local Mennonite pastors, were willing to take on the risks associated with questioning a police chief face-to-face.

Belinda's experience shows the messiness and the risks associated with working for peace in today's Central America. For although peace can be defined broadly, as in the case of Ondina, Central American peacebuilders know the importance of *acting* locally.

Ben Sywulka: Blooming Where You're Planted

Not all Central American peacebuilders address violence locally. One Central American who does not currently live in Central America is Ben Sywulka. Ben and his wife, Mari Martinez, are currently residents of Goshen, Indiana, where they have lived since 2020. Ben was born and raised in Guatemala, but his parents are of European heritage. He attended college at Stanford, worked briefly at Google after graduation, and then returned to his native Guatemala to work as a social entrepreneur. Although he grew up Evangelical, when he married Mari, a lifelong Guatemalan Mennonite, she won the denominational tug-of-war and they landed at Casa Horeb Mennonite church.

Today, Ben is a software designer, social media guru, and perennial networker who cares deeply about Guatemala and its ongoing transition toward peace and democracy. When asked to define peace, he responded:

I tend to see [peace] through the perspective of Shalom . . . a kind of harmony with oneself and with others. Well-being. To have enough.

While his definition of peace is broad, much like Ondina's, his tools are of a different sort altogether. They involve workshops with business and civic leaders and politicians—and carefully worded blog articles on divisive political and cultural issues.

Looking back on his work, Ben states: “When I was working to improve citizen-government communication, I began learning about innovation, and I discovered a great deal of tools that sought to find more effective strategies by way of co-creation.” Indeed, innovation is Ben's touchstone, a word and an approach that allows him to elide—temporarily, at least—some of the thornier pitfalls that keep people in an ideologically divided society from hearing each other.

Like Yanett, Ben is well aware of the deep political divisions in Guatemala, and he has made it his mission to try to gently bring understanding that spans some of those divides. His phone and his laptop have been his most important tools of late. In December and January, during the run-up to the run-off election and afterward, Ben published a series of articles about the importance of building and safeguarding Guatemala's institutions. These articles were read, shared, tweeted, and re-tweeted by tens of thousands of Guatemalans. Notably, some of those readers were among the most powerful and skeptical members of the business community, whose skepticism posed a major threat to the installation of Guatemala's remarkable new President, Bernardo Arevalo.

A brief detour here into Guatemalan politics is necessary. In 2023 Guatemala experienced a remarkable election cycle in which Arevalo, a sociologist and self-described social-democrat, surprised almost everyone by garnering just enough votes to force a run-off election with the first-place candidate—a heavily favored former first lady with strong campaign funding, much of it from questionable sources. As soon as it became clear that Mr. Arevalo and his grassroots party, SEMILLA (not to be confused with the Anabaptist seminary of the same name), actually had a chance at winning the election *without* dark money, his popularity took off.

This popularity, along with Arevalo's deep commitment to democracy, social justice, and equality, frightened many of the elites and social conservatives, who began campaigning actively against him, both before his victory in the run-off and afterward. So great was the worry among elites and others that a small group of corrupt justice department officials began an active campaign to keep him from being inaugurated. In response, a group of well-organized indigenous leaders from the Mayan highlands emerged and began a series of national strikes calling

for the resignation of the corrupt justice department officials and demanding that Mr. Arevalo be seated as the next president according to electoral law.

When I interviewed Ben, it was just days before the inauguration was to take place and it was not yet 100 percent certain that the president-elect would be inaugurated or that the inauguration would take place without violence. By that time, several of Ben's articles had been read tens of thousands of times and he had met with soon-to-be President Arevalo several times. Ben's articles are unique in that they are pitched for an educated audience but not written for an "expert" or scholarly audience nor an audience that has entirely made up its mind. He takes pride in seeking to bring people to the table from very diverse ideological camps. Perhaps this is why the new president has sought Ben's advice already on multiple occasions.

Ben's work involves "blooming where you're planted." He uses a unique skill set and *social location* to encourage dialog and progress toward peaceful and just processes and solutions. Ben believes that empathy is crucial:

As long as we don't allow ourselves to learn to understand the social ethic of the persons we disagree with, and to value that ethic that they have very different from our own, it's going to be very difficult to have peace.

Willi Hugo Perez: Finding Hope

Willi Hugo Perez is a quiet man in his upper fifties, the current rector of SEMILLA, the seminary. Trained first as a sociologist and then as a theologian, Willi is intimately familiar with the state violence of the 1970s and 80s—a violence that touched his own family. One day, when he was just a teenager, army officials arrived at his house and, in his very presence, took the life of his father. Willi reports that that moment shaped his life. He tells of how watching his father get killed by army officials sent him into a spiral of rebellion, anger, and resentment. He was angry at God and angry at the world. It was only his mother and her deep faith, grounded in the evangelical Friends tradition, that helped him get out of this spiral of anger:

I remember that she was constantly praying for me and trying to get me to wake up. "Look, we have to forgive as Christ himself, as Jesus forgave his enemies even while dying on the cross. . . ." I found that so hard to understand. [She would say] "You have to be careful that you don't become the very thing that you hate. You're becoming just like the enemy that you hate."

One of the most important lessons to be learned from Willi—a lesson that was reiterated in our interview—is that peacebuilders can be clear-eyed about the challenges as well as disappointments they face yet still find hope to continue and even go deeper in their work. As a sociologist, Willi has an understanding of the depth of challenges facing Central America today. He spoke of the deep disappointment he experienced recently when he learned from his friends at the

Martin Luther King (MLK) Seminary in Nicaragua that the Ortega administration was shutting the seminary down.

The administration of Daniel Ortega—a former revolutionary, then president, now dictator—has amassed vast power over virtually every sector of Nicaraguan life, including its religious and educational institutions. Institutions that refuse to toe the line get shut down like the MLK Seminary, or, as in the case of the Jesuit University, UCA, they experience a hostile takeover from government administrators friendly to the administration.

Willi also expressed a deep concern over the rise of authoritarianism in El Salvador. In 2022 the Salvadoran government created a “State of Emergency” that included a suspension of constitutional rights, such as the right to a speedy trial or the right to legal counsel. That state of emergency was supposed to last only thirty days. Instead it has lasted three years and resulted in the imprisonment of over seventy-two thousand gang members and suspected gang members.

To house these individuals, the Salvadoran government has built massive new prisons, including the CECOT or Terrorism Confinement Center, which has now become notorious as a destination for immigrants detained and deported by the Trump administration. Even before the high-profile deportations from the US, hundreds of innocent Salvadorans had been jailed without trial in what the vice president himself calls “collateral damage.”⁸ Violent crime has gone down dramatically, however, making President Nayib Bukele one of the most popular presidents in the world and allowing him to run for and win a second term in office, in direct violation of the country’s constitution.

Willi’s position as rector of an Anabaptist seminary that spans several countries in Mesoamerica, puts him in daily communication with church leaders from across the region. He described a recent conversation with Mennonites from El Salvador who are torn; they know that innocent people are in prison, but they are also happy for the possibility to move much more freely and without fear of gang violence in their own communities. Pastor Samuel Martinez, also a School of Peace graduate who I interviewed for this project, struck a similar tone. Willi, for his part, expressed empathy with those who are understandably pleased with the newfound security, but also a deep concern over the erosion of institutions and the rule of law.

Finally, Willi expressed concern about democracy and the rule of law in his own country. The day of our interview was, after all, the day before Guatemala was to inaugurate Arevalo, and the concerns about threats of violence and

8 Angeline Montoya interview of Felix Ulloa, “Felix Ulloa, Vice President of El Salvador: ‘There Are Innocent Victims in Every War,’” *Le Monde*, August 15, 2022, https://www.lemonde.fr/en/international/article/2022/08/15/felix-ulloa-vice-president-of-el-salvador-there-are-innocent-victims-in-every-war_5993680_4.html.

institutional chaos were real. He named co-optation of state institutions and organized crime as *the key threats to peace in Guatemala*:

Behind all of this is organized crime and the narco-traffic and other networks of politicians and, sadly, even religious leaders who have created a situation of great risk for our fragile democracy, which makes this moment one of the most important and most serious that Guatemala has had to live through since the armed conflict.

Toward a Theology of Hope

If this were a purely social scientific paper, now might be a good time to delve into an explanation and analysis of Central America's organized criminal networks—what the UNODC calls Transnational Organized Criminal Networks—but the main goal of this project lay in providing a clearer understanding of what Central American Anabaptist peacebuilders are *actually doing* in their own context. Thus, it seemed useful to ask Willi what seemed like an obvious question after hearing example after disturbing example of hope-sapping situations. “What is a tiny denomination, dedicated to peace, supposed to do? How should we respond in the midst of such massive, sprawling, and complex challenges?” His response included three points and a story.

1. First, Willi said, the church needs to be an agent of consciousness. The role of Anabaptist congregations is to awaken the conscience of the surrounding society to take account of what is going on. Effecting massive change may not be the immediate goal. Willi likened this approach to that of yeast, which, though very small, spreads throughout the dough, changing the very nature of the whole loaf.
2. Second, the church must educate its children and youth. Willi was not alone on this point. Several of the peacebuilders interviewed for this study emphasized the importance of teaching children and youth to value peace and finding ways to plug them in to efforts for promoting peace and justice in their own communities.
3. Third, Anabaptists must join the struggle with others who have already begun and are hard at work. The church doesn't need to start its own movements or institutions. Sometimes the best thing that can be done is to join efforts with the work of others.

And finally, Willi ended with a story. Though a quiet, extremely mild-mannered individual, Willi becomes animated when he preaches, typically closing his sermons with a simple but powerful story or anecdote. This time his story was based on his own experience while driving home from a meeting with indigenous Mennonites in the rural north of the country. It was October of last year and the indigenous leaders had called a nationwide strike to protest the

actions of a corrupt attorney general who was actively trying to undermine the election results.

I was at an activity for K'iche' Mennonites, and when I returned at night, I got stuck at a road block [protest]. I had to stay there for several hours, almost all night long at the blockade. But I was encouraged by what I saw, how these people, who were protesting because they believed in something that they longed for. Something new. . . .

There we were, long lines of vehicles that were sitting there at two or three in the morning. And then people from these tiny villages nearby started coming out, and many were bringing jugs with hot chocolate and bread, to distribute to the people sitting in line, those of us waiting, and they said, "We have to have faith in our country, that it's going to change." . . . It's so easy when faced with our reality to lose faith and hope, but we have to see more carefully in order to be renewed.

This research began as a means of "telling the stories" of Central American peacebuilders and the challenges they face in 2024. As a sociologist who had spent a decade largely outside the Anabaptist tradition, I found that their stories both inspired me and motivated theological reflection. They also provided insights into the diversity of forms that peacebuilding can take in the twenty-first century.

Without trying to be prescriptive, this essay, in a nod to Willi's method, will close with three points and an anecdote from my interviews with six Central American peacebuilders.

1. For the Central American Mennonite leaders interviewed for this project, religious inspiration undergirds a commitment to building peace. Peace, for them, is never very far from an understanding of the Jesus portrayed in the Gospels. Again and again in the interviews, the Central American peacebuilders brought up both the example and the teachings of Jesus as founder and cornerstone of their own commitment to studying for, working for, and building peace in their own communities. For them, Jesus is not a side gig. He is the main story, and the inspiration for their action.
2. A second theme voiced in the interviews is that working for peace can be understood to mean many, many things. Although peace exists alongside, or, rather, as part and parcel of the Christian gospel as a motivator to act, that action can take myriad forms.
 - It would be easy to imagine that, given the absence of open war or conflict, the Anabaptists of Central America would have moved on from the topic of "peace" to address other matters or to find other language or themes to inspire them. If peace meant only the absence of war, that might be true. But the participants in this project spent little time trying to "explain" or "justify" why their work

on behalf of young women, or their actions in favor of democracy, were actually peacebuilding. They didn't need to. For them, peace is a broad concept—a kind of conduit for naming the work that we all must do on behalf of the reign of God. It is the way the church participates in bringing into reality God's vision of right relations and human flourishing.

3. A final theme, one that was not named but rather became apparent during the course of the interviews, involves the importance of adult education. Indeed, the role played by SEMILLA's School of Peace in promoting peacebuilding throughout the region and beyond is crucial. The school has yielded impressive fruits. Four of the six people interviewed for this project are graduates of the School of Peace.
 - Of course, this preponderance of interviews is in part due to the fact that the author's social networks are shaped by SEMILLA. But the success of the School of Peace has continued to attract students from across the region. Most of the graduates and current students are adults in their thirties, forties, and fifties, including pastors and lay leaders from across Mesoamerica who have an interest in understanding and promoting peace in their own contexts. And so it is important to name the fact that dozens of Latin Americans have made significant sacrifices in order to be a part of the School of Peace and that with each cohort a new learning community is formed and networked—one that challenges and inspires each member to commit themselves to a faith-inspired journey, the outcome of which can't be foreseen at the beginning.

Planting Seeds of Hope

Concluding on a note of hope, Willi closed the interview with a story that has helped him maintain a sense of hope in difficult times:

Once, my friend Jacobo Schiere [Dutch Mennonite] told me that one of the great cathedrals of Holland took 430 years to build and that the architects, the designers, couldn't see it finished. They could only see the blueprints. Sometimes I think that's how we should approach our work for justice, for peace. Perhaps the architects and the craftspeople of peace in our time won't get to see our work finished. Maybe we're simply laying the groundwork. Laying the groundwork and doing the work that future generations will be able to see. Right now, in the present, we're planting seeds.

Hope can be difficult to find in 2025, but the work of SEMILLA and its School of Peace continues to plant seeds of hope in communities throughout the Central American region. Anabaptists from around the world would do well to pay attention to such stories as a means of engaging in the work of sowing hope in their own contexts.

Samuel Escobar

Una voz anabautista en la conversación global sobre la misión cristiana

Carlos Martínez García

El modelo cristológico para la misión surge del corazón del Evangelio, la obra completa de Jesucristo, quien es la revelación final de Dios a los seres humanos y el misionero de Dios por excelencia. Este modelo adquiere especial relevancia al entrar en una nueva era en la que las iglesias jóvenes contribuirán de forma significativa a la misión mundial. Estas iglesias, en la mayoría de los casos, carecen de poder político, social o económico. Al igual que en el primer siglo de nuestra era, el único poder que tendrán los misioneros es el del Espíritu que les lleva hasta los confines del mundo, y el de Cristo resucitado que les asegura la victoria final más allá de las dificultades y luchas del presente.

—Samuel Escobar¹

En su itinerario formativo Samuel Escobar se encontró con el anabautismo y el encuentro reforzó y transformó su pensamiento bíblico teológico. Lo reforzó porque afianzó convicciones a las que había llegado por distintas vías e influencias teológicas, y lo transformó ya que ahondó en la pertinencia de la tradición anabautista para América Latina en el sentido de que la misión cristiana debe realizarse siguiendo el modelo de Jesús, es decir, encarnacionalmente y desde abajo. Por lo anterior es necesario seguir, así sea a grandes rasgos, su biografía para comprender su encuentro con el anabautismo y las consecuencias que trajo en la elaboración de su pensamiento teológico.

Desde 1951 hasta el presente Samuel Escobar ha sido integrante de iglesias bautistas en distintas partes del mundo. Su ministerio lo ha llevado de su natal Arequipa, Perú, a vivir en diversos países: Argentina, Brasil, Canadá, Estados Unidos, y desde el 2001 en España. Es un bautista que se acercó crecientemente al anabautismo e hizo suyos rasgos bíblico/teológicos que distinguen a esta rama de la Reforma radical. Las que Samuel Escobar considera propuestas/prácticas

1 Samuel Escobar, «Cristo: el mejor misionero de Dios» en Valdir Steuernagel, ed. *Caminos de un Evangelio integral. Una hoja de ruta teológica* (Buenos Aires: Kairós, 2023), 221.

misioneras del anabautismo las ha puesto, abundantemente, por escrito y expresado como conferencista en foros globales dedicados al tema de la misión.

Juan Samuel Escobar Aguirre nació el 28 de noviembre de 1934 en Arequipa, Perú. La misionera y enfermera inglesa Susana May Pritchard, quien llegó a la ciudad en 1901, fue la encargada de atender en el parto a la madre de Samuel.² Arequipa era conocida como la Roma peruana, ya que conservaba «todavía algo del carácter colonial español que la distinguía antes de las migraciones internas de los años cincuenta» del siglo xx.³ Padre y madre de Samuel se habían convertido en evangélicos en 1932 y se integraron a la Iglesia Evangélica del Perú, de orientación presbiteriana. Como su progenitor era oficial de policía y tenía que viajar constantemente, entonces la primera formación espiritual del infante Samuel, evocaría años después, descansó en manos de su madre y de «misioneros británicos de la Unión Evangélica de Sudamérica (hoy Enlace Latino), cuya escuela primaria internacional era una de las mejores en mi natal Arequipa, en el sur del Perú».⁴ Los misioneros británicos enviados por la Evangelical Union of South America llegaron al Perú a partir de 1893, primero realizaron obra en Lima y después en otras regiones del país.⁵

La escuela donde Samuel Escobar hizo estudios primarios inició actividades en marzo de 1923. El colegio alcanzó buena reputación incluso entre las familias católicas, «gracias a su alto nivel académico y su buena disciplina».⁶ En 1929 el centro educativo debió dejar el edificio en la calle Mercaderes para mudarse a un espacio más amplio en La Merced 411, el movimiento fue necesario para que pudiesen ser bien atendidos los 120 estudiantes matriculados.⁷ La Escuela Internacional de Arequipa daba instrucción «primaria a un alumnado mixto y contaba con un internado para niñas».⁸ Su maestra de primeras letras fue la

2 José de Segovia entrevista a Samuel Escobar: <https://protestantedigital.com/multimedia/audio/68366/al-trasluz-con-samuel-escobar-1-origenes-infancia-y-adolescencia>.

3 Samuel Escobar, «Herederos de la Reforma radical» en C. René Padilla, ed. *Hacia una teología evangélica latinoamericana* (México: Fraternidad Teológica Latinoamericana-Caribe, 1984), 52.

4 Samuel Escobar, «My Pilgrimage in Mission» en *International Bulletin of Missionary Research* 36-4 (October 2012), 206.

5 Juan Fonseca Ariza, *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), 77.

6 Juan B. A. Kessler, *Historia de la evangelización en el Perú* (Lima: PUMA, 1993), 177.

7 *Ibíd.*, 177-178.

8 Fonseca Ariza, *ibíd.*, 201.

misionera Iza Elder, de Nueva Zelanda. Ella fue, rememoraría décadas después, «quien primero me hizo entender el mensaje de Jesucristo».⁹

En 1946, a los doce años, Escobar Aguirre ingresó a una escuela contrastante con la anterior para cursar estudios secundarios. Él y otro más eran los únicos evangélicos entre quinientos estudiantes.¹⁰ Entonces la firme convicción en sus creencias fue puesta a prueba, «y ser parte de una minoría se convirtió en una marca de mi identidad».¹¹ Era contrastante el ambiente con el ciclo anterior de estudios, en el que la orientación evangélica funcionaba como un entorno protector. En el nuevo centro educativo debió reforzar su capacidad para evaluar las enseñanzas que desafiaban su fe.

En la adolescencia Samuel compensó la falta de formación permanente en su iglesia local con lecturas que le proveyeron educación «teológicamente articulada» y pistas históricas sobre el cristianismo evangélico. Leyó obras de autores como E. Stanley Jones (*El Cristo del camino indio y Cristo en la mesa redonda*), Juan C. Varetto (*Héroes y mártires de la obra misionera*), Alberto Franco Díaz (*Cinco estampas cristianas e Historias de peregrinos*). También leía la revista *Albores*, la cual, junto con los autores antes citados, hicieron posible que Samuel se enterara de «que había cristianos evangélicos en otras partes del mundo y empecé a percibir las grandes líneas de la historia de la Iglesia».¹²

Poco antes de irse a Lima para iniciar estudios universitarios Samuel Escobar leyó detenidamente *El sentido de la vida. Pláticas a la juventud*, de Juan A. Mackay. Este libro, en sus palabras, «fue un catalizador de mi conversión consciente a Jesucristo».¹³ Mackay residió en Perú nueve años, de 1916 a 1925, y según «los

9 Samuel Escobar, *The New Global Mission, The Gospel from Everywhere to Everyone*, (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 9. La versión en español de este libro es *Cómo comprender la misión* (Barcelona–Buenos Aires: Certeza Unida, 2008).

10 *Ibíd.*

11 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 206.

12 Escobar, «Heredero de la Reforma radical», 53. «Desde 1925 a 1932 el filántropo William Morris dirigió la revista *Albores* una publicación con sugerencias para el desarrollo de las escuelas dominicales. En enero de 1940 Roberto Clegg funda una revista con el mismo nombre haciendo referencia a aquella publicación y enfocada en la educación religiosa de los adolescentes y jóvenes. En 1955 Roberto Clegg se retira y la continúan publicando Los Hermanos Libres», Silvio Camacho, *Publicaciones periódicas del campo evangélico argentino Una aproximación panorámica*, Seminario Internacional Teológico Bautista, s/a, p. 9. William Case Morris (1864-1932) «llegó a la Argentina en la década de 1880», se vinculó a «la iglesia metodista como predicador, [fundó una escuela] que incorporó a la ‘Misión de la Boca’. Así dio comienzo a una labor de rescate de la niñez desvalida que fue creciendo en forma insospechada», David R. Powell, *Nos legaron su ejemplo. Semblanzas biográficas* (Buenos Aires: Kairós, 2000), 63.

13 Escobar, «Heredero de la Reforma radical», 53. La primera edición de la obra de Mackay la publicó Editorial Mundo Nuevo, Montevideo 1931; la segunda fue coeditada por

testimonios de muchos peruanos destacados, durante esos años dejó profunda huella en muchas vidas, como escritor, pedagogo, conferencista y, sobre todo, como *maestro de humanidad*».¹⁴

Al mismo tiempo que *El sentido de la vida*, Escobar se adentró por cuenta propia en literatura peruana, «redescubriendo a mi país a través de Ciro Alegría, César Vallejo, Ventura García Calderón y aun libros prohibidos entonces, como los de Haya de la Torre, el fundador del Aprismo».¹⁵ En esta etapa se dio al mismo tiempo en Samuel «la toma de conciencia de la fe en Jesucristo y la de mi realidad nacional».¹⁶

El año del ingreso de Samuel Escobar a la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de San Marcos, en 1951, coincidió con el cuarto centenario del centro de estudios. Para la celebración fueron invitados pensadores del extranjero como los franceses Gabriel Marcel y Marcel Bataillon, el inglés Alfred Ayer y el mexicano Leopoldo Zea. A ellos se unieron «nuestras celebridades locales, los maestros de casa: Raúl Porras Barrenechea, Luis E. Valcárcel, Emilio Barrantes, Mariano Iberico, Carlos Cueto Fernandini, Alberto Tauro y otros».¹⁷ Los dos años en la Facultad de Letras le descubrieron a Samuel el existencialismo y el marxismo. Fue así que:

De la mano del texto clásico de José Ferrater Mora *Cuatro visiones de la historia universal* se nos introdujo a las preguntas candentes sobre el sentido del acontecer humano. La miseria del interior peruano, los contrastes brutales entre despilfarro y desnutrición, la corrupción administrativa y los golpes militares matonescos y machistas, al servicio de los economistas “liberales”, eran algo tan evidente para cualquier observador despierto que no podía evitarse la conciencia de que un cambio urgente era necesario. Los marxistas se encargaban de hacer pensar en la Universidad que ellos eran los únicos interesados en el cambio real, y había que reconocer que algunos aspectos de la teoría marxista parecían escritos a propósito para la realidad peruana. Sin embargo, el paquete ideológico marxista nunca me convenció del todo. Respetaba la dedicación y espíritu de sacrificio de mis compañeros marxistas, algunos de ellos amigos

La Aurora y Mundo Nuevo, Buenos Aires-Montevideo, 1947. La tercera edición la produjo la Librería Minerva, Lima 1978; la cuarta, con prólogo de Samuel Escobar, Ediciones Presencia, Lima 1988.

14 Samuel Escobar, «Presentación» de Juan A. Mackay, *El sentido de la vida y otros ensayos* (Lima: Presencia, 1988), 7. Sobre el personaje ver de Samuel Escobar en *De la misión a la teología*, el capítulo «El legado misionero de Juan A. Mackay» (Buenos Aires, Kairós, 1998, Colección FTL núm. 1), 43-63.

15 Escobar, «Herederio de la Reforma radical», 53-54.

16 *Ibíd.*, 54.

17 Escobar, «Herederio de la Reforma radical», 54.

muy cercanos en la Universidad; pero encontraba serias fallas en sus esquemas ideológicos.¹⁸

Al llegar a Lima el joven Samuel Escobar, entonces tenía 17 años, conoció a un estudiante llegado de Puno, Juan Dávila. Los dos alquilaron un cuarto de estudiantes en el centro de Lima, «a dos cuadras del local central de la Universidad de San Marcos».¹⁹ Su compañero de habitación lo invitó a la Iglesia Bautista Ebenezer de Miraflores, donde tuvo la «experiencia de una bienvenida acogedora de parte de los pastores David Oates y Antonio Gamarra». Así empezó su peregrinaje bautista «el último domingo de agosto de 1951». Dos meses más tarde fue bautizado por el pastor Oates, el 27 de octubre.²⁰

Aunque fue bien recibido en la naciente Iglesia Bautista Ebenezer, Samuel Escobar carecía de apoyos para dialogar con el marxismo dominante en el medio universitario, ya que «los mejores libros en español de teólogos bautistas del sur no tenían nada que decir sobre el marxismo, y pronto me encontré tratando de desarrollar mi propia apologética, que uniera la fe en Cristo con la integridad intelectual y el compromiso con la justicia».²¹

En abril de 1953, cuando Samuel cursaba el tercer año de estudios en la Facultad de Educación en la Universidad de San Marcos, la Misión Bautista abrió dos escuelas, una de ellas utilizó salones de la Iglesia Ebenezer de Miraflores y Escobar inició su carrera docente como profesor de primer año de primaria.²² Tres meses después, en julio asistió como delegado peruano al Congreso Mundial de la Juventud Bautista en Río de Janeiro, Brasil. Fue su primer contacto internacional en un mismo lugar con creyentes evangélicos de varios países. Quedó impresionado por el «número, habilidad organizativa y entusiasmo de los bautistas brasileños».²³ Antes de regresar a Lima hizo escala por unos días en Buenos Aires, Argentina, donde pudo conocer a Juan A. Mackay, de quien había leído algunas de sus obras. El encuentro dejó profundas huellas en Samuel:

Aun me emociono recordando que pude ser recibido por el maestro escocés durante una larga y para mí preciosa hora. Le hice muchas preguntas a Mackay aquel día. Mi recuerdo de sus libros y la cuidadosa atención con que me escuchaba aquella tarde, con sus ojos azules fijos en mí, me llevaron a presentarle todo tipo de preguntas. Me habló Mackay de la teología cristiana, del ecumenismo, de las convicciones evangélicas y de su libro *El otro Cristo español*. Casi al término de nuestra conversación me preguntó con profundo interés por el líder

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Ibid.

21 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 206.

22 Samuel Escobar, *Un pueblo en tiempo de misión* (Lima: Puma, 2016), 22.

23 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 206.

aprista Haya de la Torre, que estaba entonces asilado en la embajada de Colombia, víctima del régimen militar y oligárquico del general Manuel Apolinario Odría. Poder pasar de la riqueza de la teología a los vaivenes de la historia actual era justamente lo que yo admiraba en Mackay y que me hizo disfrutar aquella tarde. Aun me arde el corazón con la memoria.²⁴

En 1955 el encuentro con Ruth Siemens relacionó a Samuel Escobar con un ministerio estudiantil, La Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE), el cual le abriría nuevos horizontes de servicio. Ruth llegó a Perú en 1954, para avanzar en su comprensión/expresión del español se matriculó en la Universidad de San Marcos, donde conoció a María (de quien no menciona su apellido) y ésta la visitaba en su apartamento para darle clases de lengua hispana tres veces a la semana. Otros estudiantes, amigos de María, comenzaron a llegar a la vivienda de Ruth y ella inició estudios bíblicos con el grupo.²⁵ Samuel Escobar se unió al círculo, «un grupo de estudio bíblico inductivo, un método que fue un gran descubrimiento para nosotros, los estudiantes evangélicos».

Ruth Siemens transmitió a Samuel «la convicción de que, para perdurar, cualquier obra cristiana debe ser autóctona y autosuficiente. También reconocí que el trabajo interdenominacional en el campus podía servir de testimonio para los no cristianos. A medida que fui conociendo a presbiterianos, independientes y pentecostales, desarrollamos un respeto mutuo y un sentido de unidad en la misión».²⁶ Así se originó el Círculo Bíblico Universitario, antecedente de la «Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios en el Perú (AGEUP) que en el 2013 celebró 50 años de organizada».²⁷

Mientras por un lado se le presentaba a Samuel Escobar la oferta de realizar estudios de posgrado en Leeds, Inglaterra, por otra parte surgía la invitación a unirse de tiempo completo al ministerio estudiantil. Stacey Woods, secretario general de la CIEE visitó Lima en 1957 y le planteó a Escobar la opción de unirse al movimiento como secretario viajero para América Latina. Samuel le habló a Woods del plan de matrimonio con Lilly Artola y el australiano conversó con ella para saber si estaba dispuesta a «vivir por fe y tolerar a un esposo viajero». Su respuesta fue sí, consecuentemente Lilly y Samuel contrajeron matrimonio en marzo de 1958.

Entre 1958 y 1960 por viajes internacionales auspiciados por la CIEE en América Latina y hacia Europa, Samuel Escobar acrecentó su comprensión de la realidad multicultural y étnica de las comunidades protestantes/evangélicas. Escobar era un consuetudinario y ávido lector para cuando él y su esposa Lilly

24 Ibíd., 20-21.

25 Ruth Siemens, *Ruth's Story*, <https://intent.org/ruths-story/>.

26 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 206.

27 Escobar, *Un pueblo en tiempo de misión*, 26.

se mudaron en febrero de 1960 de Lima a Córdoba, Argentina, para unirse al proyecto de publicaciones de la CIEE. En Córdoba vivía Alejandro Clifford, director de las revistas trimestrales *Pensamiento Cristiano*, que inició su publicación en 1953, y *Certeza*, que arrancó en 1959. Clifford fue mentor de Samuel e influencia central en su desarrollo como escritor. La relación entre ellos fue tan entrañable que Samuel lo consideraba su padre adoptivo.

Clifford, hijo de misioneros escoceses, nació en 1907, en Tucumán. Estudió medicina y literatura y enseñaba en la Universidad Nacional de Córdoba, «era un lector voraz, un erudito bíblico autodidacta, un escritor perspicaz, un magnífico editor».²⁸ Era integrante de los Hermanos Libres, grupo conocido también como Asambleas de Hermanos.²⁹ «De ellos –escribió Escobar– aprendí mucho sobre el liderazgo laico y el amor por las Escrituras, pero no podía compartir su rechazo a la organización. Clifford tenía un fuerte compromiso con la misión, pero también criticaba la manera ingenua y triunfalista en que los evangélicos solían contar su historia».³⁰

Con el fin de realizar estudios de posgrado en pedagogía en la Universidad Complutense, Samuel Escobar se trasladó a Madrid, España en 1966. En el mismo año fue invitado a participar en el Congreso Mundial de Evangelización convocado por Billy Graham a tener lugar en Berlín, durante noviembre. Samuel presentó un escrito en la sección «Totalitarismo como obstáculo a la evangelización». Su exposición se tituló *Totalitarismo y colectivismo*, en la que se ocupó del totalitarismo de la derecha, representado por las dictaduras militares latinoamericanas.³¹ En contraste con su perspectiva los otros tres participantes en el panel «identificaron el totalitarismo con el comunismo, en mi artículo señalé que en

28 Ruth Irene Padilla Deborst, *Integral Mission Formation in Abya Yala (Latin America): A Study of the Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (1982-2002) and Radical Evangélicos* (tesis de doctorado, Boston: Boston University, School of Theology, 2016), 144.

29 «Los Hermanos Libres fueron una misión evangélica fundada en Irlanda en 1831. Llegaron a Argentina en 1882 y hacia 1911 contaban con veinticuatro asambleas en diferentes provincias del país. Para ese periodo ya habían fundado instituciones educativas y sociales, como también una editorial de alcance nacional e internacional. Colaboraron regularmente con la Iglesia metodista, pionera del proselitismo protestante en el país. Durante las primeras décadas del siglo xx su principal órgano de difusión fue El Sendero del Creyente (1910-1985)», Juan Carlos Gaona Poveda, «Pensamiento Cristiano: una vitrina a las relaciones de poder en el campo editorial evangélico latinoamericano (1953-1975)», *Hispania Sacra*, LXXIV–149 (enero-junio 2022), 299.

30 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 207.

31 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 207.

América Latina nuestros obstáculos estaban formados por el totalitarismo militar y la derecha política extrema».³²

John Stott hizo en Berlín cuatro exposiciones plenarias sobre la Gran Comisión. Samuel Escobar quedó especialmente impactado por las palabras de Stott sobre Juan 20:21 («Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes»), «y su énfasis en la encarnación como modelo presencia misionera y acciones» resultado de la misma. Lo subrayado por Stott tuvo «resonancia con lo que yo y René Padilla habíamos estado trabajando por años» acerca de una cristología sólidamente bíblica y contextualizada en la realidad latinoamericana.³³ Padilla, a quien conoció en Cochabamba, Bolivia, en 1958 en el marco de la organización del ministerio de la CIEE en América Latina, fue a partir de entonces compañero de inquietudes y reflexión teológica contextualizada.

De su participación en el Congreso Mundial de Evangelización de Berlín, Samuel Escobar, según sus propias palabras, se llevó a casa «tres ideas clave: primero, que los pentecostales estaban creciendo en todo el mundo; segundo, que la opresión social era un obstáculo para la evangelización; y tercero, como John Stott había dejado en evidencia, especialmente en su exposición de Juan 20:21, Jesús no sólo nos ordenó ir al mundo sino que también nos dio un ejemplo de cómo hacerlo, un estilo para hacer la misión. Alexander Clifford y yo llevamos este triple mensaje a América Latina, en particular a través de la literatura».³⁴

Pedro Arana Quiroz, compañero en la CIEE, reunió escritos de Escobar publicados en *Pensamiento Cristiano* y la revista *Certeza*, y publicó en 1967 el libro *Diálogo entre Cristo y Marx*, mismo título que Samuel Escobar había utilizado para una conferencia que impartió en la Facultad de Matemáticas de la Universidad del Litoral, Rosario, Argentina, y en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia. En 1969 la obra tuvo una segunda edición, en la que ya no apareció el capítulo «Amar a Dios con la mente también» y se incorporó uno nuevo: «Todos somos racistas».³⁵ En el capítulo que dio título al libro Escobar no solamente justificaba el diálogo desde la fe evangélica con los marxistas, sino que lo encomiaba, tanto para encontrar coincidencias como distancias entre ambas líneas de pensamiento, pero siempre con respeto a la contraparte.

Durante el primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I), que tuvo lugar en Bogotá, Colombia, del 21 al 30 de noviembre de 1969, surgió

32 Samuel Escobar, «La Biblia, el comunismo y el totalitarismo en la América Latina de los años 60», *Palabra & Mundo*, 2, (diciembre 2016), 9.

33 Samuel Escobar, «On the Road with John Stott», en Christopher J. H. Wright, ed. *Portraits of a Radical Disciple, Recollections of John Stott's Life and Ministry* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2011), 135; Escobar, *The New Global Mission*, 25.

34 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 207-208.

35 Samuel Escobar, *Diálogo entre Cristo y Marx* (Lima: Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú, 1969^{2a}).

en algunos de los asistentes la inquietud por reflexionar con mayor detenimiento sobre el futuro del protestantismo evangélico en Latinoamérica. Entre ellos estuvieron Plutarco Bonilla, Rubén Lores, Osvaldo Motessi, Orlando Costas, René Padilla, Emilio Antonio Núñez, Pedro Savage y Samuel Escobar, por mencionar algunos.

En su ponencia *Responsabilidad social de la Iglesia*, Samuel Escobar representó las inquietudes de un sector que buscaba contextualizar su fe en tierras latinoamericanas.³⁶ Entonces se vivían momentos convulsos, que demandaban de las iglesias evangélicas tanto fidelidad a la Palabra como un testimonio encarnado en las especificidades cotidianas del continente. René Padilla atestigua que el «discurso [de Escobar] fue recibido con una ovación de varios minutos. Su presentación fue una magistral síntesis del pensamiento social evangélico que a lo largo de la década del año sesenta había estado fraguándose en el contexto de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos al calor de inquietudes estudiantiles relativas a la pertinencia del Evangelio a la realidad de nuestros pueblos».³⁷

En su exposición Samuel Escobar, quien entonces tenía 35 años, destacó aspectos del ser evangélico que habían sido relegados por enfoques netamente preocupados en alcanzar conversos en el menor tiempo posible, acercamientos que reducían la importancia de formar hombres y mujeres nuevos encarnados en un entorno social, político y cultural como el de finales de la década de los años sesenta en América Latina.

En términos generales, argumentaba Escobar, la distancia evangélica de lo social era resultado de una herencia transmitida a nuestras iglesias por misiones «surgidas en el mundo anglosajón desde el siglo pasado, con un notable incremento luego del fin de la Primera Guerra Mundial. En algunos casos la teología, o más bien la mentalidad pietista de estas misiones, llevó a concebir la vida cristiana como separada del mundo». Otro factor explicativo de la fuga del mundo fue el enfrentamiento, también surgido en el ambiente evangélico anglosajón, del fundamentalismo con el llamado modernismo teológico y una de sus vertientes, el Evangelio social: «Se llegó a identificar toda preocupación por los problemas sociales y políticos como intento de introducir el *evangelio social*, y al final se llegó al punto en que se disculparon la falta de compasión y obediencia como actitudes de defensa de la fe».³⁸ Contrastó la actitud de fuga con ejemplos de creyentes evangélicos que a lo largo del continente tuvieron impacto social en las primeras décadas del siglo xx.

36 El trabajo ha sido compilado en distintas publicaciones, aquí cito el incluido por Samuel Escobar, *Evangelio y realidad social* (Lima: Presencia, 1985), 9-42.

37 C. René Padilla, «La Fraternidad Teológica Latinoamericana y la responsabilidad social de la iglesia» en *Boletín Teológico*, 59-60 (julio-diciembre 1995), 89.

38 Escobar, *Evangelio y realidad social*, 12-13.

La ponencia de Escobar en Bogotá fue publicada más tarde en inglés y le llegaron invitaciones para ser expositor en «muchas reuniones evangélicas en esos años».³⁹ En una evaluación propia de lo que expuso, Samuel Escobar destacó que «Dos elementos de mi propia reflexión tuvieron puntos de conexión con la teología anabautista. En primer lugar, que cuando la presencia cristiana en el mundo se basa en el ejemplo de Jesucristo según las Escrituras, se vuelve socialmente relevante porque es transformadora. En segundo lugar, que nuestra experiencia como minorías protestantes en sociedades culturalmente católicas romanas nos brinda una base única para percibir tanto la decadencia de la cristiandad como la naturaleza radicalmente transformadora del Evangelio».⁴⁰

Hasta aquí he intentado trazar panorámicamente el itinerario formativo de Samuel Escobar, trayecto en el cual es posible distinguir claramente su convicción de que la misión cristiana tendría que incluir pasión evangelizadora y compromiso con el cambio de las estructuras sociales y económicas injustas.  l llegó a estas conclusiones mediante su comprensión bíblica, observación del contexto latinoamericano, amplitud de formación autodidacta que incluía lecturas de autores de distintas corrientes de pensamiento. Pero el suyo no fue un ejercicio reflexivo solitario, sino que estuvo acompañado de otros con las mismas inquietudes de forjar una teología del camino. De esto ha dejado testimonio:

A mediados de la década de 1960, René Padilla y yo comenzamos a desarrollar un esquema cristológico que nos permitiera construir una  tica social cristiana básica utilizando la encarnación, la cruz y la resurrección como marco para nuestro esfuerzo teológico contextual [...] Tras su regreso de Manchester [donde hizo estudios de doctorado de 1963 a 1965], René nos hizo ver a todos que la escatología paulina era una clave para nuestra comprensión de la acción de Dios en la historia y una visión cristiana de la historia que tuviera sentido en el contexto dramático que nos rodeaba en América Latina. Por otra parte, la tesis de maestría de Pedro Arana en el *Free College* de Edimburgo (1967-1969) llevaba por título *Providencia y revolución*. Desde la contextualización de una perspectiva reformada, abord  también la visión cristiana de la historia impulsada por los interrogantes que planteaba el desarrollo de un movimiento revolucionario en América Latina.⁴¹

39 Samuel Escobar, la versión en inglés de su exposición en Bogotá: «The Social Responsibility of the Church», *Evangelical Missions Quarterly*, 6-3, (1970), 129-152.

40 Samuel Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology» en John D. Roth, ed. *Engaging Anabaptism: Conversations with a Radical Tradition*, (Scottsdale, PA: Herald, 2001), 77.

41 Samuel Escobar, «Hacer teología en el camino de Cristo», en Valdir Steuernagel, ed. *Caminos de un Evangelio integral. Una hoja de ruta teológica* (Buenos Aires: Kairós, 2023), 266-267.

La hermenéutica comunitaria practicada por Samuel Escobar es coincidente con un rasgo distintivo del anabautismo del siglo xvi y posteriores desarrollos. También su descubrimiento de un Evangelio salvífico, distinto del salvacionismo evangélico desvinculado del seguimiento ético de Jesús. Escobar argumentaba que las comunidades protestantes/evangélicas latinoamericanas estaban llamadas a ser contrastantes con la cultura patrimonialista dominante y sus resultados socioeconómicos.

Las convicciones bíblicas y teológicas de Samuel Escobar, así como su puesta en marcha en el ministerio estudiantil de la CIEE, se ahondaron en 1970. En este año conoció en Argentina al teólogo anabautista/menonita John Howard Yoder. Para Escobar «fue el descubrimiento del pensamiento anabautista con su riqueza histórica y su pertinencia a la realidad actual». Sobre el impacto escribió: «En las iglesias bautistas había aprendido desde joven algo acerca de los anabautistas del siglo xvi, pero la dimensión social de esa herencia ha desaparecido en el mensaje y estilo de vida de los Bautistas del Sur de Estados Unidos».⁴²

Antes de que Escobar conociera a Yoder, éste había impartido en mayo y junio de 1966 una serie de conferencias en Montevideo y Buenos Aires, las audiencias en ambas ciudades fueron predominantemente anabautistas/menonitas. Sus exposiciones han sido publicadas bajo el título *Revolutionary Christianity. The 1966 South American Lectures* (Cascade Books, 2012). En 1970-1971 John Howard Yoder realizó labores docentes en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires, fue durante este tiempo que Samuel lo conoció e inició con él un fructífero intercambio de ideas.

Samuel Escobar rememoró la ocasión que, en 1970, John H. Yoder dio una conferencia en la iglesia metodista del centro de Córdoba, ya que «una gran multitud de estudiantes, pastores y líderes cristianos llenaron el auditorio principal. Yoder había aprendido español por su cuenta y lo hablaba con un ligero acento francés, pero se comunicaba con facilidad y mantuvo un diálogo de dos horas ante las ávidas preguntas de la audiencia».⁴³

En su exposición, según Escobar, Yoder, siguió la estructura de «The Original Revolution», primer capítulo del libro que sería publicado en 1971.⁴⁴ Samuel Escobar transcribió la conferencia y la publicó en *Certeza*, revista de la cual era director, con el título «Revolución y ética evangélica».⁴⁵ De inicio Yoder refirió su entendimiento de los términos revolución y evangélico. En cuanto a este último aclaró que no iba a ocuparse de posturas éticas de distintos grupos protestantes/evangélicos, sino que para él ética evangélica era «una ética que brota del evangelio,

42 Escobar, «Heredero de la reforma radical», 67.

43 Samuel Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology», *ibíd.*, 76.

44 John H. Yoder, *The Original Revolution. Essays on Christian Pacifism* (Scottsdale, PA: Herald, 1971).

45 John H. Yoder, «Revolución y ética evangélica», *Certeza*, 3 (1971), 104-110.

que tiene su fundamento en primer lugar en el texto bíblico, y en segundo lugar en el entendimiento del mensaje de este texto como algo útil que contiene una promesa que es ‘buena noticia’, y mensaje de liberación. Ese es el sentido de la palabra evangelio». ⁴⁶

Después de la conferencia Samuel y su esposa Lilly invitaron a Yoder para cenar en su casa. Tras compartir los alimentos, «en una extensa conversación post-cena argentina, que se prolongó más allá de la medianoche», el invitado compartió con sus anfitriones sobre los cinco años que colaboró en la posguerra con el Comité Central Menonita, así como acerca de sus estudios con Oscar Cullman y Karl Barth. Fue el inicio de una «larga y apreciada amistad que enriqueció mi experiencia cristiana y teología». ⁴⁷

Otro acontecimiento en 1970 marcó el rumbo de la reflexión teológica de Samuel Escobar. Un año después del primer Congreso Latinoamericano de Evangelización fructificaron los esfuerzos organizativos que desembocaron en los pasos iniciales de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). ⁴⁸ Fue el resultado de quienes en la reunión de Bogotá no se identificaban con «la teología elaborada en Norteamérica e impuesta a través de seminarios e institutos bíblicos de los evangélicos conservadores, cuyos programas y literatura eran traducción servil y repetitiva, forjada en una situación totalmente ajena a la nuestra». Por otra parte, apuntó Escobar, «tampoco nos sentíamos representados por la teología elitista de los protestantes ecuménicos, generalmente calcada de moldes europeos y alejada del espíritu evangelizador y las convicciones fundamentales de las iglesias evangélicas mayoritarias del continente americano». ⁴⁹

La cuestión de la hermenéutica contextual fue el tema a desarrollar en la consulta fundadora de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Del 12 al 18 de diciembre de 1970, en «Carachipampa, un centro perteneciente a la Misión Andina Evangélica, en las afueras de Cochabamba (Bolivia), veinte estudiosos evangélicos, pastores y laicos, y cinco misioneros participaron en el evento». ⁵⁰

La participación de Samuel Escobar clamaba por el redescubrimiento de la Biblia y «dar una dimensión bíblica en profundidad a la reflexión teológica». ⁵¹

⁴⁶ *Ibíd.*, 104.

⁴⁷ Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology», 76.

⁴⁸ Sobre la fundación de la FTL y líneas reflexivas de su primera década ver Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology in the 1970's: the Golden Decade* (Leiden: Brill, 2009).

⁴⁹ Samuel Escobar, «La fundación de la FTL: breve ensayo histórico», en *Boletín Teológico*, 59-60 (julio-diciembre 1995), 16-17.

⁵⁰ Escobar, *Evangelio y realidad social*, 43.

⁵¹ Samuel Escobar, «Una teología evangélica para Iberoamérica. El contenido bíblico y el ropaje anglosajón en la teología latinoamericana» en Pedro Savage, coord. *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, (Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972), 33.

Esta reflexión tendría que construir una teología que respondiese a las preguntas y necesidades propias, y no a meramente importar reflexiones de otros lugares, con trasfondos históricos muy distintos al nuestro:

La pertinencia de la teología evangélica estará, entonces, en que se forje al calor de la realidad evangélica de Iberoamérica, y en fidelidad a la Palabra de Dios [...] La reflexión tiene que ser nuestra, nacida de nuestra situación, surgida ante la urgencia de los problemas que la iglesia confronta aquí. Como hombres de aquí es que reflexionamos y hacemos teología, redescubrimos los énfasis que hoy hacen falta, criticamos las herejías en que hemos venido incurriendo nosotros mismos [Necesitamos] Redescubrir y valorar la Reforma. Vayamos más allá del “evangelicalismo” a esa herencia formidable. El existencialismo de un Lutero, el humanismo clásico de un Calvino, el poder de asimilación del anglicanismo y el vigor revolucionarios de los anabaptistas del siglo XVI tienen mucho que decirle a nuestra época. Leámoslos directamente y no a través del lente y el comentario fundamentalista.⁵²

Otra ponencia de Samuel Escobar, que no fue incluida en el volumen compilatorio de la mayoría de trabajos presentados en la reunión fundante de la FTL, fue *Biblia y revolución en América Latina*. Esta exposición fue, tal vez, la que más tomó el pulso a los agitados tiempos por los que atravesaba Latinoamérica. El escrito circuló, en formato mimeografiado, principalmente en los grupos de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos. En un clima de polarización política, anotaba Escobar, «en ciertos círculos evangélicos latinoamericanos la visión de lo que se llama ‘proceso revolucionario’ es policíaca. Se identifica directamente con la acción subversiva interesada de un bloque de naciones, y se tiende a verle ribetes diabólicos en un maniqueísmo peligroso, en el cual todo el bien del mundo estaría en un bloque y todo el mal en el otro».⁵³

Frente a una herencia liberal que enfrentó al régimen colonial, tanto en vertiente española como portuguesa, consideraba Escobar, cuestionadora del tradicionalismo que pretendía la inmovilidad religiosa, social, política y cultural, la tendencia general del protestantismo latinoamericano era el inmovilismo frente a los cambios necesarios en la desigual e injusta sociedad:

La pregunta que hay que hacerse es qué ha pasado ahora que a nuestros propios ojos, y más a los ojos de la juventud y de cuantos toman conciencia de la necesidad de cambios, el Evangelio se ha convertido más bien en opio del pueblo. ¿Cómo es que los evangélicos se han vuelto una fuerza conservadora temerosa de cuestionar el *status quo* y levantar una voz profética; que parece preferir ser guardiana de un mensaje aséptico que procura a toda costa probar que *no* es

⁵² Ibid., 20, 23 y 33.

⁵³ Samuel Escobar, *La Biblia y la revolución social en América Latina*, mimeo, 1970, p. 2. Este trabajo lo incluyó su autor en el volumen *Evangelio y realidad social*, 43-76.

peligroso ni subversivo ni trastornador? ¿No será que la hemos amordazado a la Biblia?⁵⁴

Escobar abogaba por un retorno al concepto bíblico del ser humano, el cual debía anteponerse tanto a espiritualismos como a materialismos reduccionistas: «La afirmación materialista de la antropología marxista no se puede contrarrestar con un espiritualismo antibíblico sino más bien con una concepción integral que no vacile en reconocer la materialidad». Por otra parte, «la concepción colectivista del hombre que el marxismo sostiene, no puede ser confrontada con un individualismo que más que bíblico es capitalista europeo y anglosajón».⁵⁵

En las filas del cristianismo evangélico latinoamericano Samuel Escobar vislumbraba una corriente que se fortalecería al paso de los años, dejando de lado el fundamento bíblico y la exposición de «todo el consejo de Dios» (Hechos 20:27). De ser así «podría bien caer en una forma religiosa desprovista de dinámica ética porque creo que todos estarían de acuerdo conmigo en que la transformación de un hombre que luego ha de transformar la sociedad no se da instantáneamente en un momento sino en el contacto con la Palabra, día tras día, a partir del momento en que ese hombre ha aceptado como su Señor al Señor de la Palabra». El riesgo era que «si ciertas experiencias religiosas desplazan lentamente a la Palabra, ¿qué cambio, qué santificación, puede darse? Un cristianismo que ha desplazado la Biblia a un lugar secundario ¿no corre el peligro de quedarse en ‘opio del pueblo’ o ‘refugio de las masas’?».⁵⁶

Escobar aportaba puntos para una agenda que desarrollaría la FTL en reuniones regionales y continentales, la interacción creativa entre la teología bíblica y la realidad de América Latina. Era imprescindible seguir el modelo encarnacional de Jesús y sus derivaciones éticas. En tal ejercicio reflexivo, «claramente la teología anabautista ha sido una de las fuentes más fértiles para nuestro acercamiento contextual» en la FTL.⁵⁷

El tópico identitario estuvo presente en la fundación de la FTL y fue Samuel Escobar quien incidió en la temática de la identidad del protestantismo iberoamericano y su pretendida ajenidad en España y América Latina. En 1970 Escobar bosquejó el asunto, conforme fue adquiriendo más datos y herramientas analíticas estableció líneas interpretativas en cuanto al origen y desarrollo del cristianismo evangélico en Amerindia. Enfatizaba puntos esenciales en el anabautismo: la necesidad de preservar, y potenciar, los que consideraba rasgos de las iniciales

54 Samuel Escobar, *La Biblia y la revolución social en América Latina*, 7-8.

55 *Ibíd.*, 15.

56 *Ibíd.*, 8. La «religión es el opio del pueblo», es una frase escrita por Karl Marx en *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1844. «Refugio de las masas» alude al título del libro de Christian Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968).

57 Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology», 81.

generaciones evangélicas en nuestras tierras, la necesaria relación causal entre dar a conocer el Evangelio de Jesucristo: su encarnación en una comunidad confesante y el contraste de tal comunidad con la cultura en que estaba inmersa, transformándola mediante el servicio y creación de ciudadanía democrática. Ésta última no la conceptualizaba con los términos que he usado, sin embargo el discipulado integral que visualizaba contenía como elemento imprescindible la encarnación en el mundo y su resultante: un perfil ciudadano bien diferenciado del patrimonialismo dominante en América Latina.

Los últimos días de 1970 Samuel Escobar fue uno de los expositores de la Novena Convención Misionera Estudiantil en las instalaciones de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, bajo el lema *Cristo el liberador*. La primera reunión de este tipo se realizó en 1946, en Toronto, Canadá.⁵⁸ Sus auspiciadores, desde entonces, han sido InterVarsity Christian Fellowship de Estados Unidos y Canadá, movimientos afiliados a la CIEE. A Urbana 1970 asistieron poco más de doce mil estudiantes, mayormente estadounidenses y canadienses, aunque hubo participantes de otros 70 países.⁵⁹

Las exposiciones bíblicas diarias estuvieron a cargo de John Stott, quien basó sus reflexiones en Juan 13-17. El tema de Samuel Escobar fue *Preocupación social y evangelización mundial* y «causó revuelo en su charla».⁶⁰ La columna vertebral de lo que expuso fue la «triste confusión» existente en círculos evangélicos entre evangelización y el compromiso con el cambio social de estructuras injustas.⁶¹

Relegar lo social y enfatizar como tarea casi única la búsqueda de conversos, era, para Escobar, incurrir en reduccionismo de las enseñanzas del Evangelio. Diagnosticaba que el origen social de «la membresía eclesíástica, clérigos y misioneros» condicionaba la que llamó «cautividad clase mediera de la Iglesia evangélica, la cual ha determinado una mentalidad reacia a la responsabilidad social». Subrayó que las virtudes del movimiento pietista, que fue muy importante en el inicio del movimiento misionero moderno, han sido exageradas hasta extremos heréticos», al incurrir en una especie de monasticismo que huye del mundo. Es por esto que el Evangelio «ha perdido su sabor y se ha convertido en una técnica de ventas».⁶² La crítica a lo descrito por él debía hacerse y argumentó cuál debía ser el fundamento:

58 <https://fromthefvault.wheaton.edu/2020/12/01/world-evangelism-why-how-who-a-backward-look-at-urbana-70/>.

59 Datos en el volumen que recoge las exposiciones de la convención, *Christ the Liberator* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1971), 5.

60 Michael Clawson, «*Misión Integral* and Progressive Evangelicalism: The Latin American Influence on the North American Emerging Church», *Religions*, 3 (2012), 793.

61 Escobar, «Social Concern and World Evangelism», en *Christ the Liberator*, 104.

62 *Ibíd.*, 105.

El cambio necesario no puede venir de nosotros mismos como autocríticos ni de nuestros críticos externos. Tiene que venir de la Palabra de Dios con el Espíritu de Dios a través de ella. Y mi opinión es que si tomamos en serio el mensaje que decimos que proclamamos, la consecuencia será una participación en todos los ámbitos de la vida, un testimonio en todas las circunstancias. Entonces veremos el evangelio en acción y el mundo, este mundo occidental incluido, trastocado.

No nos damos cuenta del impacto porque estamos acostumbrados a esta “cultura cristianizada” que tiene rastros de algunas de las virtudes cristianas. Pero si redescubrimos todo el mensaje en profundidad y amplitud y si lo proclamamos, desafiará a nuestra sociedad y nuestros propios valores, será un dolor de cabeza para los poderosos, llamará a algunos hombres al compromiso y al servicio en un cambio que se está preparando y promoviendo.⁶³

En el agitado año de 1970, en el cual Samuel Escobar consolidó convicciones sobre la integralidad del Evangelio, que difundiría en los años siguientes, tanto por escrito como mediante su participación en congresos misioneros y/o teológicos, también dejó una muestra de su reflexión cristológica fraguada en diálogo con la cultura latinoamericana.⁶⁴ El tema lo desarrollaría con amplitud en obras que convocan a examinar las diversas imágenes de Cristo en tierras latinoamericanas, contrastándolas con los escritos neotestamentarios.⁶⁵

La óptica anabautista fue acrecentándose en los acercamientos de Samuel Escobar a los rasgos identitarios de las primeras generaciones de cristiano(a)s evangélico(a)s en América Latina. En las décadas que van de la segunda mitad del siglo xix a las primeras tres o cuatro décadas del siglo xx. En Latinoamérica se asentó y desarrolló, entre los conversos protestantes/evangélicos, un *ethos* identitario que guarda cierto paralelismo con el anabautismo del siglo xvi y su lid a contracorriente del régimen de iglesias territoriales. De la misma manera comparte reivindicaciones propias de otros movimientos de renovación surgidos en los siglos xvii al xix. Tales movimientos se gestaron en el seno del protestantismo que, según sus inconformes internos, había perdido su dinamismo evangélico para convertirse en una religión establecida y sin capacidad para transmitir a la feligresía una fe viva.⁶⁶

63 Ibid., 106.

64 Samuel Escobar, «El Cristo de Iberoamérica», en Samuel Escobar, C. René Padilla y E. Yamauchi, *¿Quién es Cristo hoy?* (Buenos Aires: Certeza, 1970), 9-23.

65 Samuel Escobar, *En busca de Cristo en América Latina* (Buenos Aires: Kairós, 2012); *Imágenes de Cristo en el Perú. Desde Guamán Poma hasta nuestros días* (Lima: Sociedad Bíblica Peruana, 2013).

66 Sobre el tema ver Donald F. Durnbaugh, *La Iglesia de creyentes. Historia y carácter del protestantismo radical* (Guatemala-Bogotá: Semilla-Clara, 1992).

En la perspectiva anterior podemos mencionar el caso del metodismo, cuyo fundador involuntario, John Wesley, tuvo su experiencia de conversión mediante el grupo de hermanos moravos que se reunía en la calle Aldersgate, en Londres. Wesley quedó impactado por la piedad y compromiso de los moravos, quienes tajantemente se opusieron a la esclavitud y, como los anabautistas del siglo xvi, hicieron tareas de evangelización en lugares de frontera impensados por el *mains-tream* protestante.

Una observación pionera acerca del perfil inicial del cristianismo evangélico latinoamericano es la realizada por Samuel Escobar, cuando escribió que:

Los grupos evangélicos que más se extienden en nuestras tierras adquieren un talante de protestantismo radical o anabautista. El protestantismo más respetable, el llamado “histórico”, se niega a emprender obra misionera en el seno de esta “cristiandad” establecida. Tal es el sentir de Edimburgo 1910, aquel gran primer cónclave ecuménico del siglo [XX]. Y sin embargo, el impulso misionero rompe el dique de esos escrúpulos teológico-políticos, y se lanza a la evangelización de estas tierras, partiendo a veces desde las filas mismas del protestantismo histórico.

[...] Hemos hecho referencia a *adquirir un talante anabautista*. Con ello es necesario aclarar que aunque muchos evangélicos de América Latina tienen su origen en misiones que no eran anabautistas en doctrina u origen histórico, por su carácter de minoría dentro de una cristiandad establecida adquirieron una manera de ser semejante a la de los grupos de la llamada Reforma Radical en el siglo XVI. Veamos.

En el seno de una cristiandad nutrida más de lo político que de lo espiritual, los evangélicos afirmaron la *naturaleza espiritual del reino de Dios*. En el seno de un cristianismo *constantiniano* con “iglesia oficial”, los evangélicos afirmaron la *absoluta separación* entre el trono y el altar (o el púlpito). Su presencia en el seno de una cristiandad nominal era fruto del énfasis en la experiencia transformadora de la *conversión personal* y consciente, *más que de la tradición bautismal*. La manera de explicar esta presencia, se dirigió por fuerza a señalar la “caída” histórica de la Iglesia Romana. Es decir, tenemos una serie de elementos teológicos que señalan a la tradición anabautista.⁶⁷

Lo citado es parte de la ponencia dada por Samuel Escobar en la Segunda Consulta de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (en Lima, diciembre de 1972), que, junto con otros textos de su autoría, dan cuenta del interés del autor en subrayar el significado de ser minoría hostigada en un entorno religioso, social y cultural

67 Samuel Escobar, «El Reino de Dios, la escatología y la ética social y política en América Latina», en C. René Padilla, ed. *El Reino de Dios y América Latina* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1975), 131-132.

perfilado por el catolicismo.⁶⁸ Es oportuno mencionar que John H. Yoder se integró a la FTL y participó como ponente con el tema *La expectativa mesiánica del Reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea*.⁶⁹

Al enfrentar similar régimen de cristiandad (iglesias oficiales y territoriales) como el que persiguió a los anabautistas, las primeras generaciones evangélicas en América Latina desarrollaron principios teológicos con muchos paralelismos a los enarbolados por el anabautismo. Es decir, no existe la transmisión de una herencia directa o de continuidad histórica con los anabautistas, pero sí semejanzas en las respuestas y conducta al enfrentar el monolitismo religioso/político fruto del régimen colonial. En este sentido el talante anabautista es resultado tanto del perfil iglesias de creyentes (subsistentes en el protestantismo clásico) del cual procedían los misioneros y misioneras, como de las condiciones hostiles en que debieron desarrollar sus actividades de difusión del mensaje las primeras generaciones evangélicas.

Como otros en la historia, al igual que lo hicieron los anabautistas del siglo xvi y después distintos movimientos de renovación, los evangélicos latinoamericanos redescubrieron el significado de la misión de Jesús y sus implicaciones para las personas comprometidas con comunidades que son avanzada del Reino. Y la misión solamente puede llamarse cristiana si es encarnada según el modelo de Jesús, despojada de tentaciones de dominio y sin los recursos del poder político. Las primeras comunidades evangélicas en América Latina fueron a contracorriente del modelo patrimonialista eclesiástico y político, herencia del colonialismo español y portugués.

Las iglesias evangélicas iniciales en América Latina debieron enfrentar la existencia de una religión oficial. Este régimen de Iglesia dominante protegida por las leyes y/o por la inercia cultural derivada de la herencia colonial, obstaculizó la difusión del mensaje evangélico a la vez que operó como aliciente para que los protestantes pioneros confrontaran al sistema que les negaba derechos y libertad de creencias.

Para justificar su derecho a disentir y tener un lugar en la sociedad, a través de sus medios impresos los evangélicos expresaban argumentos semejantes a los enarbolados por anabautistas en el siglo xvi. El paralelismo es llamativo, por ejemplo, con el *Llamamiento a la tolerancia del Concejo Municipal de Estrasburgo*

68 Samuel Escobar, «Identidad, misión y futuro del protestantismo latinoamericano», *Boletín Teológico*, 3-4 (1977), 1-38 y *Diálogo Teológico*, 13 (abril 1979), 59-89; «La presencia protestante en América Latina: conflicto de interpretaciones», en Samuel Escobar, Estuardo McIntosh y Juan Inocencio, *Historia y misión. Revisión de perspectivas* (Lima: Presencia, 1994), 7-56.

69 John H. Yoder, «La expectativa mesiánica del Reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea», en C. René Padilla, ed. *El Reino de Dios y América Latina* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1975).

(15 de junio de 1534), en el que los anabautistas ante la prohibición de sus creencias reivindicaron la libertad de conciencia.⁷⁰ Tomemos el caso, por ejemplo, de Hexiquio (o Hesiquio) Forcada, convertido al cristianismo evangélico hacia 1871, y después iniciador de varios núcleos en distintas entidades de México (entre ellas Michoacán, Hidalgo y San Luis Potosí), al enterarse del asesinato del pastor Abraham Gómez y dos de sus acompañantes, en Ahuacatlán, Guerrero (7 de agosto de 1887), refiriéndose al martirio de sus correligionarios se pregunta sobre los motivos del ataque cuyo fin fue la muerte de los tres:

¿Cuál es el delito en esencia, y quienes son los culpables?, preguntaría la historia, y alguien en el vulgo contestará: el delito es el de herejía, es decir, el de sustraerse a la obediencia del Papa, desdeñar las imágenes y leer la Biblia sin notas, contra lo expresamente prohibido por la Iglesia [católica]. Pero no es así, la verdadera y esencial causa, es que el protestantismo derruye en su base con el yunque de la Verdad Divina, el cimiento de secular edificio, de fatal oscurantismo, que siglo tras siglo ha venido y levantando y conservando la raza perversa de los modernos fariseos. El protestantismo, desechando todo humano yugo moral, todo intermediario entre Dios y el alma humana, proclama el predominio del libre examen, el respeto al derecho ajeno, la virtud como base de todo progreso; pone el fundamento de la positiva libertad, ya en el orden civil y el religioso, y hace imposible la resurrección de la teocracia. Lo saben bien los retrógrados: el protestantismo es el mejor y más leal auxiliar de los principios republicanos y netamente liberales.⁷¹

El contacto e intercambio de reflexiones con teólogos y activistas de Estados Unidos y Canadá, que fueron llamados evangélicos progresistas, alcanzó un punto definitorio los días 23 a 25 de noviembre de 1973, durante el Taller de Acción de Gracias Evangélicos y Preocupación Social, realizado en «el centro de Chicago, en las instalaciones del hotel YMCA». El objetivo de la reunión era «considerar la urgencia de una toma de posición evangélica respecto a la responsabilidad social de los cristianos».⁷² Un comentario de Escobar dio cuenta sobre lo que visualizaba como resultado del Taller:

Tal vez el tiempo decisivo [para dejar atrás la dicotomía espiritual/social y viceversa] llegue en el momento que los teólogos anabautistas están planteando con renovado vigor [su visión]. Tal vez no baste con corregir el sistema, añadirle un toque espiritual, cavar un hoyo para una presencia evangélica en él. Tal vez sea necesario cuestionarlo y desvincularnos de él. Tal vez los acontecimientos nos estén llamando también a los evangélicos a intentar escapar de la cautividad constantiniana de la Iglesia —no hacia el marxismo disfrazado de retórica de

70 Documento en John H. Yoder, comp. *Textos escogidos de la Reforma radical* (Burgos: Biblioteca Menno, 2016), 223-232.

71 *El Faro*, 1/X/1887, 150.

72 Escobar, «Herederos de la reforma radical», 68.

teología de la liberación— sino hacia un cristianismo del Nuevo Testamento que se tome en serio lo que significa llamar a *Jesús*, y *solo a Jesús*, no a Mammón, Señor.⁷³

En Chicago se encontraron integrantes de distintas generaciones evangélicas que con variadas tonalidades marcaban distancias del evangelicalismo conversionista y alejado de las dimensiones sociales del Evangelio. Participaron: Ruth Bentley (Universidad de Illinois), Betty Danielson (trabajadora social), Nancy Hardesty (Universidad de Chicago), John Alexander (editor de *The Other Side*), William Bentley (presidente de Black Evangelical Association), Frank Gaebelein (ex coeditor de *Christianity Today*), Stephen Mott (profesor en Gordon-Conwell Divinity School), Richard Mouw (Departamento de Filosofía de Calvin College), Carl F. H. Henry (editor fundador de *Christianity Today*), Bernard Ramm (profesor de American Baptist Seminary of the West), John Perkins (director The Voice of Calvary), Ronald J. Sider (coordinador de la reunión y presidente en funciones de Messiah College), John H. Yoder (presidente de Goshen Biblical Seminary), Jim Wallis (editor de *The Post-American*, más tarde *Sojourners*) y Samuel Escobar (entonces director de Intervarsity Christian Fellowship de Canadá).⁷⁴ Los nombrados, y otros participantes en la reunión, fortalecerían o iniciarían proyectos de servicio/acción social, a la vez que contribuyeron a vigorizar una vertiente distinta del evangelicalismo centrado casi exclusivamente en el terreno espiritual.

Samuel Escobar fue uno de los redactores de la *Declaración de Chicago*, tarea no fácil, pese a su experiencia en tareas similares. Rememoró que «la dolorosa búsqueda de frases equilibradas en una declaración es un proceso que he vivido desde que representé a mi colegio en la Federación Estudiantil Universitaria del Perú. Pero en el contexto de una reunión evangélica el dolor es más profundo».⁷⁵

El documento representó, en palabras de C. René Padilla «otro hito en el despertar de la conciencia social del movimiento evangélico a escala mundial. [La *Declaración*] fue recibida con entusiasmo por muchos que vieron en ella clara evidencia de que los evangélicos estaban superando la tradicional dicotomía entre la evangelización y la responsabilidad social».⁷⁶ Aquí un fragmento de la *Declaración*:

73 Samuel Escobar, «Reflections» en Ronald J. Sider, *The Chicago Declaration* (Carol Stream, IL: Creation House, 1974), 121-122.

74 Lista completa de participantes en https://fromthevault.wheaton.edu/wp-content/uploads/2023/11/acc-22-53_box19_1973-workshop-program.pdf.

75 Samuel Escobar, «Reflections», 120.

76 C. René Padilla, «La trayectoria histórica de la misión integral», en Tim Chester, ed., *Justicia, misericordia y humildad. La misión integral y los pobres* (Buenos Aires: Kairós, 2008), 62.

Reconocemos que Dios exige justicia, pero no hemos proclamado ni demostrado su justicia en una sociedad estadounidense injusta. Aunque el Señor nos llama a defender los derechos sociales y económicos de los pobres y oprimidos, en su mayoría hemos guardado silencio. Deploramos la participación histórica de la iglesia en Estados Unidos en el racismo y la responsabilidad notoria de la comunidad evangélica por perpetuar las actitudes personales y las estructuras institucionales que han dividido al cuerpo de Cristo en todas partes. Además, no hemos condenado la explotación del racismo en el extranjero por parte de nuestro sistema económico. Afirmamos que Dios abunda en misericordia y que perdona a todos los que se arrepienten y se apartan de sus pecados. Por eso llamamos a nuestros hermanos cristianos evangélicos a demostrar arrepentimiento en un discipulado cristiano que confronte la injusticia social y política de nuestra nación.⁷⁷

Después de haber participado en el Taller de Acción de Gracias Evangélicos y Preocupación Social, en Chicago, Samuel Escobar viajó con John H. Yoder a Reba Place, cerca de Evanston, allí conoció a Virgil Vogt y con él estuvo un «día en la vida de una de las más antiguas comunidades anabautistas intencionales en los Estados Unidos».⁷⁸ Yoder y Escobar continuaron el viaje a Elkhart, Indiana, donde el primero fue su anfitrión que lo llevó a visitar el Seminario Bíblico Menonita y Goshen College. Los contactos que hizo se convirtieron en amistad con personas «como Cornelius Dyck, quien más tarde me invitó a dar unas conferencias en el Instituto de Estudios Menonitas».⁷⁹ Las conferencias de Samuel Escobar fueron publicadas como libro, con un capítulo escrito por Juan Driver.⁸⁰

La presencia/participación de Samuel Escobar en foros del protestantismo/cristianismo global creció con su participación en 1974 en el Congreso Internacional de Evangelización Mundial (Lausana, Suiza, 16 a 25 de julio, que después fue conocido como Lausana I). Escobar formaba parte del Comité de Programa del Congreso y recomendó la inclusión como expositor de John H. Yoder, quien fue aceptado como tal.

En los trabajos de la Comisión de Programa de Lausana I, Escobar sugirió que se siguiera la metodología de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: pedir a los expositores que escribieran su presentación para hacerla circular entre los

77 El documento completo en <https://fromthevault.wheaton.edu/2023/11/01/a-prophetic-document/>.

78 Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology», 80..

79 Ibid.

80 Samuel Escobar y John Driver, *Christian Mission and Social Justice* (Scottsdale, PA: Herald, 1978). Cornelius J. Dyck es autor de varias obras, entre ellas *Introducción a la historia menonita. Una historia popular de los anabautistas y los menonitas* (Guatemala-Bogotá: Semilla-Clara, 1996).

asistentes, éstos a su vez tendrían tiempo para hacer llegar sus puntos de vista a los conferencistas. Así se hizo y más adelante me ocupo de lo sucedido en el caso de Samuel Escobar.

Casi tres mil personas participaron en Lausana I. La ponencia de Escobar fue una de los quince trabajos «teológicos y misionales que sirvieron de base al encuentro». Su texto original «circuló [con anticipación] en castellano, inglés, alemán, francés y chino, y se ha publicado más tarde en portugués, sueco y otros idiomas».⁸¹ Escobar recibió «setecientas respuestas y comentarios de los participantes de todo el mundo», que le sirvieron para elaborar las aclaraciones expuestas en el Congreso. El primer párrafo de la ponencia inicial, titulada *La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización*, es el siguiente:

Tratemos de imaginarnos que toda la población del mundo se concentra en un pueblo de cien habitantes. En este pueblo 67 de las personas son pobres. Las otras 33 disfrutan de diferentes grados de bienestar. De la población total sólo 7 son norteamericanos. Los otros 93 contemplan cómo los siete norteamericanos se gastan la mitad de todo el dinero del mundo, comen una séptima parte de todos los alimentos, y usan la mitad de los baños del mundo. Estos siete tienen diez veces [más] médicos que los otros 93. Y conforme pasa el tiempo los siete se enriquecen cada vez más mientras los otros 93 se empobrecen cada vez más.⁸²

Frente a la realidad descrita, clamaba Escobar, los evangélicos no deberían permanecer impasibles, sino responder a las flagelantes condiciones de vida que vulneraban la dignidad humana de millones de personas. Para actuar en favor de los desposeídos era ineludible regresar a la Palabra, pero respetando su integridad y no manipulándola en favor de estrategias misioneras reduccionistas y simplificadoras:

Para los evangélicos la tentación hoy en día es reducir el Evangelio y mutilarlo eliminando del mismo las demandas de fruto de arrepentimiento, y todo aspecto que pudiera hacerlo desagradable a una sociedad nominalmente cristiana pero de veras idólatra. Por todos los medios hay que alertar a la iglesia acerca de las necesidades de los millones que todavía no han oído el Evangelio. Pero con igual celo debe insistirse en la necesidad de mantener la totalidad del Evangelio de Jesucristo como Salvador y Señor cuyas demandas no pueden ser barateadas. Ningún sentido de urgencia por el crecimiento cuantitativo de la iglesia debería llevarnos a callar alguna parte de todo el consejo de Dios.⁸³

La participación de Samuel Escobar como expositor plenario en Lausana I estuvo dedicada a dar cuenta de las palabras de estímulo, preguntas y observaciones que le hicieron llegar «cientos de hermanos de todas partes del mundo [...] Ello

81 Escobar, *Evangelio y realidad social*, 77.

82 Escobar, «La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización», en *Evangelio y realidad social*, 79.

83 *Ibíd.*, 94-95.

demuestra que la comunidad evangélica está tomando en cuenta este tema», lo que para él era «señal de la acción del Espíritu Santo».⁸⁴ Inició destacando la acción evangélica existente en proyectos de servicio. Por otra parte, destacó que las comunidades evangélicas tendrían que ser revolucionarias en el sentido que Jesús lo fue. Por esto creía,

Que la respuesta principal y más poderosa a las necesidades sociales y políticas del hombre, a su búsqueda de libertad, justicia y realización, está dada por Jesús en su propia obra y en la iglesia. Jesús toma en serio los problemas de la propiedad, del poder, de las relaciones entre los hombres; problemas que son el origen de la problemática social y política. Como [John H.] Yoder mismo ha recalcado, Jesucristo crea una nueva comunidad en la cual bajo su señorío dichos problemas se resuelven de manera única. Esta es la comunidad *diferente al resto de la sociedad* que encontramos primero viviendo en Jesús y luego creciendo en Jerusalén y extendiéndose por todo el mundo. En esta comunidad hay una nueva actitud hacia el dinero y la propiedad (Lc. 6:29-3; Hch. 2:43-45, 4:34, 20:35; Stg. 2:14-15; 1 Jn. 3:16-17). En esta comunidad hay una nueva actitud hacia el poder y su ejercicio (Lc. 22:23-27; 2 Cor10:8, 12:10-15; 1 Pdros. 5:1-3). Es una comunidad donde las barreras y los prejuicios humanos se han vencido bajo el Señorío de Cristo (Gal. 3:28; Col. 3:11; Fln. 15-17. Es una comunidad lista a sufrir por la justicia y el bien (Mt. 5:10-12; Hch. 7:51-60, 16:16-24; 1 Pdros. 3:13-18).⁸⁵

La contribución de Samuel Escobar a la reflexión misionológica de 1974 tuvo, además de su ponencia, el trabajo realizado en la comisión que redactó el *Pacto de Lausana*. El grupo fue presidido por John Stott, además de Escobar, fueron integrantes Hudson Armerding, Leighton Ford y como consultor J. D. Douglas. El quinteto pasó «largas horas discutiendo diversas y, a veces, posiciones en conflicto».⁸⁶ El *Pacto de Lausana* representa un parteaguas en el diálogo evangélico mundial acerca de la «dimensión evangelizadora y la responsabilidad social de la misión cristiana». Por lo cual «se constituyó en un catalizador para la evangelización y un valioso incentivo para la reflexión teológica en torno a asuntos que ingresaron en la agenda misionera evangélica».⁸⁷

Si bien el *Pacto de Lausana* avanzó en reconocer el campo de la transformación social como parte importante de la misión cristiana, para el sector llamado evangélicos radicales debió ahondarse en el tema e ir más allá. Para mostrar su posición cerca de quinientas personas se reunieron durante el desarrollo del

84 Escobar, «Repuesta a Lausana», en *Evangelio y realidad social*, 193.

85 Ibid., 195-196.

86 Samuel Escobar, «On the Road with John Stott» en *Portraits of a Radical Disciple*, 137.

87 C. René Padilla, «La trayectoria histórica de la misión integral», ibíd., 64. El *Pacto de Lausana* lo incluyó Samuel Escobar en *Evangelio y realidad social*, 221-234.

Congreso para acordar lo que cristalizaron en *Una respuesta a Lausana*. Entre los más activos para dar forma a sus inquietudes se destacaron C. René Padilla, John. H. Yoder y Orlando Costas. Definieron el Evangelio de Jesucristo «como Buenas Nuevas de liberación, restauración integridad y salvación personal, social, global y cósmica». A la luz de lo anterior la toma de postura «proveyó la mejor afirmación de la base para una misión integral que se había formulado hasta ese momento en una conferencia evangélica».⁸⁸

Las ponencias que levantaron más comentarios y sacudieron a los presentes en Lausana I fueron las de Samuel Escobar y de C. René Padilla, ambos de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, fundadores de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y con nítidos principios teológicos anabautistas. Formalmente tenían involucramiento en iglesias bautistas locales, por otro lado su acercamiento al anabautismo les llevó a internalizar principios bíblicos y teológicos de este movimiento. No exagera David C. Kirkpatrick cuando resume que:

El discurso de Padilla recibió “la ronda de aplausos más larga concedida a cualquier orador hasta ese momento en el Congreso”. La revista *Time* destacó al de Padilla como “uno de los discursos más provocadores de la reunión” entre los notables “evangélicos del Tercer Mundo”. Un observador, John Capon, editor de la revista *Crusade*, escribió que el documento de Padilla “realmente encendió el Congreso”. Otro comentarista elogió: “La mecha azul para la responsabilidad social de los evangélicos en este siglo fue encendida en el Congreso de Lausana en 1974 por dos asesores de la CIEE en América Latina, René Padilla y Samuel Escobar. Sus documentos sobre evangelización desencadenaron una explosión”.⁸⁹

Aunque ya tenía varias participaciones en foros internacionales en los cuales el tema había sido en torno a las características de la misión cristiana, fue a partir de Lausana I cuando Samuel Escobar comenzó a recibir invitaciones de todos los continentes para dar conferencias y talleres sobre misionología. Él mismo lo destacó así: «El genio del movimiento que surgió en Lausana en 1974 fue dar seguimiento a la agenda sugerida por el *Pacto* en consultas en las que se reunieron practicantes y teólogos [de la misión]. Tuve el privilegio de participar en ese proceso».⁹⁰ Lo mismo sucedió con C. René Padilla, quien coincidió en muchos foros con Escobar y en coautoría de libros.

88 C. René Padilla, «La trayectoria histórica de la misión integral», *ibíd.*, 66. Texto de *Una respuesta a Lausana* en C. René Padilla, *El Evangelio hoy* (Buenos Aires: Certeza, 1975), 183-188.

89 David C. Kirkpatrick, *A Gospel for the Poor. Global Social Christianity and the Latin American Evangelical Left* (Filadelfia: University of Pennsylvania, 2019), 22.

90 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 210.

No es posible en este espacio dar cuenta pormenorizada de la influencia de la voz anabautista representada por Samuel Escobar en las décadas posteriores a Lausana I. Sus conferencias compiladas en libros y las obras escritas por él diseminaron una forma de misión relegada por el evangelicalismo dominante. Escobar ha dejado plena constancia de su anabautismo en varios escritos y cómo influyó esta corriente de la Reforma radical en evaluar y visualizar el futuro de la misión cristiana.⁹¹

Al cumplirse 45 años de la fundación de la FTL en 2015, y cuya celebración tuvo lugar en São Paulo, Brasil, Samuel Escobar afirmó: «Me siento anabautista y los anabautistas del siglo xvi fueron migrantes, obligados a emigrar de un país a otro por causa de su fe». Las causas de su migración forzada perfilaron hacer misión desde abajo, despojada del poder social, económico, político y religioso. Escobar agregó: «me siento parte de una diáspora latinoamericana en España. Hoy en día se está comprendiendo mejor el papel que han juzgado las ‘diásporas’ en la realización de la misión cristiana. Aunque hoy se le da un uso secular no debemos olvidar que el término *diáspora* es de origen bíblico».⁹²

En el que tal vez sea su último escrito sobre el anabautismo y la riqueza de su propuesta para el fondo y forma de la misión cristiana, Samuel Escobar puntualiza que la misión de la época del Nuevo Testamento «fue una misión “desde abajo”, llevada a cabo por personas que no representaban un país poderoso o una cultura superior ni tampoco una situación de afluencia económica. La misión desde África, Asia o América Latina en el siglo veintiuno tendrá que parecerse más a la misión de la época del Nuevo Testamento que a la misión anglosajona y europea de los siglos diecinueve y veinte». Para respaldar su afirmación echó mano de:

La experiencia histórica de los anabautistas con su énfasis en seguir a Jesús en el mundo de la persecución y la marginación, por la naturaleza radical de su fe, de rechazar la alianza entre iglesia y poder político, y el ejercicio de la violencia con fines religiosos, propios de la experiencia constantiniana vigente para católicos, luteranos y calvinistas, hizo que adoptaran un estilo de vida dispuesto al sufrimiento. Redescubrieron la validez del modelo de discipulado del Nuevo Testamento.

91 Escobar, «Herederos de la reforma radical», 51-71; *Christian Mission and Social Justice* (Scottsdale, PA: Institute of Mennonite Studies–Herald, 1978); «Latin America and Anabaptist Theology», 75-88; «Notas anabautistas para una misionología latinoamericana», en Milka Rindzinski y Juan Francisco Martínez, ed. *Comunidad y misión desde la periferia. Ensayos en celebración de la vida y ministerio de Juan Driver* (Buenos Aires y Guatemala: Kairós–Semilla, 2006), 147-164; «La Reforma Radical y la misión integral», en C. René Padilla, ed. *Raíces de un Evangelio integral. Misión en perspectiva histórica* (Buenos Aires: Kairós–FTL, 2020), 121-140.

92 Samuel Escobar, «Hacer teología en comunidad», en Alexander Fajardo y David Mesquiati de Oliveira, FTL 45 años e as fronteiras teológicas na contemporaneidade: Consulta Continental 2015, (São Paulo: Garimpo, 2016), 153.

mento, en una experiencia cristiana que suponía una decisión y una opción por Cristo rechazando la visión y los valores de la sociedad ambiente.⁹³

Samuel Escobar impulsó, junto con René Padilla, Orlando Costas y otros integrantes de la primera generación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, en colaboración con teólogos de África y Asia, la creación de la International Fellowship of Evangelical Mission Theologians (INFEMIT, que con las mismas siglas cambiaría de nombre por International Fellowship for Mission as Transformation). Oficialmente INFEMIT inició actividades en 1987, aunque desde 1980 existieron contactos e inquietudes entre quienes consideraban la evangelización como parte integrante de la misión, pero no la misión en su totalidad.

En junio de 1980, para dar continuidad a Lausana I, tuvo lugar en Pattaya, Tailandia, la Consulta sobre Evangelización Mundial. Por la orientación que el liderazgo de la Consulta quiso darle a la misma, «evangélicos radicales [que participaron en] Pattaya reaccionaron enérgicamente contra lo que consideraron un lamentable regreso al pensamiento misionero anterior a Lausana [I]». ⁹⁴ Costas hizo una evaluación crítica de lo sucedido en Pattaya y argumentó en favor de profundizar el espíritu de Lausana I.⁹⁵

Su labor reflexiva y práctica sobre el *ethos* de la misión cristiana ha sido reconocida por distintas instituciones, entre otras por la American Society of Missiology (ASM), de la que fue primer presidente en 2001-2002. La ASM instauró el Premio Samuel Escobar como incentivo a sus miembros del sur global o norteamericanos de color en la publicación de su primer libro». ⁹⁶ También el Oxford Centre for Mission Studies (OCMS), en el cual influyó para su creación,⁹⁷ ha publicado un volumen con escritos que dan cuenta de las propuestas misiológicas de Escobar y la contribución de las mismas al diálogo mundial sobre la misión, contribuciones que, considero, reflejan rasgos esenciales del entendimiento anabautista del ser y hacer de las comunidades cristianas. Así justifica el OCMS la publicación del libro que compila algunos escritos de Samuel Escobar:

93 Samuel Escobar, «La visión anabautista y el futuro de la misión cristiana», p. 11. La paginación que cito corresponde al compuescrito en Word que me hizo llegar Samuel Escobar. El trabajo fue publicado en *Revista Protestante de Teología*, 3/1-2, Alcobendas-Madrid, (2017), 23-46.

94 Al Tizon, *Transformation after Lausanne. Radical Evangelical Mission in Global Perspective* (Oxford: Regnum Books International, 2008), 72.

95 Orlando Costas, *Christ Outside the Gates. Mission Beyond Christendom* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005), 135-161.

96 <https://www.asmweb.org/samuel-escobar-book-award>.

97 Chris Sugden, «A history of the Oxford Centre for Mission Studies: A Personal Memoir», 28-4, (October 2011), 266.

¿Cómo puede la iglesia ser lo que debería ser y hacer si no comprende claramente su propósito en la sociedad y el mundo? El objetivo de esta antología es presentar estos temas desde la perspectiva de Samuel Escobar, uno de los misioneros evangélicos más destacados de Latinoamérica. [...] A lo largo de los años, Escobar ha defendido un concepto de misión bíblico, evangélico, contextual y sensible a las complejas realidades espirituales, políticas, sociales y económicas de Latinoamérica. Critica los modelos misioneros reduccionistas o dicotómicos, proponiendo un programa que involucra al ser humano en toda su amplitud de necesidades y relaciones.⁹⁸

Queda pendiente un análisis minucioso de las investigaciones históricas y misionológicas de Samuel Escobar, así como de sus propuestas para el ser y hacer de la misión cristiana desde la mirada del anabautismo.⁹⁹ Aquí solamente he tratado de dar algunas pinceladas de cómo en su larga trayectoria Escobar ha sido una voz anabautista en la evaluación y proyección de la misión de Dios y su pueblo, entendida como las características del propósito de Dios para la iglesia y la humanidad.

98 Alderi Souza de Matos, «Preface», en Mark Greenwood, ed., *Samuel Escobar: An Anthology. Collected essays on misión, culture and theology* (Oxford: Regnum, 2022), 9-10.

99 Los insumos para la tarea son numerosos artículos y libros de su autoría, particularmente *Tiempo de misión. América Latina y la misión cristiana hoy* (Guatemala-Bogotá: Semilla-Clara, 1999), para la versión en inglés de la obra el autor agregó dos capítulos: *Changing Tides. Latin America and World Mission Today* (Maryknoll, Nueva York: Orbis, 2002); *The New Global Mission. The Gospel from Everywhere to Everyone*, (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), traducido al español con el título *Cómo comprender la misión. De todos los pueblos a todos los pueblos* (Buenos Aires: Certeza Unida, 2008).

Responding with Integrity in Times of Darkness

Violence in Ecuador and the Church's Response

Peter Wigginton

Some of the church members received the news on TV. Others heard on the radio or from a WhatsApp group. There was a police operation that night in the church neighborhood. Later, social media videos showed the yellow tape, the bodies, and police lights . . . right across the sidewalk from the church doors in Manta, the large coastal city in Manabí province of Ecuador.¹

Background

Scenes like this have become more and more common in Ecuador. We have heard anecdotes from other church members of pastors receiving extortion threats and even pastors being kidnapped. There are more cases of local authorities being assassinated and more cases of extortion.²

All of this highlights the dark reality that Ecuador currently finds itself in. The ensuing ethical discussions and reflections are just as dark and heart-wrenching.

Peter Wigginton is a dual US/Ecuadorian citizen and lived many of his early years in Argentina. He is married to Delicia Bravo, of Bolivian origin, and they have two daughters: Aliyah and Ariana. They have served as co-coordinators of the Ecuador Partnership since 2015. Peter has a master's degree in public administration with a focus on non-profit organizations and studies in international development and peace. He is currently earning a master of divinity degree at Anabaptist Mennonite Biblical Seminary.

1 "Cinco Fallecidos y Dos Heridos En Una Noche Violenta Manta," *Primicias*, October 25, 2024, <https://www.primicias.ec/sucesos/fallecidos-heridos-noche-violenta-manta-24octubre-81993/>.

2 "Los Tiguerones Cobran Peaje y 'Renta' Extorsiva de USD 200 a Los Vecinos Del Noroeste de Guayaquil," *Primicias*, November 10, 2024, <https://www.primicias.ec/seguridad/tiguerones-peaje-extorsion-arriendo-flor-bastion-noroeste-guayaquil-82849/>. See also David Alire Garcia, "Ecuador Prosecutor Gunned Down as Violent Crime Wave Persists," *Reuters*, October 25, 2024, <https://www.reuters.com/world/americas/ecuador-prosecutor-gunned-down-violent-crime-wave-persists-2024-10-26/>.

But what good is ethics (or theology, for that matter) if it cannot give us some light in difficult situations? If we start posing questions like, Should a church cooperate with organized crime in order to continue being a church?, we know we have entered a terrifying realm, one in which we must listen closely to the movement of the Holy Spirit.

Perspectives on Responding to Violence: Outcomes vs. Duties

Let's take a hypothetical but realistic situation where a church leader in Duran, Ecuador, is approached by gang members. These gang members say that if the church wants to keep their doors open they have to pay a monthly bribe, or *vacuna* (extortion money), to cover the cost of the gang "protecting" the church and its operations. This practice, recently imported to Ecuador in the past year and a half by gang members who have been influenced by and have relations with Colombian cartels, is now standard in Central America and Colombia.

In this scenario, if the church leaders were to use ethics based only on goals or outcomes, the process would seem rather simple: The church's goal is to continue being a church, so they would have to pay a bribe or extortion. If the church closed her doors, the goal of sharing the gospel would no longer be realized, which would mean the church had failed. But by paying the extortion money, the church could continue her work and achieve the goal.

Other perspectives might include looking at the situation with a focus on duties: "Our duties are to be good citizens, so we cannot pay the bribe. Instead, the church must close, or maybe move to another location." Other types of ethical frameworks can provide additional interesting perspectives, such as figuring out how to be a peaceable community, how to have patience, hope, and justice in this situation.

A Virtue/Integrity Ethics Perspective

Instead of looking at these ethical dilemmas through a framework of outcomes or duties, however, I would like to invite reflection from a point of view that theologian and author Stanley Hauerwas considers within a virtue or integrity ethics perspective. First of all, from this point of view the community is authoritative. This is one of the principle reasons I think this perspective is of value, since it means that the Ecuadorian churches need to reflect on their reality and communal narrative to be able to come up with their responses; the narrative of the community is what ends up modeling what the ethics and values actually are.

But first a little bit more on the situation in Ecuador.

COVID-19 Pandemic: New Drug Cartels and Increasing Violence

Many academics and experts on security point to the COVID-19 pandemic as a turning point in the Ecuadorian reality. In particular, during that time a lot of

drug product was held up in Colombia and in Peru, which resulted in consumers in Ecuador, Brazil, and other places not having access to their drug of choice. At the same time, however, the Ecuadorian government charged the military and police with focusing on sanitation rather than drug policing, so new drug corridors began opening up and Ecuadorian gangs brokered new relationships with Colombian, Mexican, and Albanian cartels.³ This caused Ecuadorian gangs to be more and more fractured, sparking endless turf and route wars in the coastal and Amazonian parts of the country.

Not surprisingly, over the past few years the rate of violent killings (per 100,000 population) has grown more than 400 percent.⁴ In 2024 the homicide rate dropped slightly, but Ecuador was the second-most dangerous country in South America because of dramatic increase in violence in Trinidad and Tobago. (In the report, Trinidad and Tobago is considered part of South America.) Haiti and Jamaica in Latin America also had higher homicide rates in 2024.⁵ In 2023 Ecuador was officially the most dangerous country in South America and second to Jamaica in all of Latin America. This follows a trend of Latin American countries becoming more and more dangerous on average as a region.⁶ Late in 2023, Guayas province—home to Guayaquil, the largest city in Ecuador—ranked as the most dangerous place in the world.⁷

3 Jorge Mantilla and Renato Rivera, “Post-Insurgencies and Criminal Subcultures: The Influence of Colombian Organized Crime in Ecuador’s Armed Conflict,” *Small Wars Journal*, May 16, 2024, <https://smallwarsjournal.com/2024/05/16/post-insurgencies-and-criminal-subcultures-influence-colombian-organized-crime-ecuadors/>.

4 Ryan C. Berg and Rubi Bledsoe, “In the Eye of the Storm: Ecuador’s Compounding Crises,” CSIS, April 24, 2024, <https://www.csis.org/analysis/eye-storm-ecuadors-compounding-crises>. See also Alexander Clapp, “A Journey through the World’s Newest Narco-State: Drugs Transformed Ecuador from a Latin American Success Story into a War Zone,” *The Economist*, November 22, 2024, <https://www.economist.com/1843/2024/11/22/a-journey-through-the-worlds-newest-narco-state>.

5 Mario Alexis González, “Pese a Una Importante Reducción de Los Crímenes, Ecuador Cerró 2024 Como El Segundo País Más Peligroso de Sudamérica,” *Primicias*, January 31, 2025, <https://www.primicias.ec/seguridad/ecuador-segundo-pais-muertes-violentas-sudamerica-88761/>.

6 Robert Muggah and Katherine Aguiere, “Latin America’s Murder Rates Reveal Surprising New Trends,” *Americas Quarterly*, June 18, 2024, <https://americasquarterly.org/article/latin-americas-murder-rates-reveal-surprising-new-trends/>.

7 Benedict Vigers, “Guayas, Ecuador: The Least Safe Place on the Planet?,” Gallup.com, October 18, 2024, <https://news.gallup.com/poll/643817/guayas-ecuador-least-safe-place-planet.aspx#:~:text=The%20port%20city%20of%20Guayaquil,highest%20rates%20in%20the%20world.>

Ecuadorian Anabaptist Mennonite Response to Increased Violence

Where does all of this leave congregations in Ecuador? As Anabaptist Mennonites who reflect seriously on Jesus's commandment to love enemies, in what ways are we called to act in a place that has suddenly grown so violent around us? Church leaders are starting to engage in more and more challenging conversations about this. In some rough neighborhoods (like the one mentioned at the beginning of this essay) people are deciding not to go to church because of fear. As Jesus followers, what can or should we be scared of?

If a local faith community receives a threat from gang leaders, they must ask themselves a few questions: If we pay the extortion money, how are we being peaceable? It's pretty much guaranteed that the money will go to fund illicit, violent things, probably in the church's own community. But if the money is not paid, violence may be directed toward church members. And if the church community reaches out to authorities, there is a chance that the situation could be resolved, but there is also the chance that authorities may be on the gang's payroll, in which case they may ignore the situation and the gang may retaliate. The potential for violence is great in many of these situations.

Prayerful patience can be a great virtue in this process, since there are no easy answers and the pressure on the community can be unbearable in these situations. As a Christ community we are also called to act justly. If we are in a community where gangs are terrorizing families, hurting children and the elderly, how can we continue being a church in the community without speaking out or confronting such injustice? At the same time, speaking out may increase the chance of violence against the faith community. Because of this very real risk, churches in some Colombian or Central American communities have decided to "live and let live" with the cartels. But this would fly in the face of what we would consider peaceableness or justice by potentially being complicit in horrifying acts by the cartel. At the same time, shuttering the church (with the blessing of the cartel) and stopping the life-giving work the church may be doing could also be a grave injustice.

The cartels are known to have their own religious cultures or even deities, saints, or gang leaders who are deified. These mechanisms are key to solidifying trust and membership in the gang,⁸ to provide a place for young children and young men in particular to feel like they belong. It is simpler for gangs to do this in areas where young men and children don't have community ties or, since many families are fractured, where there are fewer opportunities for income or supporting a family.

If boys don't feel like they belong in society, where will they go? Churches would seem like an excellent option to counter this emptiness of belonging—in

8 Mantilla and Rivera, "Post-Insurgencies and Criminal Subcultures."

particular, the Anabaptist tradition and community where belonging is supposed to be so highly valued. But the evidence points to this not being the case.

So how can churches counter the draw that gangs and cartels are offering to children and young men? The church should present the most irresistible offer—a community of saints, a community of believers united by love for one another and love for our Savior. But, like Lecrae, a Christian rap artist, once stated on his podcast, “I can’t just tell people they need Jesus; they will ask, will Jesus pay my bills?”⁹ We need to rethink how we support and build communities where people actually feel like they belong. Hauerwas states:

For the church to adopt social strategies in the name of securing justice in such a social order is only to compound the problem. Rather the church must recognize that her first social task in any society is to be herself. At the very least that means that the church’s first political task is to be the kind of community that recognizes the necessity that all societies, church and political alike, require authority. But for Christians our authority is neither in society itself nor in the individual; it is in God. As a result the church must stand as a reminder to the pretensions of liberalism that in spite of its claims to legitimate authority, some necessarily rule over others as if they had the right to command obedience.¹⁰

This means that without a true grasp of the biblical narrative, along with Anabaptist “vibes” on—or Anabaptist approach to theological interpretation in—the Ecuadorian context, the churches may go astray. The church in Ecuador must find and claim its authority as a peacemaker. It must find this authority in its own context, and especially in its own attempts to be church—to “be herself,” in Hauerwas’s terms—in this new violent context. There is plenty of prayer, reflection, Bible study, and discernment these communities will need to go through, but unfortunately many people tend to focus only on the power and salvation of Jesus and leave the rest for some other day. Even with very diverse communities across Ecuador, the church can still provide mutual support in this work of studying the biblical narrative and constructing their own communal narratives.

Building a Theology of Peace in Ecuador

In particular, the Ecuadorian church has the task of defining and constructing its own theology of peace narrative that will grow out of their current reality. Toward this end, below are four focus points inspired by conversations with the

9 Lecrae, “Should You Listen to Secular Music? Deep End Podcast,” YouTube, 50:55, August 2024, https://www.youtube.com/watch?v=yI9fIwyRn74&list=PLL4U_ramCTGqeX0Nr6nENps-F12gmpZRt&index=16.

10 Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (University of Notre Dame Press, 1991), 136.

Ecuadorian Mennonite Peace Building team from various Anabaptist church conferences here in Ecuador that I have been working with the past several months.¹¹

1. The church must respond with courage! Continuous fear of others, of the unknown, of uncertainty surrounds us. Obviously, in a situation of extortion there will be constant, real fear. Luke 12:32: “Do not be afraid, little flock, for your Father has been pleased to give you the kingdom.”
2. The church must combat lies and ignorance and confront misinformation with truth. At times the threats of extortion might not even be real; they may be lies to incite fear (see point 1). Striving for truth will be an essential tool for the church in this time of uncertainty. Ephesians 4:25: “Therefore each of you must put off falsehood and speak truthfully to your neighbor, for we are all members of one body.”
3. The church must combat the human tendency toward apathy and mediocrity by practicing extreme love. Acedia is a true vice in this day and age, and one of the most corrosive vices that affects the church. Acedia is not only not caring but also not caring about not caring—about love of God or love of others and can go as far as not caring about ourselves or God’s creation. To combat acedia, the church must show extreme love and mercy. Revelation 3:14–16 tells us about not being hot or cold: “These are the words of the Amen, the faithful and true witness, the ruler of God’s creation. I know your deeds, that you are neither cold nor hot. I wish you were either one or the other! So, because you are lukewarm—neither hot nor cold—I am about to spit you out of my mouth.”

Showing extreme love is probably one of the most powerful (and fearful and uncertain) ways a church could respond to a case of extortion. Would a gang leader respond likewise with mercy to an action of mercy and extreme love? It could be dangerous for a church to respond to a gang not by paying extortion but instead by saying we will love you!

4. In order for a church to respond with courage, truth, and love, it also needs to build a sense of belonging (this would be important to do before a situation gets to the extreme of extortion and bribes). Building a community of belonging, as stated before, is an extremely important tool for the churches to combat evil. Ephesians 4:3 reminds us that we belong to each other in peace: “Make every effort to keep the unity of the Spirit through the bond of peace.” This may sound simple, but how do we, in practice, foster a space for the Holy Spirit to create

11 Scripture references are quoted from the New International Version of the Bible.

bonds of peace in a community? A space where kids and young men will be drawn in and built up, especially when so many in their communities feel like they do not belong?

By being courageous, speaking truth, showing mercy, teaching others about bonds of peace, and being children of God, we can perhaps show how we belong to each other since we are brothers and sisters, children of God. This process should be complemented by peaceableness, patience, and justice to transform the current narrative of the churches that is a result of living in fear accentuated by uncertainty of what is true and an overwhelming sense of apathy stemming from hope that maybe things will be ok if they can just maintain the status quo.

Responding to Extreme Violence with Extreme Love

In the end, the above points don't provide a simple answer of how the church should respond to a situation of a *vacuna*, because they are general guidelines that could take infinitely different forms. For instance, I can imagine an extreme scenario where a group from the church goes to a gang leader's home with several pots of food, maybe their favorite casserole. This type of action showing extreme, radical (maybe even irresponsible) love is what is needed to create a rupture in the status quo of these types of situations. It goes hand in hand with speaking truth, not giving into lies and uncertainties. This type of action (even baking a casserole) has to be done with an extreme amount of courage.

I think these general guidelines provide a first step and could be a starting place for communities responding to violence, from the bodies on the street across from the sidewalk of the church in Manta to the church in Duran that is struggling with violence in their community. Although the highland churches are not confronting the same glaring levels of violence, even they are experiencing a heightened perception of violence, stories of extortion, and higher drug use. These are new realities that the church will have to confront using the same principles of courage, truth, love, and community.

A big challenge will be how to bring the various Ecuadorian Anabaptist (and beyond) church communities together to respond to this violence as one community. For instance, one community might recommend just focusing on goals, keeping the church open at all cost, while another might believe it's their duty to not cooperate at all with any armed group no matter what. This kind of debate is necessary, but if diverse communities approach the response to extortion and violence from different stances, they will likely experience this as an added challenge to forming a strong communal relationship.

Overcoming the Darkness of Violence

As Ecuadorian Mennonites, our mission will need to, in part, include being a prayerful patient presence in this time of crisis, embodying ethics of truth, confidence, love, and community amid the darkness of violence. We must also act decisively, showing how even so much uncertainty and dismay can be overcome with extreme love and being present for one another.

Integrantes de la Iglesia Hermanos Menonitas de Colombia acompañan a migrantes en el «Tapón del Darién»

Francisco Mosquera Angulo

El despertador del teléfono celular sonó, según mi cuerpo antes de tiempo. Hay expectativa, mucha expectativa por lo que viene, pues ya raya el alba. Me despierto, miro al reloj y le digo:

—¿Ya es la hora?

—Sí, responde Stella.

Mi cuerpo quiere dormir, me hace falta el sueño, el viaje y la jornada de hoy fueron extenuantes. Hay cansancio, pero también expectativa, hay que quedar bien con el grupo, veinticinco personas de varias nacionalidades. Líderes de todo el continente americano, quienes hacen parte de la red regional de atención al migrante Como Nacido Entre Nosotros (CNEN), una organización compuesta por diversas expresiones religiosas de origen cristiano de América Latina y el Caribe que se ha reunido para peregrinar con y por los migrantes en Panamá.

No se puede dormir mucho, porque el autobús sale a las tres de la madrugada y solo hay un bus.

El grupo no conoce con certeza el lugar hacia donde viajamos, pero hay que estar allí, a la hora indicada con el grupo de hombres y mujeres, negros y blancos, de casi todas las nacionalidades de Latinoamérica. La noche es muy corta, pero hay que estar allí, listos, aunque la noche sea muy corta hay que ganarle al sueño, hay que ganarle al cuerpo, todo está listo.

En un mundo cada vez más sufriente la gente tiene que moverse, migrar de un lugar a otro. Los flujos migratorios aumentan cada año, ya sea por pandemias;

Francisco Mosquera Angulo es colombiano. Ha trabajado por 30 años en el ministerio pastoral con la iglesia Hermanos Menonitas en Colombia, combinado la labor pastoral con la docencia teológica y el trabajo por la paz. Tiene una Maestría en teología de la Universidad Bautista de Cali, Colombia y una Licenciatura en Filosofía y ciencias religiosas en la Universidad Lumen Gentium Cali, Colombia.

violencias, conflictos armados internos o guerras; efectos de la crisis climática: como inundaciones, sequías o hambrunas; persecuciones políticas y tiranías gubernamentales; desempleos, o simplemente para mejorar las condiciones de vida. Migrar como las aves, solo que estas lo hacen con libertad, pues no tienen ni necesitan pasaportes, ni hay quien les exija visas, permisos migratorios, ni mucho menos documento alguno para moverse con libertad para salvar la vida. Las aves, y también otros animales como ellas, están maravillosamente bien organizadas. Tan bien organizadas que no necesitan leyes de migración, todas ellas van y vienen con libertad por todo el territorio de nuestro planeta.

En cuanto a nosotros, los peregrinos acompañantes de peregrinos, ya se nos había dicho que la hora de salida desde Ciudad de Panamá hasta la selva del Darién sería a las tres de la mañana. ¡Uy que duro! Miro a Stella, mi esposa, quien es muy buena para madrugar, pero muy mala para trasnochar. Yo soy lo contrario, la noche se hace corta, pero ya es la hora. Nos esperan en la salida. Es una lucha entre mi cuerpo, el sueño y la responsabilidad, pero no hay otra opción, porque el corazón tiene razones que la razón no conoce, así que la vocación se hace más fuerte que la comodidad. Hay que levantarse pues el «Tapón del Darién» nos espera.

El así llamado «Tapón de Darién» es el cruce más transitado por migrantes de todo el mundo, se dice que migrantes de alrededor de setenta y dos diferentes países cruzan por allí, y a diario ingresan aproximadamente dos mil migrantes que logran atravesar esta inmensa selva. Entre ellos hay niños, jóvenes, mujeres y ancianos, según nos comentaron integrantes de la organización Clamor de Panamá, una red católica que trabaja con población en condición de movilidad humana.

Nuestro peregrinaje con y por los migrantes se realizó del 6 al 12 de noviembre de 2024. Somos 25 personas de Como Nacido Entre Nosotros, de distintas nacionalidades de toda América y también de distintas tradiciones de fe. Fue en época de lluvia en aquella selva, lo que hizo más difícil el tránsito por esa húmeda región. En esa delegación de peregrinos estábamos nosotros, los representantes del programa de atención al migrante de los Hermanos Menonitas (PAM-DIHMENO), programa que acompaña en la ciudad de Cali, Colombia, a personas en situación de movilidad humana desde hace siete años. Su acompañamiento incluye los componentes psicoespiritual, humanitario y jurídico, pero también responde en otras áreas de necesidad como la salud, el área laboral y el alojamiento. Importante para el desarrollo del programa ha sido el apoyo financiero del Comité Central Menonita (CCM).

Nuestro viaje en Panamá incluyó una reunión de sensibilización, motivación y apoyo a las personas migrantes con el liderazgo de expresión religiosa de Ciudad de Panamá y altos funcionarios del gobierno para animarlos a articular esfuerzos conjuntos sobre la problemática de la migración. En esta reunión, el Servicio Nacional de Fronteras de Panamá compartió datos y estadísticas de la situación y el flujo migratorio por el Tapón del Darién. La delegación aprovechó para solicitar una aclaración del decreto presidencial reciente, que determinaba aplicar

un cobro a los migrantes que pasaran por el territorio panameño. Finalmente, también animamos a los militares para que salvaguardaran los derechos de los migrantes en el país.

Al día siguiente de esta reunión en Ciudad de Panamá fue cuando comenzamos el peregrinaje hacia el verdadero desafío: la selva del «Tapón del Darién», en el punto de entrada denominado «Lajas Blancas». Un viaje intrépido en autobús que dura siete horas desde la capital.

Después de un día de acompañamiento, consuelo y verificación de las condiciones de los migrantes en la selva, nos enteramos que diariamente atraviesan la selva entre setecientos y dos mil migrantes de unos setenta y dos países. Estos datos muestran además que desde el punto de vista misionero hay aquí un trabajo importante de acompañamiento.

Luego de este peregrinaje retornamos a Ciudad de Panamá para reunirnos con la pastoral católica Clamor, red que atiende a migrantes en Panamá y varios países de Centroamérica. Allí sostuvimos una jornada de intercambio de experiencias y también exploramos posibilidades de trabajo en conjunto. Así mismo, en nuestro viaje animamos a las iglesias Bautistas para que se involucren en el servicio y acompañamiento a las personas que peregrinan por su ciudad.

Nuestro viaje finalizó en una de las iglesias de los Hermanos Menonitas en Ciudad de Panamá. Específicamente, en una iglesia de la etnia indígena Wounaan. Allí invitamos a la membresía a expresar el amor de Jesús con los que sufren la dramática realidad de la migración.

La noche a veces puede ser corta cuando hay cansancio en el cuerpo, pero mostrar el amor de Jesús al que sufre nos impulsa a peregrinar en favor del prójimo. Durante este viaje y peregrinaje, nuestro grupo de líderes cristianos de diversas denominaciones y distintos países vimos realidades que, desde nuestra cotidiana comodidad ciudadana y también eclesial, son difíciles de comprender. Vimos transitando por el «Tapón del Darién» a centenares de personas malheridas, malolientes, mujeres violadas, sin ropa, niños con sed, con hambre, a jóvenes sin esperanza. Vimos a migrantes que provenían de distintas nacionalidades, los vimos sufrir y llorar, los vimos irse con cara de vergüenza hacia los buses rumbo a Costa Rica, porque en este punto de control migratorio que parece más una «torre de babel», los abrazos de un acompañante a un migrante resultan ser un bálsamo.

Tanto en Ciudad de Panamá como en el «Tapón del Darién» la delegación de la red Como Nacido Entre Nosotros (<https://www.comonacidoentrenosotros.org/>) les llevó un mensaje de parte de Jesús a todas las personas que encontramos en condición de movilidad humana. El mensaje fue: hay esperanza, ellos importan, Dios los ama.

Frente a realidades humanas tan fuertes y dramáticas lloramos con los que lloran, pero también oramos al Dios de la vida por la justicia y los peregrinos. Al final de nuestro viaje, en aquella tarde en «Lajas Blancas», punto de llegada y

registro de quienes tienen la fortuna de salir con vida de la selva, un hombre me miró, y luego de llorar sobre mí hombro dijo:

– ¡Quiero una foto con usted, usted es amigo!

¿Qué habíamos hecho nosotros por él? Nada distinto de acompañar, solidarizarnos, comprender que el mensaje de Jesús se hace real cuando llega al débil y abatido.

En este viaje aprendimos que Jesús es la verdadera respuesta a los males de la humanidad, pero la iglesia es el vehículo que debe llevar esa respuesta. Es posible incidir política, religiosa y económicamente en favor del prójimo si en lugar de levantar barreras denominacionales buscamos puntos de encuentro y coordinamos nuestros esfuerzos como Pueblo de Dios. Las distancias geográficas se pueden superar cuando el amor de Dios penetra el corazón de cualquier hijo e hija obediente al evangelio de Jesús.

De Colombia a Holanda

una historia de migración y adaptación por amor

Nancy Yael Bernal

En este artículo, deseo compartir mi experiencia como menonita colombiana en el país de los lindos tulipanes y ricos quesos, lleno de hermosos canales y gente linda.

La vida de un migrante está llena de retos, aprendizajes y transformaciones. Después de casi quince años de vivir en Holanda,¹ mi perspectiva de la vida ha cambiado drásticamente, pues siempre decía que no me casaría con un extranjero, mayor, ni con hijos. Nací en Colombia, país lleno de vibrantes colores, aromas, sabores, música y una cultura profundamente arraigada en la comunidad. Ahí trabajé con comunidades de bajos recursos y población en situación de desplazamiento. Viajé a Holanda y llegué como migrante menonita con mis dos maletas en un avión.

Un nuevo comienzo en Holanda

Llegar a Holanda fue como adentrarse en un nuevo mundo. La transición no fue fácil, pero mi fe menonita me dio la fortaleza para enfrentar cada desafío. En Colombia, también fui migrante dentro de mi propio país. Llegué a Bogotá

Nancy Yael Bernal Gamboa nació en Bucaramanga, Colombia, y vivió y trabajó varios años en las ciudades Cali y Bogotá. Se especializó en administración de empresas y trabajó varios años con la Iglesia Menonita en: La Iglesia Menonita de Ciudad Bernal, el Seminario Menonita y en la ONG Mencoldes. Nancy Yael Bernal está casada con el teólogo holandés Hans de Wit y emigró hace 15 años a Holanda (Países Bajos). Ella es miembro activo de la iglesia menonita local (Zaandam) y se desempeña como voluntaria en el hogar de ancianos menonita Mennistenerfen en la ciudad donde vive. Gran parte de su tiempo dedica a Casa Migrante donde tiene un papel de liderazgo. Casa Migrante es una fundación holandesa radicada en Ámsterdam en donde más de 80 voluntarios/as participan y se ocupa de la acogida, el acompañamiento y la inserción en la sociedad holandesa de migrantes hispanohablantes que llegan a los Países Bajos.

1 El nombre oficial de este país de Europa es Países Bajos. El nombre Holanda designa estrictamente una región occidental de los Países Bajos, dividida en dos provincias, Holanda del Norte y Holanda del Sur. No obstante, es frecuente y admisible emplearlo en el habla corriente para referirse a todo el país.

en busca de mis sueños y de repente me encontré enamorada del trabajo de la Iglesia Menonita, y ahí me quedé. Hasta el día de hoy, el más importante de mis trabajos fue con la iglesia menonita local, con el Seminario Menonita en Bogotá y la Fundación Mencoldes, cuya misión es ayudar a los menos favorecidos. Este trabajo me permitió conectarme con la comunidad menonita en todo Colombia y ser un puente de esperanza para aquellos en necesidad.

Cuando visité Holanda por primera vez, tuve el privilegio de hablar con el fundador de una gran obra de muchos voluntarios que se dedicaba a acoger y ofrecer ayuda a hispano hablantes, tanto de España como de todos los países de América Latina. El fundador de esta obra fue el padre Theo, integrante de la orden de los carmelitas en Holanda, y su colega teóloga Toos. En ese encuentro estaba Daniel Schipani. Theo fue un hombre muy carismático, profundamente inspirado por la teología de la liberación latinoamericana. A través del padre Theo conocí el trabajo de la Casa Migrante, donde encontré un rumbo para mi vida en Holanda, pues allí descubrí cómo poner mis dones al servicio de la comunidad hispanohablante en los Países Bajos. Para descubrir la dimensión netamente misionero-menonita en ese trabajo de acogida de indocumentados y migrantes, fugitivos, personas sin ayuda, mujeres trabajadoras sexuales por necesidad económica, mujeres traumatizadas y muchas veces víctimas de violencia doméstica, me ayudó mucho mi hermano menonita holandés Jacob Schiere. Jacob me llevó a hacer un recorrido por la ruta menonita en el norte de Holanda, donde Menno Simons vivió, predicó y fue perseguido. Durante ese viaje me imaginaba a Menno Simons recorriendo los canales y las calles que hoy en día llevan su nombre. Esas calles me llevaron a entender el significado del trabajo de resolución de conflictos y paz, porque si los vecinos y las personas no se ponen de acuerdo para trabajar juntos con el fin de evitar una inundación, muchos lugares ya no existirían.

Posteriormente comencé a trabajar en Mennistenerf en Zaandam —el ancianato Menonita en la ciudad donde vivo— ya que no me sentía completa sin poner mis dones al servicio de mi iglesia.

Comparando culturas: Colombia y Holanda

La cultura colombiana es palpitante, acogedora, sensitiva. Las familias son grandes y siempre hay un lugar en la mesa para uno más. Las actividades festivas son eventos comunitarios y la música es una parte esencial de la vida diaria. En contraste, la cultura holandesa es más individualista y reservada. Aquí, la planificación y la puntualidad son valores fundamentales, y aunque la gente es amable, las relaciones tienden a ser más formales.

En Colombia, las reuniones familiares y sociales son muy importantes, usuales y ruidosas, con abundante comida y música. En Holanda, he aprendido a apreciar la tranquilidad, el silencio y el orden, aunque en festividades especiales como Navidad y Año Nuevo cuesta y no puedo evitar que la melancolía y las añoranzas

invadan mi alma. Las relaciones sociales son más estructuradas, y he encontrado que la vida aquí puede ser menos espontánea, pero más organizada. Realmente he aprendido a valorar la diferencia y sentir que esa diferencia me ayuda a moverme entre dos mundos, dos contextos, dos maneras diferentes de pensar, dos almas que se encuentran y van alineando la mía.

Trabajo y comunidad en Casa Migrante

En Casa Migrante me he sentido verdaderamente en casa. Este lugar no solo ofrece servicios esenciales como asesoría jurídica, social y acompañamiento psicológico, trabajo con mujeres, cursos de idiomas, sino que también es un lugar donde los hispanohablantes pueden reunirse, tomar café y compartir historias. Es una casa abierta donde se puede encontrar a personas sin techo, estudiantes de idiomas y aquellos que necesitan un apoyo adicional para integrarse en la sociedad holandesa.

Comparado con mi trabajo en la Iglesia Menonita de Colombia, donde ayudaba a personas en situación de desplazamiento y de bajos recursos económicos, la misión aquí es similar: trabajar por el menos favorecido. Sin embargo, los desafíos son diferentes. En Colombia, lidiábamos con la violencia y la pobreza extrema. En Holanda, los desafíos están más relacionados con la integración cultural, la superación de barreras del idioma y la soledad.

Manteniendo la fe menonita en un entorno nuevo

Como menonita, la fe, la acción y la comunidad son aspectos centrales de mi vida. En Colombia, la iglesia era un pilar fundamental en la comunidad, un lugar donde se encontraban apoyo y camaradería, las ventas de almuerzo los días domingo, recoger ropa y alimentos para las personas dentro y fuera de la iglesia, las visitas a los enfermos, los planes alrededor de un café, el encuentro con quienes me vieron crecer en todas las áreas de mi vida. En Holanda participo mucho en la pequeña, pero muy linda y venerable iglesia menonita (fundada en 1775) en el pueblo donde vivo actualmente. Aunque la religión es menos prominente en la vida cotidiana, he encontrado una comunidad menonita que me ha acogido y me ha permitido mantener mi fe y mis prácticas religiosas.

He aprendido a valorar la diversidad y la tolerancia religiosa en los Países Bajos. Aquí, la espiritualidad es más personal y menos pública, lo que me ha permitido reflexionar y profundizar en mi fe de una manera más íntima. Lo que me impresionó en su momento es que en la mesa se pueden sentar a dialogar católicos con ateos, protestantes y judíos, y las discusiones se dan con respeto mutuo.

En busca de un lugar en la sociedad holandesa

Uno de los mayores desafíos para los migrantes es encontrar su lugar en una nueva sociedad. En Casa Migrante trabajamos incansablemente para ayudar

a los hispanohablantes a integrarse y sentirse parte de la sociedad holandesa. Ofrecemos clases de idioma, talleres y actividades culturales, un cafecito caliente y son el pequeño toque que ayuda a nuestros miembros a adaptarse sin perder su identidad cultural. Lo considero parte importante, no solamente de mi trabajo, sino también de la espiritualidad y tarea misionera menonita.

Comparado con mi experiencia en Colombia, donde la lucha era por la supervivencia diaria y la seguridad; en Holanda, el enfoque está en la integración y el bienestar a largo plazo. Aquí, los migrantes enfrentan la barrera del idioma, la burocracia y la necesidad de adaptarse a un ritmo de vida diferente. Pero también tienen acceso a oportunidades que quizás no habrían tenido en sus países de origen.

Reflexiones finales

Después de casi quince años en Holanda, he aprendido a equilibrar mis raíces colombianas con mi nueva vida en este país europeo, que me ha permitido encontrarme y desconstruirme, que me ha permitido entender lo que es ser migrante. La experiencia de ser migrante me ha enseñado la importancia de la resiliencia y la adaptación. Trabajar con la fundación Casa Migrante y el ancianato Mennistenerf, me ha permitido conectarme con mi comunidad menonita holandesa y ayudar a otros a navegar dentro de los desafíos de la migración.

Holanda me ha ofrecido oportunidades y una calidad de vida que valoro profundamente. Sin embargo, siempre llevaré conmigo el calor humano, la alegría y la riqueza cultural de Colombia, mi amada Colombia. Ser migrante es un viaje continuo de descubrimiento y adaptación, y estoy agradecida por cada lección y experiencia que este viaje me ha brindado. En este viaje que inicié por amor sigo mi rumbo, lleno de un corazón dividido pero enriquecido.

*No se olviden de mostrar hospitalidad, porque por ella algunos,
sin saberlo, hospedaron ángeles.*

(Hebreos 13:2 NBLA).

Book Reviews

Myrrl Byler, *Crossing the River by Feeling for the Stones: Mennonite Engagement in China, 1901–2020*, Masthof, Morgantown, Pennsylvania, 2024. 457 pp. \$20.00. ISBN: 978-1601269355.

Can an unexpected opportunity bring diverse Mennonite mission and service organizations into a long-term, cooperative partnership? What if that opportunity is basically *presence*? And what if such presence cannot aim for systemic change but is simply an open-ended commitment to fostering individual friendship and trust? These are some of the questions raised in this intriguing history of China Educational Exchange (CEE), renamed Mennonite Partners in China (MPC) in 2006. The book has, in some ways, the feel of an insider memoir, but the story it tells deserves much wider consideration and reflection.

In 1979, following a visit by Goshen College President J. Lawrence Burkholder to the People's Republic of China, Chinese provincial officials extended an invitation to develop an exchange program in which North Americans would teach English in China and Chinese scholars would spend time on Mennonite college campuses. The arrangement soon expanded to include a wide range of Mennonite organizations. CEE formally organized in 1982 with the Commission on Overseas Mission, Eastern Mennonite Missions, Mennonite Board of Missions, Mennonite Brethren Missions/Services, Mennonite Central Committee, and for a time, most of the Mennonite-affiliated colleges in the US and Canada.

CEE emerged in the early months of China's so-called "reform and opening" period, which had been announced in late 1978 by China's paramount leader Deng Xiaoping. The era marked a dramatic turn from the isolation that had limited China's engagement with the West since 1950 and especially during the Cultural Revolution of 1966 to 1976. In the heady days of the early 1980s, Deng had said China would approach the future experimentally, "crossing the river by feeling for the stones."

Deng's metaphor also aptly describes CEE and its evolution. The program's emphasis on mutual exchange was pioneering. But that novelty came with a host of possibilities for misunderstanding, given cold war political sensitivities and China's decades of isolation. Meanwhile, the cooperating Mennonite agencies behind CEE had diverse and shifting agendas, the Chinese social and economic landscape was transforming with astonishing speed, and the aims of Chinese government bodies—often opaque to Westerners—were evolving and diverging. All these factors made it necessary for CEE to perpetually recalibrate expectations,

communication, and policies. Remarkably, despite all this, over the course of four decades CEE/MPC arranged for some three hundred Chinese scholars to come to North America and placed more than three hundred English teachers in China.

Author Myrrl Byler, with his wife, Ruthie, was a CEE teacher from 1987 to 1989 and then served as CEE/MPC's director from 1990 until 2020. Byler's deep and long-term involvement in the program means the book includes important details and stories otherwise unavailable in published records. At the same time, the frequent use of first-person and some references to individuals and places without much contextual explanation can make the book feel at places like it was written for CEE/MPC alumni. I wish one of CEE/MPC's sponsoring agencies had paid to create an index for the book. I fear those without much background or unfamiliar with pinyin names will have trouble making connections from chapter to chapter among all the people, places, and events that surface episodically but provide critical through-lines in the story.

The book has four sections. The first, "Following the Call," provides a concise overview of Mennonite mission work in China from 1901 to 1951. Part 2, "Opening the Doors, 1980–1990," and Part 3, "Breaking Down the Walls, 1990–2006," narrate the origins and development of CEE in considerable detail. Each section has chapters on the experiences of teachers in China, Chinese scholars in North America, the program's organization and funding, and relationships with the church in China and with other institutions. Each chapter includes numerous examples, insights, and cautionary tales. Among the overarching themes are CEE's wrestling with equitable and meaningful exchange, in which both sides learn from the other. Another theme is the way CEE worked with Chinese churches, navigating the registered/unregistered ecclesiological landscape in China and relating to Christians for whom Western denominational categories made little sense.

CEE's focus on individual relationships made it an outlier among Mennonite efforts. By 1982, Mennonite service work had become thoroughly oriented toward effecting systemic change. Yet systemic change was off the table in China, preemptively ruled out by the party-state. Instead, CEE focused on presence—year after year, notwithstanding the political unrest of 1989 and the SARS epidemic of 2003, in modes of work that Chinese partners largely dictated. Outcomes were rarely quantifiable, apart from tallying friendships with students who cycled through classrooms. But even that measure bothered some results-oriented Mennonite observers, who complained that English teaching helped the aspirational middle class and did not address basic human needs.

Then, in the wake of a quarter century of persistent presence, the story shifts. And in the years after about 2006 (covered in Part 4 of the book), an amazing array of unlikely, unpredictable, and unprecedented developments come to life. Chapters 19–21 offer one striking story after another of connection, opportunity, and surprise as MPCers and their Chinese friends are invited to

discuss peace theology with leading Chinese academics; build bridges among East Asian youth primed to see one another as enemies; empower a Chinese-led counseling center; facilitate a homegrown network of Chinese pastors under the name “China Vision”; partner with government social service providers who would otherwise never link arms with a foreign NGO; communicate a distinctive Anabaptist ecclesiology that Chinese church leaders indigenize and share; and much more. To mention but two individuals: (1) today, the national head of the China Christian Council is Rev. Wu Wei, who graduated from Eastern Mennonite Seminary (Harrisonburg, VA), and (2) Yao Xiyi, a former scholar at the Chinese Academy of Social Sciences in Beijing, is an Anabaptist Mennonite Biblical Seminary alum and professor at Gordon-Conwell Theological Seminary (Hamilton, MA).

These developments after about 2006 did not replace the work of English teaching and hosting Chinese scholars, which continued through 2019 and 2020. Rather, it seems clear that this explosion of activity could not have been strategized or planned and was possible only because of the trust engendered by the quiet but steady decades of presence that had preceded it.

After forty years, MPC came to an end, most immediately because the COVID pandemic closed all foreign exchanges with China in 2020. But changing geopolitics and North American perceptions of China had already resulted in a decline in exchange participation before 2020.

MPC’s closing seems especially poignant, coming at a time when the West seems bent on something like a new cold war with China. The book’s conclusion quotes CEE administrator Ann Martin, who once noted that “friendship and connections made” through CEE/MPC “are fragile and can appear to disappear without a trace” if teachers and students lose contact. Yet, she believed, “such investments [in relationships] multiplied by many people over several generations are enduring” (401).

CEE/MPC’s forty-year story is remarkable. Whether something like it resurfaces (in China or in another context) may depend on whether Mennonites who prioritize systemic change and measurable outcomes can muster the patience required for a long-term ministry of presence with few goals beyond cultivating friendship and trust—and then waiting to see what happens.

STEVEN M. NOLT is director of the Young Center for Anabaptist and Pietists Studies at Elizabethtown (PA) College. In 2008 and 2014 he and his family lived in Nanchong, China, where they worked with Goshen College student groups. During these times, they came to know MPC teachers and MPC’s Chinese partners in Sichuan Province. Steve is a member of Akron (PA) Mennonite Church, which is part of Mennonite Church USA.

J. Ross Baughman, *Lessons from the Mirror: 500 Years of Anabaptism, Morgantown, Pennsylvania, Masthof, 2024. 249 pp. \$20.00 USD. ISBN: 978-1-60126-9-683.*

The five-hundred-year anniversary of the Anabaptist tradition is a time to remember the martyrs—and the perfect opportunity to make Thieleman van Braght’s *Bloody Theater* more accessible to a new set of readers. Of course, increased accessibility was precisely the point in 1685, twenty-five years after van Braght’s Anabaptist-themed martyrology first appeared, when an unnamed editor secured the services of Jan Luyken to illustrate van Braght’s text. Over a hundred of Luyken’s copper etchings made their way into the 1685 edition, which in time became known as *Martyrs Mirror*. These expertly crafted illustrations, arguably the most famous feature of *Martyrs Mirror* in contemporary Anabaptist life, constitute the heart of this new volume from Masthof Press, which begins with two context-setting essays (by historian Mary S. Sprunger and journalist J. Ross Baughman) and concludes with a bibliography of *Martyrs Mirror*-related resources.

If all this sounds familiar, it may be because the artist Jan Gleysteen assembled a similarly structured volume at Anabaptism’s four hundred and fiftieth anniversary, in 1975. Titled *The Drama of the Martyrs*, Gleysteen’s collection began with three essays before turning to reproductions of Luyken’s 104 etchings (and 11 more that weren’t in the 1685 edition), each with a short caption. Given that the most readily obtainable version of *Martyrs Mirror* in 1975 was Herald Press’s English edition, and given that this edition contained only 55 of Luyken’s etchings, Gleysteen’s collection was a gift to those who wished to see the full range of Luyken’s artwork. “Here for the first time since 1780,” when an illustrated German-language edition of *Martyrs Mirror* was published in Pirmasens, Germany, “these fine prints are available once again for study and reflection,” wrote Gleysteen.

We live in a different age, of course, when a quick Google search leads to websites full of Luyken scans, including one produced by Bethel College’s (North Newton, Kansas) Mennonite Library and Archives¹ over a decade ago. By clicking on the Bethel website’s thumbnails, one can view the Luyken images in fine detail, images that can be further enlarged by another click or two. A link that accompanies the images takes viewers to the Kauffman Museum’s “Mirror of

1 Mennonite Library and Archives: Martyrs Mirror Images, Bethel College (North Newton, KS) website, accessed June 26, 2025, <https://mla.bethelks.edu/holdings/scans/martyrsmirror/>.

the Martyrs” exhibit,² which connects to other resources for understanding the Anabaptist martyrs and their memorialists.

Why, then, the need for this new print collection of Luyken’s images? The most obvious answer to this question points to the Masthof Press customer base, which is much less likely to jump on the internet than the readers of, say, *Anabaptist Witness*. It’s not that plain Anabaptists don’t have access to computers and smartphones—some do, some don’t—but generally speaking they prefer reading texts and viewing images on the printed page. *Lessons from the Mirror* puts all the Luyken images in a format that can sit comfortably on a desk, table, or bookshelf. The images are clear and large (much larger than the originals), and the paragraph-length explanations of the images hit the readerly sweet spot—more informative than a short caption would be and easier to navigate than the stories in *Martyrs Mirror* itself. Whatever one thinks of adults introducing children to gruesome martyr accounts, it’s easy to imagine parents and teachers in conservative Anabaptist communities getting good use out of this volume.

And what are the “lessons from the mirror” this volume purports to offer? The answer to this question is less clear, mostly because the two introductory essays spend the bulk of their time in the sixteenth and seventeenth centuries, informing readers about the early Anabaptists and the work of later Anabaptists to memorialize their predecessors. Sprunger’s essay, “The Historical Context of the *Martyrs Mirror*,” provides a brief but enlightening overview of this memorialization process; in fact, it is hard to imagine a better essay to introduce people to the contexts that gave rise to Anabaptist martyrological writings.

Baughman’s essay, “A Contemplation of the Engravings of Jan Luyken,” is both less readable and less historically reliable, conflating Luyken’s imagery of pre-Reformation martyrs with that of the Anabaptists (9) and later claiming that two nineteenth-century North American editions of *Martyrs Mirror* (the 1814 Ehrenfried edition and the 1837 English translation by I. Daniel Rupp) contain Luyken’s imagery, when, in fact, they do not (13). The most evocative part of Baughman’s essay is his inclusion of the frontispiece from the Ephrata *Martyrs Mirror*, a German translation published by the Ephrata communitarians in 1749. But even then Baughman doesn’t explain the rich imagery of the frontispiece other than to say that it illustrates “the necessary steps toward salvation” (12).

In the end, readers are left to decide for themselves what lessons the sixteenth-century martyrs offer their North American descendants, whose encounters with persecution are largely imaginary. The phrase “spiritual inspiration” appears at one point in Baughman’s essay (5), though it’s never articulated what the martyrs’ five-hundred-year-old witness should inspire us to do. Stand up for truth? Turn the other cheek? Deprecate infant baptism? Call the Pope a devil?

2 Kauffman Museum Exhibit, “The Mirror of the Martyrs,” accessed June 26, 2025, <https://kauffman.bethelks.edu/martyrs/>.

Those are all lessons one could derive, and in fact have been derived, from *Martyrs Mirror*, which is why the book is both treasured and dismissed in contemporary Anabaptist circles. More explicit reflections on this complicated question would have helped *Lessons from the Mirror* deliver more fully on its title.

That said, the refusal to provide an answer is sometimes the best way to invite readers to generate their own. I could imagine my own church community having a lively conversation on the question of the martyrs' relevance as we ponder a tradition we claim to embrace—and as we lament the way many white American Christians allege “persecution” to guard privileges they’ve long enjoyed. This book would provide a visually rich starting point for that important conversation.

DAVID WEAVER-ZERCHER is Professor of American Religious History at Messiah University, Mechanicsburg, PA, and the author of Martyrs Mirror: A Social History (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016).