

REVOLUCIONARIOS DEL SIGLO XVI

Historia de
los Anabautistas

por

William R. Estep

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES
Agencias de Distribución

ARGENTINA:

Rivadavia 3464, Buenos Aires

COLOMBIA:

Apartado Aéreo 15333, Bogotá, 1

COSTA RICA:

Apartado 285, San Pedro

CHILE:

Casilla 1253, Santiago

ECUADOR:

Casilla 3236, Guayaquil

ESPAÑA:

Arimón 22,

Barcelona-6

ESTADOS UNIDOS:

Apartado 4255, El Paso, Texas 79914

GUATEMALA:

12 Calle 954, Zona 1,

Guatemala

HONDURAS:

Apartado 868, Tegucigalpa

MEXICO:

Vizcainas No. 16, México 1, D. F.

PARAGUAY:

Casilla 1171, Asunción

PERU:

Apartado 2562, Lima

REPUBLICA DOMINICANA:

Apartado 880, Santo Domingo

URUGUAY:

Casilla 2214, Montevideo

VENEZUELA:

Apartado 152, Valencia

Copyright © 1975 Casa Bautista de Publicaciones;
publicado originalmente en inglés bajo el título
The Anabaptist Story; copyright © 1963 por Broad-
man Press; assigned to the author, William R. Estep.
Traducido y publicado con permiso. Todos los de-
rechos reservados.

Clasifíquese: Historia

C. B. P. Art. No.: 15035

CONTENTS

Prefacio	7
Prefacio de la Edición Española	.9
Introducción	.11
capítulo 1	
El Nacimiento del Anabautismo	17
capítulo 2	
Meteoros en la Noche	.31
capítulo 3	
Un Testimonio Excepcional	47
capítulo 4	
La Verdad Es Inmortal	58
capítulo 5	
De Zollikon a Augsburg	75
capítulo 6	
Moravia y la Comunidad de Bienes	91
capítulo 7	
Menno Simons y el Anabautismo Holandés	.109
capítulo 8	
El Anabautismo y la Teología de la Reforma	.129
capítulo 9	
El Bautismo y el Discipulado	.147
capítulo 10	
La Iglesia y el Estado	.175
capítulo 11	
Cruzando Mares y a Través de las Edades	.197



DEDICATORIA

Deseo dedicar esta edición española
a la memoria de los esforzados mártires
de la fe, quienes dieron sus vidas por
la causa del Evangelio durante los
agitados días de la Reforma.

PREFACIO

Desde que Gordon Ross, mi profesor de historia eclesiástica en el Colegio Berea, me introdujo hace unos veintidós años en el estudio de la historia de la Reforma, he estado interesado en los anabautistas del siglo dieciséis. El presente libro comenzó realmente hace más de cuatro años. Interrumpido por un año de estudio en América del Sur, su finalización no la conseguí sino hasta el año pasado. Intercalado entre clases, reuniones de comisiones, cargos denominacionales y compromisos oratorios, lo que sorprende es que al fin llegara a terminarse. Todavía estaría inconcluso en la mesa de trabajo si no hubiera sido por la ayuda de muchos colegas, estudiantes y amigos que tenían interés en esta obra.

Me hallo en gran deuda con Robert A. Baker, jefe del departamento de historia de la iglesia en el Seminario Teológico Bautista del Suroeste, quien ha leído capítulo por capítulo y me ha dado numerosas sugerencias para mejorar el manuscrito. También han leído el manuscrito Franklin H. Littell, profesor de historia de la iglesia en el Seminario Teológico de Chicago, y James Leo Garrett, profesor de teología histórica en el Seminario Teológico Bautista del Sur, en Louisville, Kentucky; y a ambos agradezco las valiosas críticas. Estoy en deuda asimismo con muchos colegas de la facultad de la Escuela de Teología del Seminario Teológico Bautista del Suroeste, quienes han leído capítulos específicos y me han dado críticas benéficas sobre ellos. A mis estudiantes de historia de la Reforma quisiera decirles "gracias" por las muchas horas que hemos pasado juntos tratando de llegar a una mejor comprensión de los anabautistas dentro de la Reforma del continente. Dichos estudiantes me han estimulado a un más cuidadoso examen de mis materiales y a una mayor dedicación a las clases. Asimismo, reconozco que el libro no hubiera podido acabarse sin la paciencia y el trabajo de las señoritas Mary Fox e Inez Ballentine, las cuales han estado durante muchas horas tecleando para concluir el manuscrito.

Es evidente que ninguna investigación es posible sin las adecuadas facilidades bibliotecarias. He sido particularmente afortunado al tener la ayuda de Charles P. Johnson, director de bibliotecas del Seminario Teológico Bautista del Suroeste, quien ha puesto a mi disposición todo el material de la Biblioteca Fleming. Por su conducto he podido utilizar libros de la biblioteca del Colegio Goshen, en Goshen, Indiana, que de otra manera no hubiera podido conseguir. También estoy en deuda con Robert F. Beach y Leo T. Crismon, bibliotecarios respectivamente del Seminario Teológico Unión de la ciudad de Nueva York, y del Seminario Teológico Bautista del Sur, en Louisville, Kentucky, por facilitarme en el verano de 1958 los libros de sus bibliotecas.

La deuda que tengo con los numerosos eruditos de generaciones pasadas y presente, está manifestada en cada página de este libro. Estoy particularmente agradecido al creciente círculo de escritores anabautistas capaces, cuyos trabajos han aparecido en el Mennonite Quarterly durante más de un cuarto de siglo.

Dos libros aparecieron sobre la Reforma anabautista antes de que esta obra fuera publicada, los cuales no he utilizado en la presentación del manuscrito. El primero de ellos, Even unto Death (Hasta la muerte) escrito por John Christian Wenger (Richmond: John Knox Press, 1961), trata con brevedad y en forma popular el movimiento anabautista, y salió a la luz cuando este manuscrito se hallaba muy cerca del final. El segundo, The Radical Reformation, escrito por George Huntstor Williams (Filadelfia: Westminster Press, 1962), trata exhaustivamente el tema, y no estuvo disponible sino hasta que mi manuscrito estaba ya en mano de los editores. Estoy seguro que mi obra hubiera ganado por puntos de vista adicionales recogidos en estos dos libros. No obstante, y puesto que mi estudio se basa sobre todo en las fuentes, dudo de que alguna de las conclusiones hubiera sido afectada.

A pesar de la ayuda abundante que he recibido, reconozco las imperfecciones de esta obra. Espero que ellas no sean tan serias como para distorsionar la historia que he pretendido relatar.

W. R. ESTEP

Prefacio a la Edición Española

La edición española de esta obra es la más completa que se haya publicado sobre este tema. Desde la terminación de mi manuscrito, he viajado extensamente por Europa, visitando los lugares donde actuaron los anabautistas. Como resultado, mi comprensión y mis conocimientos de los lugares y los eventos, así como también de los aspectos geográficos de la historia anabautista, se han ensanchado notablemente.

Durante estos años también he continuado mis estudios de los documentos anabautistas en Europa y los Estados Unidos de Norteamérica. Recientemente terminé la preparación de algunos trabajos sobre las primeras actividades anabautistas, los cuales serán publicados durante el año 1975. Algunos de los más recientes conocimientos que he adquirido, han sido incorporados a esta edición española.

Constituye un motivo de particular satisfacción el saber que esta edición será publicada al cumplirse el 450 aniversario de los comienzos del movimiento anabautista en Zurich, Suiza. Otro motivo de satisfacción es el saber que esta obra, aparecida primeramente en inglés, luego en italiano, estará ahora disponible en español. Hay por lo menos dos razones que abonan estos sentimientos de mi parte. Primera, durante el año académico 1960-61, descubrí que mi apellido Estep era originalmente español: Estepona. Por consiguiente, tanto por mi admiración por la lengua española como por mi aprecio e identificación con la gente de origen español, este evento es para mí extraordinariamente significativo.

Es mi esperanza que todos los que lean este libro lleguen a una nueva apreciación de los anabautistas, y a una más profunda consagración a nuestro Señor Jesucristo.

William Roscoe Estep



INTRODUCCION

La historia del anabautismo pertenece a esa clase de crónicas que "ya pueden contarse". Quizás no haya habido nunca, en toda la historia cristiana, un grupo tan injustamente juzgado como los anabautistas del siglo dieciséis: ampliamente malentendidos, deliberadamente desfigurados o completamente ignorados. Se puede decir que hasta la generación presente han sido contados los historiadores competentes que han tratado en forma adecuada a los anabautistas.¹

Existen varios factores que explican esta anómala situación. El primero de ellos es la polémica hostil. Algunos eruditos de generaciones precedentes se apoyaron casi por completo, a la hora de contar la historia anabautista, en los relatos arbitrarios e inciertos de los escritos de Ulrico Zwinglio, Justus Menio, Heinrich Bullinger y Christoph Fischer, para no mencionar las narraciones más benignas -pero igualmente inciertas- de Martín Lutero y Phillip Melancthon. Otros problemas surgieron de la falta de materiales contemporáneos, de la falta de interés de los eruditos europeos, y de la renuencia de los historiadores norteamericanos (con notables excepciones), a tratar con los materiales que había disponibles.²

En 1534 un grupo de fanáticos de Munster trató de establecer por la fuerza el reino de Dios. Antes de que se pudiera acabar con ellos cometieron muchas atrocidades en nombre de la religión. Este fiasco, la aberración más seria del anabautismo del siglo dieciséis, ha sido exagerado en demasía, más allá de toda proporción con respecto a su verdadera importancia,³ animando a los perseguidores de los anabautistas y dejando muy mal parado este nombre. Fue a partir de entonces que se igualó el término anabautista a epítetos tales como Schwärmer (fanático), bolchevique, e "hijastro de la Reforma".⁴

De vez en cuando se ha interpretado erróneamente la naturaleza de la reforma anabautista a causa de la confusión en el uso de los vocablos anabautista, inspiracionista, racionalista y libertino. Por esta razón, los luteranos asociaron a los inspiracionistas radicales, tales como los profetas de Zwickau y Thomas Muntzer, con los hermanos suizos. Los calvinistas les confundieron frecuentemente con los racionalistas y libertinos. Deliberadamente o no, tan descuidado tratamiento no favoreció a la causa anabautista ni estimuló a la historia a juzgarlos adecuadamente. La investigación moderna, sin embargo, se ha aproximado con más objetividad a los hechos y ha equilibrado con ello la situación.⁵

Historiografía Anabautista

C. A. Cornelius, erudito católico, ha sido uno de los primeros historiadores que ha tenido una nueva visión del movimiento anabautista. Cornelius fue a las fuentes reales y no a los relatos perversos de los escritores contrarios. La moderna historiografía anabautista puede fecharse a partir de su obra Die Geschichte des Munsterischen Aufruhrs (1855). Este esfuerzo fue el que animó a Ludwig Keller a continuar los estudios en este campo. Ernst Troeltsch y Max Weber hicieron una contribución incalculable a la

historiografía anabautista con sus trabajos religioso-sociológicos. Ahora existen, a nuestra disposición, excelentes obras sobre este tema editadas en inglés.6

Nuevo Interés por los Anabautistas

En el avivamiento del interés por los anabautistas existen otros factores además de los mencionados. Entre ellos está el sorprendente crecimiento del movimiento de las iglesias libres. Dicho desarrollo y la cristalización de los conceptos marxistas proporcionan nuevas provocaciones a los antiguos conceptos de iglesia y estado desde puntos de vista ideológicos ampliamente divergentes.

Desde que el comunismo ha amenazado al sistema iglesia-estado en el mundo occidental, aquellos que consideraban como sacrosanta a esta forma de institucionalismo eclesiástico se han visto obligados a volver a examinar por vez primera los méritos de la idea de la iglesia libre. Algunas denominaciones en los Estados Unidos han tenido éxito operando sin el apoyo estatal. En contraste, el sistema iglesia-estado está teniendo serios fracasos en el continente que le vio nacer. Tales hechos han conducido a muchos a comprender que un monopolio religioso, con el sostén del estado, quizás no sea una verdadera bendición.7

La crítica que hizo Soren Kierkegaard de la iglesia oficial danesa no encendió la llama que amenazara consumir en sus días al "sistema". Se hace notar hoy, sin embargo, su juicio, porque tal llama es ahora fuego voraz. Los teólogos de los círculos neo-ortodoxos son en gran parte responsables de esta situación en el cristianismo protestante. Karl Barth y Emil Brunner han encendido los fuegos del análisis crítico del sistema iglesia-estado. Y lo han hecho precisamente tocando los puntos donde los anabautistas desafiaron a las instituciones católica, luterana y reformada. La obra de Barth, Die Kirchliche Lehre von der Taufe (La enseñanza de la iglesia acerca del bautismo) ha constituido un fuerte golpe a los viejos errores sobre el bautismo. Oscar Cullmann, T. F. Torrance y John Baillie han tratado de contrarrestar la influencia del libro de Barth.8 Lo cual quiere decir que continúa vigente el criticismo responsable del bautismo infantil y de otros apéndices externos de la teología medieval. Estas discusiones han contribuido a limpiar la deshonra vertida sobre aquellos que condujeron el movimiento de la iglesia libre, es decir, los anabautistas.

Propósito de esta Obra

¿Quiénes fueron los anabautistas del siglo dieciséis? ¿Herejes, fanáticos o santos? ¿Dónde se originó el movimiento? ¿Cuál fue su relación con la Reforma? ¿Comprendía el anabautismo un tipo distinto de desarrollo reformista? ¿Cuáles fueron los motivos del movimiento? ¿Qué creían los anabautistas acerca de Dios, el hombre, la iglesia, el bautismo, la vida cristiana? ¿Qué clase de gente era? Estas y otras preguntas encuentran respuestas en las páginas siguientes, las cuales tratan de narrar la historia de los anabautistas.

El tiempo presente es momento oportuno para volver a contar la historia de este movimiento no muy conocido. A medida que se vaya desarrollando la narración, se apreciará la importancia de este nuevo estudio. Esto es cierto por la herencia histórica con la cual están en deuda muchas denominaciones modernas. Y también por los problemas que enfrenta el cristianismo evangélico en el mundo contemporáneo.

¿Tienen algo que decir los anabautistas a la generación presente? El autor de este libro está convencido de que sí, y esto es lo que le ha llevado a componer su historia para los lectores del siglo veinte.

Principia la narración con el comienzo del movimiento anabautista en Suiza y sigue con su dispersión a través de Europa en busca de libertad. Entremezclados con esbozos biográficos de los primeros dirigentes y teólogos, la historia se traslada de Holanda a Inglaterra y de ésta a las colonias del nuevo mundo. Se intenta examinar la relación del anabautismo continental con los primeros bautistas ingleses y medir la influencia del anabautismo sobre los separatistas ingleses y americanos. Se espera que este tratamiento de los anabautistas del siglo dieciséis sea una introducción satisfactoria al movimiento. Es evidente que este grupo es merecedor de un estudio serio por derecho propio, aparte del vínculo que pudiera tener con otros grupos.⁹

NOTAS.

1.- Comenzando con las obras de C. A. Cornelius y Ludwig Keller en Europa, y de John Horsch en América, se ha observado un notable progreso tanto en los materiales a disposición de los estudiantes del movimiento anabautista del siglo dieciséis como en el tratamiento dado por los historiadores no menonitas a la historia anabautista. Símbolo de este cambio es la publicación de la obra The Recovery of the Anabaptist Vision, Guy F. Hershberger, ed. (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1957), donde escriben diferentes eruditos de distintas denominaciones.

2.- Para un mayor interés en la bibliografía acerca del movimiento anabautista, ver la obra original en inglés, p. 4 n. 3. (N. del T.)

3.- Demasiado se ha dicho sobre Munster. Sin embargo, la historia de esta aberración pertenece a las márgenes de la vida anabautista y estaba completamente divorciada del corazón evangélico y bíblico del movimiento. Se debe interpretar a Munster a la luz de la totalidad del movimiento y no al contrario.

4.- Lutero les denominó Schwärmer, que literalmente quiere decir entusiastas. Smith utiliza el término bolchevique en The Age of the Reformation (Nueva York: Henry Holt, 1920), p. 154. Williams señala que J. Lindeboom, Stiefkinderen van het Christendom, usa el vocablo "hijastros de la Reforma".

5.- A la luz de los materiales de que dispone, el estudiante de la

Reforma no puede tener hoy excusa para confundir los diversos grupos dentro de la Reforma radical. Bainton utilizó el término "izquierda de la Reforma" para caracterizar a los inspiracionistas, anabautistas y racionalistas, pero Williams prefiere el término "Reforma radical". "Los tres grupos que componen la Reforma radical", sugiere Williams, "conciernen en cortar de raíz, liberando a la iglesia, de lo que consideran desarrollo sofocante de la tradición eclesiástica y de las prerrogativas magisteriales. Precisamente esto es lo que les hace ser 'Reforma radical'." George Huntston Williams y Angel Mergal, eds., Spiritual and Anabaptist Writers, (Filadelfia: Westminster Press, 1957), p. 22. William no es el primero que utiliza esta terminología, pero aquí explica porqué debe preferirse este término. A decir verdad, una distinción técnica similar ha sido hecha durante medio siglo por algunos eruditos. Ya en 1531 William Barlow, estudiante inglés del movimiento anabautista continental, le denominaba la "tercera facción" de la Reforma. Ver Irvin B. Horst, "England", Mennonite Encyclopaedia, II, p. 220. De aquí en adelante la Mennonite Encyclopaedia será citada como ME.

6.- Ver Franklin Hamlin Littell, The Anabaptist View of the Church (Boston: Starr King Press, 1958). La primera edición fue publicada en 1952 como ensayo premiado de la Fundación Frank S. Brewer de la Sociedad Americana de Historia de la Iglesia. Representa un excelente tratamiento de la historiografía anabautista y de sus problemas afines, pp. 5-18. Esta sección es revisada en la segunda edición, 1958. Dos artículos, "Historiography of the Anabaptists", MQR, XXXI (abril de 1957), pp. 88-104, e "Historiography" por Harold S. Bender y Cornelius Krahn en ME, II, pp. 751-769, son de gran valor. Ver también George Huntston Williams, "Studies in the Radical Reformation (1517-1618): A Bibliographical Survey of Research Since 1939", Church History, XXVII (abril de 1958), pp. 124-160. En la introducción a Williams y Mergal, op. cit., Williams ofrece una espléndida panorámica bibliográfica de la Reforma radical además de innumerables sugerencias para interpretar el movimiento.

7.- Dos obras modernas del movimiento de la iglesia libre indican el incremento del interés en esta dirección: Franklin Hamlin Littell, The Free Church (Boston: Starr King Press, 1957), y Gunnar Westin, The Free Church Through the Ages, trad. Virgil Olson (Nashville: Broadman Press, 1958).

8.- Para una discusión seria de la controversia actual, ver Robert G. Bratcher, "The Church of Scotland's Report on Baptism", The Review and Expositor, LIV (abril de 1957), pp. 205-222. Oscar Cullmann ha presentado hasta ahora la defensa más seria del bautismo infantil, Die Tauflehre des Neuen Testament (Zurich: Zwingli-Verlag, 1948). J. K. S. Reid ha traducido esta obra como Baptism in the New Testament (Chicago: Henry Ragnery Company, 1950). Es intención declarada de Cullmann rechazar el ataque de Barth al bautismo infantil. Lo considera falaz pero significativo: "Este estudio es de hecho el más serio desafío hecho hasta ahora al bautismo infantil" (pp. 7, 8).

9.- Desde 1963 las obras más importantes sobre los anabautistas son:

Rolin Stely Armour, Anabaptist Baptism: A Representative Study.
Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 1966.

Claus-Peter Clasen, Anabaptism, A Social History, 1525-1618.
Ithaca and London: Cornell University Press, 1972.

Irvin Buckwalter Horst, The Radical Brethren. Nieuwkoop: B. De Graaf,
1972.

Leonard Verdiun, The Reformers and Their Stepchildren: Grand Rapids:
William B. Eerdmans Publishing Company, 1964.

Jarold Knox Zeman, The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia,
1526-1628. The Hague: Mouton & Co. N.V., Publishers, 1969.

EL NACIMIENTO DEL ANABAUTISMO

Una noche de octubre de 1517, el 31 para ser exactos, un monje agustino caminaba encubiertamente hacia el templo del castillo. El lugar era un insignificante pueblo alemán llamado Wittenberg. Con determinación y ligereza clavó uno de los más inflamables documentos de la época en la puerta del templo, la cual servía como tablón de anuncios para la villa. En el plazo de una quincena, toda Europa se hizo eco del sonido de los martillazos. Un mes más tarde los apenas audibles golpes se convertían en porrazos de mandarina acometiendo a la misma ciudadela de la iglesia católica romana.¹ El fraile agustino de aquella noche de octubre era Martín Lutero. Y el manuscrito latino, aparentemente inocente, no era otro que las llamadas Noventa y Cinco Tesis. Era su primera descarga cerrada contra Roma.

El Siglo Dieciséis: Su Religión y Otros Aspectos

Ya sea que Lutero se diera cuenta de ello o no, la Reforma había comenzado. Pronto se encontró el Papa León X con que la iglesia se despedazaba bajo su pie pontifical y que el tejado caía sobre su enojada tiara. Era una época de grandes sucesos, uno de los cuales fue la publicación de las Noventa y Cinco Tesis.

Menos de cien años antes había terminado el cisma papal. La memoria del cómico espectáculo de dos y hasta tres papas a la vez, anatematizándose el uno al otro, todavía obsesionaba al papado. Motivó el escepticismo popular que se burlaba de las demandas papales de infalibilidad. La vindictiva ejecución de Juan Huss y la insensata quema póstuma de Juan Wycliffe bajo las órdenes del Concilio de Konstanz sirvieron de torvos recordadores del diabólico poder de una iglesia secularizada. La purga de sangre de Torquemada proporcionó un nuevo modelo para los procedimientos inquisitoriales, un funesto presagio en verdad para el resto de Europa.² El Renacimiento, con su peculiar mezcla de atributos paganos y religiosos, condujo a las escandalosas revelaciones de las medievales falsificaciones eclesiásticas, tales como las decretales pseudo-isidorianas y la llamada Donación de Constantino. El Renacimiento se hizo más pagano en su manifestación italiana y más religioso en su desarrollo alemán. Esto fue algo del escenario contra el cual tuvieron que desplegarse las fuerzas de la Reforma.

Una vez principiada, la Reforma se extendió con rapidez. Libros y Biblias, tratados y folletos salían de estrambóticas prensas, cubriendo toda Europa en creciente raudal. Habría sido muy difícil para la Reforma, si no imposible, el haber cristalizado en un alto movimiento articulado como lo fue, sin el concurso de la imprenta.³ Antes de Lutero, habían salido de la prensa cerca de veinte ediciones de la Biblia en alemán. Apenas se había secado la tinta de la primera edición del Nuevo Testamento de Erasmo, cuando Lutero se encontró a la cabeza de la progresiva controversia como campeón de la verdad de la Reforma.⁴

El Reformador de Zurich

En ese pletórico año de 1517 otro sacerdote de habla alemana luchaba con el fascinante texto griego nuevo. Nacido en el valle de Toggenburg de los Alpes suizos siete semanas después del nacimiento de Martín Lutero, Ulrico Zwinglio se había convertido ya en completo humanista y en gran admirador de Erasmo. En Einsiedeln, donde servía como sacerdote, Zwinglio empezó a aplicarse seriamente al estudio del Nuevo Testamento. El joven sacerdote encontraba extremadamente dificultoso resistirse a la verdad. Cuando Zwinglio aceptó la llamada de Zurich como sacerdote de la gran catedral, se hallaba resuelto a no predicar otra cosa excepto la verdad del evangelio. Para 1522 la Reforma en Zurich había apresurado la marcha. Zwinglio controlaba indisputablemente la situación. Eso, a pesar de su admitida inmoralidad antes de ir a Zurich y de la abierta oposición de algunos zuriqueses a llamarle. Durante el breve lapso de tres años superó la oposición y se granjeó a las gentes para sí y para su causa.

Zwinglio el Dirigente

El progreso de la Reforma en Zurich no fue algo casual. Por el contrario, bajo la batuta de Zwinglio siguió unas líneas definidas. Conocía bien el reformador suizo que la sola elocuencia del púlpito no podría cumplir la tarea reformadora. Por eso añadió a la predicación la enseñanza y el debate público. Finalmente, buscó el apoyo legal de las autoridades de Zurich, es decir, del concilio de la ciudad.⁵

En Zwinglio se fundían el erudito, el humanista y el reformador evangélico, produciéndose una atractiva y poderosa personalidad. Por consiguiente, cautivó a muchos jóvenes humanistas dotados, primordialmente interesados en el estudio de los clásicos griegos. En noviembre de 1521, se incorporó a este grupo un joven erudito trotamundos llamado Conrad Grebel, cuyo padre era miembro del gran concilio de la ciudad de Zurich. Esta nueva asociación proporcionó a Grebel la oportunidad de continuar sus estudios de la lengua y la literatura griega que había iniciado pocos años antes en París.⁶

Caracterizaba a los jóvenes humanistas el deseo de aprender y la admiración hacia Erasmo. Conociendo esto, pronto les introdujo Zwinglio al Nuevo Testamento griego. En 1522 también ellos se habían convertido ya en celosos reformadores, particularmente Grebel. Pero menos de tres años después sus convicciones les habían conducido más allá de Zwinglio. El público rompimiento entre Zwinglio y sus antiguos discípulos se dio finalmente en el funesto debate de enero de 1525. El concilio proclamó vencedor a Zwinglio y denunció a los radicales. Las alternativas eran completamente claras. El pequeño grupo tendría que, o bien someterse, o abandonar Zurich, o hacer frente a la prisión. Escogió lo último.⁷

El Nacimiento del Anabautismo

Unos cuantos días más tarde, el 21 de enero de 1525, cerca de una docena de hombres caminaba trabajosamente por la nieve. Callada,

pero resueltamente, solos o por parejas, llegaron de noche a la casa de Felix Manz, cerca de Grossmunster, la gran catedral.⁸ Lo desaspacible del viento invernal que soplabá desde el lago no se igualaba a lo desaspacible del desengaño que sobrecogía al pequeño grupo esa noche funesta.

Los dramáticos sucesos de la inolvidable reunión se han preservado en The Large Chronicle of the Hutterian Brethren (La gran crónica de los hermanos huteritas). El relato lleva la marca de un testigo que probablemente no era otro que George Blaurock.

Y sucedió que estaban juntos hasta sentir ansiedad, sí, de tal manera tenían oprimidos los corazones. Comenzaron a doblar sus rodillas ante el Dios Altísimo de los cielos denominándole el Conocedor de los Corazones y oraban pidiendo que les mostrase su divina voluntad y les diera de su misericordia. La carne y la sangre no les guió, puesto que bien sabían ellos que tendrían que sufrir las consecuencias.

Después de la oración se levantó George de la "casa de Jacob" y pidió a Conrad Grebel que, por amor a Dios, le bautizase con el verdadero bautismo cristiano, sobre la base de su fe y de su conocimiento. Y arrodillándose con tal solicitud y deseo, le bautizó Conrad, puesto que en aquel entonces no había ministro ordenado todavía para realizar tal menester.⁹

Después del bautismo de manos de Grebel, Blaurock procedió a bautizar a todos los presentes. Entonces, los recién bautizados se comprometieron a ser verdaderos discípulos de Cristo para vivir vidas separadas del mundo, enseñar el evangelio y conservar la fe.

Había nacido el anabautismo. Con este primer bautismo se constituyó la primera iglesia de los hermanos suizos. Está claro que fue ésta la acción más revolucionaria de la Reforma. Ningún otro suceso simbolizó tan completamente el rompimiento con Roma. Aquí, y por primera vez durante la Reforma, un grupo de cristianos se atrevió a formar una iglesia según se pensaba que era el modelo del Nuevo Testamento. Los hermanos acentuaban la absoluta necesidad de una entrega personal a Cristo como algo esencial para la salvación y requisito del bautismo.¹⁰

La iniciación de la práctica del bautismo de creyentes no era algo imprevisto. A pesar del carácter revolucionario que podría haber amedrentado los corazones de los congregados en aquella noche de enero, no era una decisión momentánea. Por el contrario, era la culminación de una ardiente búsqueda en las Escrituras y una correspondiente insatisfacción con Zwinglio y con su programa de reforma sostenido por el estado.

El Debate de Octubre

Ya en diciembre de 1523 existe evidencia de que la insatisfacción

había progresado entre algunos de los más cercanos seguidores de Zwinglio. No hay posibilidad de error en el tono de la carta que escribió Conrad Grebel el 18 de diciembre. Iba dirigida a su cuñado Vadian, también su primer maestro, y a la sazón pastor de la iglesia reformada de St. Gall. Entre otras cosas, afirmaba que había perdido la confianza en Zwinglio y que auguraba un futuro "sombrío" para la Reforma en Zurich. En un debate celebrado en octubre se había opuesto a la apelación hecha por Zwinglio al concilio para convenir cuestiones concernientes a la misa y a las imágenes. Evidentemente, esto le había colocado en mala posición en los ojos de Zwinglio. Escribía a Vadian si podía creer en una persona que estaba bajo sospecha como él (si tamen suspecto magis quam mendaci creda).¹¹ Cinco días después de la carta de Grebel, el 23 de diciembre, Simon Stumpf fue desterrado de Zurich. Junto con Grebel, había tenido parte activa en la discusión de octubre y había continuado la agitación contra la misa.

En dos meses las relaciones entre Zwinglio y Grebel se habían deteriorado rápidamente. Sin embargo, no es difícil descubrir la causa. Parece ser que Grebel y Stumpf mantuvieron una postura más avanzada que Zwinglio en el debate de octubre. Según lo registrado, Zwinglio estaba de acuerdo en que era la palabra de Dios y no el concilio de Zurich la que debía determinar la índole de la misa y el uso de las imágenes.¹² Pero después de la discusión parece ser que Zwinglio se había sometido a la decisión del concilio. No estaba dispuesto a alterar la observación de la Cena del Señor ajustándola a las Escrituras y a sus primeras promesas. Este fue el punto de fricción entre él y Grebel.

El primer día del debate, el 26 de octubre, se discutió y denunció claramente por todos los participantes el uso de las imágenes. En el segundo día se describió repetidamente a la misa como abominación ante Dios. En esta coyuntura de la controversia Grebel, Stumpf y posiblemente otros, habían esperado de Zwinglio algunas instrucciones explícitas al concilio para la abolición de la misa. Previo al debate, Zwinglio y sus jóvenes discípulos habían llegado en apariencia a un acuerdo para seguir exclusivamente a la Biblia en su programa de reforma. A lo largo del debate de octubre, el común clamor de los predicadores había sido la palabra de Dios.¹³ Indudablemente, Zwinglio y sus seguidores habían osado esperar que la controversia prepararía el camino para transformar la misa en una observación de la Cena del Señor. Pero al cerrarse el debate sobre la misa no se habían seguido ninguna de las instrucciones pedidas para abolirla.

Ya había anunciado el burgomaestre que la discusión del próximo día, programada para considerar más extensamente la misa, versaría sobre el purgatorio. Entonces se levantó Grebel para pedir que no se debatiera este asunto hasta que no se hubieran discutido otros abusos de la misa y se dieran instrucciones tendientes a su abolición. A esta sugerencia replicó Zwinglio: "Mis señores decidirán cualquier regulación que tenga que ser adoptada en el futuro concerniente a la misa." Esta inesperada y brusca declaración de Zwinglio provocó la siguiente exclamación de Simon Stumpf: "Maestro Ulrico,

no tienes derecho a dejar la decisión de esta materia en manos de mis señores, porque la decisión ya ha sido tomada, es el Espíritu de Dios quien decide."

Inmediatamente Zwinglio habló de la diferencia entre la verdad determinada por el estudio de las Escrituras y la fijada por el concilio. Stumpf se levantó para indicar que no era prerrogativa del concilio prescribir lo que estaba tan claramente enunciado en el Nuevo Testamento. Exclamó: "Si mis señores adoptan y deciden cosa contraria a la decisión de Dios, demandaré al Espíritu de Cristo y predicaré y actuaré contra ello."¹⁴

En seguida respondió Zwinglio a la declaración de Stumpf con una retumbante afirmación. "Das ist recht," dijo. "También yo predicaré y actuaré contra aquello si deciden de otra manera. No estoy poniendo la resolución en sus manos. Ellos no están por encima de la palabra de Dios, y no digo esto solamente para ellos sino para todo el mundo."¹⁵ Luego, Zwinglio diferenció una vez más las diversas funciones del debate y la instrumentación de sus juicios por el concilio.

Aparentemente, las manifestadas intenciones de Zwinglio satisficieron a Grebel aunque es obvio que no a Stumpf. Al menos Grebel nada dijo en contra en aquella ocasión. Nada escribió revelando el creciente distanciamiento entre él y Zwinglio hasta la carta que envió a su cuñado Vadian en diciembre, dos meses más tarde. Según Grebel, Zwinglio había abandonado su confesada postura de no comprometerse con nadie allí donde hablara la palabra de Dios. Pero ahora se había doblegado abiertamente a la voluntad del concilio y dejado sus planes de abolir la misa, que había anunciado previamente, en la Navidad de 1523. Volviendo a la controversia de octubre, Grebel señaló a esta ocasión como la histórica división entre él y Zwinglio. Los sucesos del debate fueron revividos con la publicación de los detalles alrededor del 8 de diciembre. Dos días más tarde, nuevas erupciones contra la misa y las imágenes afirmaron el popular descontento con la lentitud de la reforma zwingliana.

Pero estas demostraciones no tuvieron los efectos deseados. El 19 de diciembre Zwinglio había capitulado completamente a las opiniones y a la autoridad del concilio. Para Grebel, Zwinglio sostenía una postura imposible. A los ojos de los hermanos, Zwinglio había comprometido la verdad revelada por deferencia a la constituida autoridad política. Había sido sacrificada la autoridad de la palabra de Dios sobre el altar de la conveniencia humana.¹⁶ Los hermanos se sentían traicionados.

Harold Bender detecta en el rompimiento entre Zwinglio y sus jóvenes críticos el comienzo del movimiento de la iglesia libre. "La decisión de Conrad Grebel de no aceptar la jurisdicción del concilio de Zurich sobre la iglesia de Zurich es uno de los grandes momentos de la historia, porque a pesar de su opacidad, señalaba el principio del moderno movimiento de la "iglesia libre".¹⁷

Convicción en Proceso de Solidificación

El año siguiente fue de gran importancia para el incipiente movimiento anabautista. Grebel se constituyó dirigente e interlocutor del grupo de jóvenes radicales que incluía a Simon Stumpf y Felix Manz. Al finalizar el año el número ascendía a siete personas.¹⁸ Stumpf, Manz y Grebel intentaron muchas veces presentar a Zwinglio y a Leo Jud un programa de reforma más bíblico, pero no tuvieron éxito. Habiendo fracasado en su última tentativa de ganar a los reformadores zuriqueses a su causa, los radicales comenzaron a reunirse calladamente en las casas de los amigos simpatizantes. Uno de los sitios favoritos de reunión era la casa de Felix Manz, enclavada en una calle llamada Neustadt. Los estudios bíblicos incluían exposiciones que se encargaban de dar Manz y Hottinger. La correspondencia con Lutero, Muntzer, Carlstadt y otros, así como la distribución de los folletos de Carlstadt, consumieron tiempo y energía de los últimos meses de 1524.¹⁹

Dentro del movimiento pronto progresó la seria cuestión de la validez del bautismo infantil. Parece ser que el primero de los hermanos suizos que predicó en contra del bautismo infantil fue Wilhelm Reublin, pastor de Wytikon, pueblecito vecino a Zurich. Dentro de aquel mismo año, tres padres de Zollikon, con la aprobación de un anciano sacerdote, Johannes Brotli, rehusaron bautizar a sus hijos. La represalia no se hizo esperar. Reublin fue hecho prisionero en agosto y no mucho después se vio forzado a abandonar Zurich. Sin duda fue la insistencia de Reublin, Brotli, Grebel y otros, sobre el bautismo de creyentes, lo que precipitó la crisis que condujo a la controversia de enero de 1525.²⁰

A pesar de que en Zurich no se inició el bautismo de creyentes solo hasta enero de 1525, como año y medio antes ya había oído algo Grebel acerca de las exigencias de algunos de no bautizar a los niños.²¹ Mas no se excitó hasta que Reublin y otros se sublevaron. Pero una vez sublevado se entregó completamente a la causa. Su postura primitiva le había llevado inevitablemente a este sendero. Además, sabía muy bien que Zwinglio había predicado en ocasiones contra el bautismo infantil, como asimismo lo atestiguaban algunos de sus contemporáneos.

Además de Zwinglio, Ecolampadius, Jud, Grossman y otros habían expresado sus dudas acerca de la validez del bautismo infantil. Y desde luego estaba fuera de duda que los profetas de Zwickau habían debatido ya, en 1521, lo bíblico de la práctica.²² La diferencia en estas tempranas dudas y protestas contra el bautismo infantil radica en que sólo los hermanos suizos fueron más allá, yendo de la oposición contra el bautismo de los niños a la práctica del bautismo de creyentes. Este hecho les sitúa por tanto aparte de los grupos contemporáneos que se confunden frecuentemente con los anabautistas.²³ Con el nacimiento del anabautismo pues, un nuevo y dinámico movimiento encontró expresión en Europa.

Anabautistas, Inspiracionistas y Racionalistas

El descuido al distinguir entre anabautistas, inspiracionistas y racionalistas ha conducido a una grave falta de comprensión de la entera Reforma Radical.²⁴ El anabautismo tenía mucho en común con los otros dos grupos, pero eso no quiere decir que no hubieran profundas e irreconciliables diferencias. Los tres grupos componían lo que se llamaba "Reforma Radical". Los tres eran antipaídobautistas. Pero a partir de aquí cesa toda similitud.

Una de las mayores líneas de demarcación que diferencia al uno de los otros grupos de los radicales es la actitud respecto a la autoridad para la vida del cristiano. Para los anabautistas, la autoridad era el Nuevo Testamento. Como ha demostrado Bender, eran bíblicistas.²⁵ Cada confesión de fe anabautista, desde Hubmaier hasta Ries, abunda en referencias bíblicas. La base de la autoridad es la misma que para Lutero, Zwinglio y Calvino, es decir, la Biblia.

Para los inspiracionistas en cambio, el Espíritu tiene preferencia sobre la Biblia. De esta forma, la inmediata iluminación por el Espíritu se transformó en la norma del programa reformador de los inspiracionistas. Los profetas de Zwickau, Nicolaus Storch y Thomas Muntzer pretendieron poseer revelación especial, al igual que más tarde hicieron los inspiracionistas.²⁶ En principio, los inspiracionistas no estaban interesados en la iglesia visible. Como a los anabautistas, también a ellos les resultaba antipática la reforma realizada mediante la autoridad civil o por el papa. Sin embargo, no participaban del punto de vista anabautista en el hincapié sobre la restauración del bautismo de creyentes practicado por la iglesia del Nuevo Testamento.²⁷

Como indica el término, los racionalistas por su parte pusieron el acento sobre la interpretación de las Escrituras a través de la razón. La mayor parte de los racionalistas eran antitrinitarios. Pero eran antitrinitarios porque eran racionalistas y no al contrario. Por eso la razón y no la escritura o la revelación especial fue para ellos la fuente de la autoridad última.²⁸ Dirigentes tan dispares como Miguel Servet, Juan de Valdés, Sebastian Castellio, George Biandrata y Faustus Socinus, tienen que ser incluidos en esta categoría.²⁹ Algunos permanecieron dentro de la iglesia católica y otros intentaron una restauración de lo que ellos consideraban que era el cristianismo del Nuevo Testamento en iglesias separadas.³⁰ Todos ellos eran mucho más evangélicos de como se les ha presentado.³¹

Que se bosquejan las grandes diferencias que existían entre los anabautistas, los inspiracionistas y los racionalistas no quiere decir que no hubiera una integración de los diversos tipos de radicales, ni tampoco que algunas personas no gravitaran incluso de uno a otro grupo. Ambos fenómenos eran ciertos. En Polonia existía una estrecha y mutua relación efectiva de los socinianos y anabautistas.³² En Munster no se distinguía el inspiracionismo puro, a pesar de que predominaba este elemento, ni tampoco era reconocible el anabautismo. Ambos estaban presentes. El valor de las mencionadas diferencias radica en la ayuda que proporcionan al estudiante para enten-

der las distintas hebras de la Reforma Radical, y particularmente de lo que se designa en este trabajo con el nombre de "Reforma Anabautista".

El Anabautismo y los Evangélicos Medievales

Si el origen de los inspiracionistas hay que buscarlo en el misticismo medieval y el de los racionalistas en el humanismo renacentista, ¿qué podemos decir de las raíces del anabautismo? Casi todo lo que tiene que contarse se ha dicho ya por eruditos muy competentes.

Albrecht Ritschl considera al anabautismo como una continuación del movimiento franciscano medieval denominado "terciarios", el cual, según Ritschl, se manifestó en el siglo dieciséis en forma de anabautismo y en el diecisiete en forma de pietismo. Ludwig Keller ha desarrollado la teoría de que los anabautistas eran una mezcla nacida de los valdenses, hermanos bohemios y otros grupos a los que denominaban con el nombre de "las hermandades de los evangélicos viejos".³³ En resumen, esta es la postura de Thomas M. Lindsay: "El núcleo de todo el movimiento anabautista fue medieval; y, al igual que la mayoría de los despertares religiosos medievales, produjo una infinita variedad de opiniones y de prácticas."³⁴ Smithson, Whitley y Vedder, historiadores bautistas de otra generación, han estado de acuerdo con este punto de vista, con algunas reservas.³⁵

Siempre ha sido una tentación difícil de resistir el idear antecedentes valdenses para los anabautistas. Van Braght, del famoso *Martyr's Mirror* (El espejo del mártir), sostuvo tenazmente este criterio, como también John T. Christian y algunos otros historiadores bautistas y menonitas. Ya en 1921 Henry Elias Dosker rechazó la teoría del origen valdense de los anabautistas holandeses como completamente insostenible según los datos conocidos.³⁶ Expertos tales como Harold Bender, Robert Friedmann y Fritz Blanke siguen una postura similar respecto al origen de los anabautistas en general. La única excepción es el erudito menonita Delbert L. Gratz quien, cautamente, expresa la teoría de un doble origen para el movimiento de los anabautistas berneles.³⁷

Otros eruditos contemporáneos afirman que el anabautismo del siglo dieciséis tenía raíces medievales.³⁸ Rufus Jones clasifica a los anabautistas junto a los místicos y les sitúa directamente en línea con el misticismo medieval. Walther Kohler y Paul Peachey ven conexiones directas con los humanistas evangélicos.³⁹

Es indudable que los anabautistas tenían mucho en común con los hermanos bohemios, los valdenses, los místicos medievales y otros grupos evangélicos, antipapales, de origen medieval. Históricamente, sin embargo, la conexión es vaga. Lo que sí es mucho más evidente es la influencia de las Escrituras sobre aquellos que fueron llamados anabautistas. Parece ser que las Escrituras fueron más importantes para señalar el origen de los anabautistas que los valdenses, los humanistas evangélicos o los franciscanos espirituales, todos juntos o por separado. El testimonio que éstos dejaron, al menos,

constituye un capítulo indeleble en el comentario de la historia sobre las Escrituras.

NOTAS.

1.- Roland H. Bainton, Here I Stand (Nueva York: Abingdon Press, 1950), p. 79 ss.

2.- Thomas M. Lindsay, A History of the Reformation (Edinburgh: T. y T. Clark, 1907), II, pp. 599-600. Dice Lindsay: "Llorente ha calculado que durante los dieciocho años del gobierno de Torquemada fueron acusadas de herejía 114.000 personas, de las cuales 10.220 fueron quemadas vivas y 97.000 condenadas a prisión perpetua o a penitencia pública."

3.- Ibid., I, p. 45.

4.- Ibid., I, p. 149.

5.- Samuel Macauley Jackson, Huldreich Zwingli (Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1900), pp. 200-205.

6.- Harold Bender, Conrad Grebel (Goshen, Ind.: The Mennonite Historical Society, 1950), pp. 56-57. Desde aquí en adelante citado como Grebel.

7.- Ibid., pp. 81, 82.

8.- Ibid., p. 137. Fritz Blanke, de la Universidad de Zurich, mantiene que fue el 30 de enero y no el 25 la fecha de esta reunión. Para ello se basa en el manuscrito M. 636. I, titulado Bekenntnis der Taufer que se encuentra actualmente en los archivos de la ciudad de Zurich y que fue reproducido por Leonhard von Muralt y Walter Schmid en Quellen zur Geschichte der Taufer in der Schweiz (Zurich: S. Hirzel Verlag, 1952), I, n.º 30, pp. 39,40; de aquí en adelante citado como Quellen. A pesar de las dos fechas sugeridas aquí, el 30 de enero o el 7 de febrero, Bender parece estar más cerca de la verdad cuando sugiere que el primer bautismo no pudo haber tenido lugar más tarde del 23 de enero y que casi con certeza tuvo que ocurrir en la noche del 21 de enero de 1525. Ver Grebel, p. 264, n. 3, para el punto de vista de Bender.

9.- A. J. F. Zieglschmid, Die älteste Chronik der Hutterischen Bruder (Nueva York: Carl Schurz Memorial Foundation, 1943), p. 47. También se halla el relato completo en Das Klein-Geschichtsbuch der Hutterischen Bruder, editado por Zieglschmid. Joseph Beck, en su edición de Die Geschichte-Bücher der Wiedertaufer in Oesterreich-Ungarn (Wein: Carl Gerald's Sohn, 1883), pp. 19,20, presenta en esencia la misma narración. Se encuentran traducciones inglesas del primer bautismo en John Christian Wenger, Glimpses of Mennonite History and Doctrine (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1947), pp. 24, 25, Grebel, p. 137, y Williams y Mergal, op. cit., pp. 41-46. Die älteste Chronik será designada desde ahora en inglés como The Large Chronicle, aunque todavía no ha sido traducido a este idioma.

10.- Sin duda que Fritz Blanke se halla en lo correcto cuando escribe: "Se está seguro ya de que Conrad Grebel y su círculo, es decir, los oponentes zuriqueses al bautismo infantil habían llegado ya en 1524 a la convicción basada en el Nuevo Testamento de que el bautismo debía ir precedido del arrepentimiento; las personas impenitentes no debían ser bautizadas. Era condición necesaria que la persona que se bautizase debía tener una edad en la que fuera capaz de sentir arrepentimiento. De este modo, pues, sólo podían bautizarse las personas responsables." Ver Fritz Blank, "The First Anabaptist Congregation: Zollikon, 1525", MQR, XXVII (enero de 1953), p. 28.

11.- Quellen, I, nº 8, p. 8.

12.- Ver John Howard Yoder, "The Turning Point in the Zwinglian Reformation", MQR XXXII (abril de 1958), pp. 128-140 para una mayor información acerca del desacuerdo entre Grebel y Zwinglio sobre el debate de octubre.

13.- Ver el relato del segundo debate de Zurich en Huldreich Zwingli's Werke, ed. Melchior Schuler y Joh. Schulthess (Zurich: Friedrich Schulthess, 1828), I, pp. 459-540. Desde ahora lo citaremos como Zwingli.

14.- Grebel, p. 98.

15.- Zwingli, I, p. 529 y Yoder, op. cit., p. 128.

16.- Grebel, pp. 106, 107. Un extracto de la carta de Grebel a Vadian del 18 de diciembre indica cuán agudamente sentía él esta hendidura con su anterior compatriota. Ver Quellen, I, nº 8, p. 8.

17.- Grebel, pp. 99, 100.

18.- Quellen, p. 21. "Konrad Grebel und Genossen an Thomas Muntzer", nº 14, pp. 13-21. Los nombres adheridos a las cartas de Muntzer son: Conrad Grebel, Andress Castelberg, Felix Manz, Heinrich Aberli, Joannes Panicellus, Hanss Oggenfuss y Hanss Huiuf.

19.- Grebel, pp. 103, 107, 109-124.

20.- Ibid, pp. 124, 132, 133.

21.- Ibid, p. 125. Bender cita en este punto a una carta enviada por Benedict Burgauer a Grebel fechada el 21 de julio de 1523, parte de la cual se cita en el apartado "Notas" de la p. 260.

22.- Albert Henry Newman, A History of Anti-Pedobaptism (Filadelfia: American Baptist Publication Society, 1896), p. 70.

23.- Hasta que se instituyó el bautismo de creyentes y los hermanos formaron una iglesia, su movimiento difiere en pocas cosas esenciales del de los radicales, siendo su acento sobre las Escrituras el que marca el mayor grado de diferencia. Creo que Bender sólo es parcialmente correcto cuando considera que el origen del movimiento de la

iglesia libre hay que buscarlo en el desacuerdo de Grebel con Zwinglio sobre la cuestión de las relaciones entre la iglesia y el estado (Grebel, pp. 99, 100.) Es indudable que el movimiento de la iglesia libre no nació de los hermanos suizos, pero tampoco surgió hasta que dichos hermanos no hubieron inaugurado el bautismo de creyentes y se formó una iglesia según el patrón del Nuevo Testamento.

24.- Alfred Hegler (1863-1902), mediante la investigación original, fue el primero en principiar a usar distinciones y términos que son seguidos hoy generalmente en cualquier tratamiento serio de los anabautistas. Troeltsch, Payne, Bainton, Littell, y más recientemente George Huntston Williams hacen esencialmente las mismas distinciones.

25.- Grebel, p. 100. Ver también Hershberger, op. cit., p. 58.

26.- Newman, op. cit., pp. 67 ss. Ver también el capítulo VII "Thomas Muntzer and the Peasant's War", pp. 77-87.

27.- Williams y Mergal, op. cit., p. 21.

28.- Earl Morse Wilbur, A History of Unitarianism: Socinianism and its Antecedents (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945), p. 5.

29.- Ver Bainton, The Travail of Religious Liberty (Nueva York: Harper & Brothers, 1958) para más información bibliográfica sobre Servet y Castellio. Para un mayor tratamiento detallado de Servet y del socinianismo, ver Wilbur, op. cit., pp. 49-185.

30.- The Racovian Catechism publicado en 1605 es particularmente iluminador en este punto. Citado por Newman, op. cit., pp. 337-339.

31.- Newman, op. cit., p. 338. En el siguiente extracto Newman bosqueja algunos de los rasgos sobresalientes de la teología racionalista. " 'Se dice del Señor Jesús' que 'fue concebido por el Espíritu Santo y que nació de una virgen, sin la intervención de ningún ser humano'. Se dice de él que fue 'desde su mismo origen el único Hijo de Dios'. Se dice de él que 'había sido enviado por el Padre, con autoridad suprema, con una embajada para la humanidad'. 'Dios le levantó de entre los muertos y de este modo fue engendrado por segunda vez... Por este acontecimiento se hizo como Dios inmortal'. Se reconoce que posee 'dominio y autoridad suprema sobre todas las cosas'. Se dice que no fue 'meramente el único Hijo de Dios, sobre la base del poder y la autoridad divinos que ejercitó incluso cuando era mortal; mucho más tiene que dominar ahora, cuando ha recibido todo el poder en los cielos y en la tierra, y que todas las cosas, con la sola excepción de Dios, han sido puestas bajo sus pies'."

32.- De Newman es también la siguiente cita concerniente al bautismo entre los hermanos polacos. "En 1574 fue publicado un catecismo en el cual se restringía el bautismo a los adultos y se le definía como 'la inmersión en agua y la emersión de una persona que cree en el evangelio y se arrepiente... haciendo pública confesión de que por la gracia de Dios el Padre, en la sangre de Cristo, a través de la

actuación del Espíritu Santo, es lavado de todos sus pecados, para que con el fin de ingresar en el cuerpo de Cristo pueda mortificar al viejo Adán... con la seguridad de que después de la resurrección tendrá vida eterna". Ibid., pp. 336, 337.

33.- Hershberger, op. cit., p. 36. Ver Robert Friedmann, "Conception of the Anabaptists", Church History, IX (octubre de 1940), pp. 351, 352.

34.- Op. Cit., II, p. 441.

35.- R. J. Smithson, The Anabaptists (Londres: James Clarke & Co., Limited, 1935), pp. 29 ss.; W. T. Whitley, A History of British Baptists (Londres: Charles Griffin and Company, Limited, 1923), p. 2; Henry C. Vedder, A Short History of the Baptists (Filadelfia: The American Baptist Publication Society, 1907), p. 130. Vedder establece su postura con estas palabras: "Lo máximo que puede decirse en el estado presente de la investigación histórica, es que existe ciertamente una conexión moral entre los anabautistas suizos y sus predecesores valdenses y petrobrusianos, sustentada esta conexión por muchos hechos significativos, pero no completamente probados por la evidencia histórica."

36.- The Dutch Anabaptists (Filadelfia: Judson Press, 1921), p. 20. "No existe la más mínima evidencia que pueda probar la teoría valdense". De este modo replica Dosker a la pretensión del origen valdense para los anabautistas holandeses. Lo que dice de los anabautistas holandeses puede decirse también de los hermanos suizos. A pesar de que esto se escribió hace casi 40 años y se ha descubierto mucho material nuevo desde entonces, todavía se mantiene la misma tesis.

37.- Bernese Anabaptists (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1953), p. 7. Gratz mantiene que los anabautistas de Suiza tienen dos orígenes diferentes: los primeros que proceden de la influencia valdense y los postreros que proceden de los hermanos suizos de Zurich.

38.- Aunque hay mucho que decir en favor de este punto de vista, ninguno de los dirigentes anabautistas suizos viene de la cultura valdense. Por el contrario, alguno de los identificados equivocadamente como valdense era en realidad católico romano. Ver Williams y Mergal, op. cit., p. 141. De hecho, todos los primeros dirigentes anabautistas procedían originalmente de la iglesia católica y fueron al anabautismo por la influencia de la Reforma suiza o directamente del catolicismo a la vida anabautista. Asimismo, como ha señalado Friedmann, las diferencias entre los valdenses y los anabautistas son más grandes que sus similitudes: "Es un hecho que hay eslabones inmediatos entre los valdenses y los hermanos bohemios; pero no debe confundirse el movimiento bohemio con el de los anabautistas. Los bohemios tenían sacramentos, jerarquías, confesiones y cuaresma, al igual que los valdenses o los donatistas, mientras que los anabautistas vivían de acuerdo con un patrón más protestante. Por lo mismo nunca hubo ningún acercamiento serio o discusión importante entre estos grupos. Ninguno se inmiscuía en la vida del otro, y es erróneo

hablar tan generalmente de las 'hermandades evangélicas sin mayor distinción'." ("Conception of the Anabaptists", p. 353.)

Los mismos valdenses eran diferentes entre ellos si se consideran en diversas épocas y en distintos lugares, como ha indicado A. H. Newman: "Los primeros valdenses, como hemos visto, tuvieron muy poco en común con los anabautistas. Algunos de los valdenses postreros, probablemente pocos, llegaron a rechazar el bautismo infantil" (op. cit., p. 61).

A pesar de que existen semejanzas entre algunas ideas valdenses y algunos asertos de fe anabautista, y de que coincide la localización general geográfica de las fuertes comunidades valdenses con las primeras agitaciones anabautistas, debe llevarse mucho cuidado para no levantar ningún árbol genealógico sin el tronco que conecte. Casi lo mismo podría decirse de los hermanos bohemios o de los franciscanos espirituales en relación con los anabautistas.

39.- Friedmann, "Conception of the Anabaptists", p. 354.

2/1/86

METEOROS EN LA NOCHE

X No siempre la cosecha que recogían los anabautistas era proporcional a la semilla sembrada. Al igual que en la iglesia primitiva, la persecución acompañaba hasta la muerte al testigo anabautista. La lobreguez de la época puede ser una de las explicaciones del por qué del tratamiento que recibieron los anabautistas de los católicos, luteranos y reformados. El siglo dieciséis fue lóbrego a causa de los siglos anteriores. La civilización se había olvidado cada vez más del sufrimiento humano y del valor del individuo. La piedad se evaluaba de acuerdo con la suma de los actos externos. La señal de la época era la hipocresía. En la oscuridad, los anabautistas brillaban como muchos meteoros en la noche.

En las áreas católica y protestante se consideraban como indivisibles a la iglesia y al estado. Cualquier variación de las iglesias establecidas era visto como crimen de traición. Se trataban como penas de traición, sin discriminar entre ellos, al rebautismo, la sedición, la anarquía, la blasfemia, el sacrilegio y la hipocresía. Con frecuencia no había el más leve signo de justicia en el tratamiento del acusado. Y la acusación de anabautismo equivalía a la condena. La muerte seguía normalmente a la prisión y a la tortura. Para exterminar al odiado movimiento se usaba generalmente el ahogo por agua, la espada y la estaca.

Según la información que tenemos, el primer anabautista que murió a causa de su fe fue el predicador Eberli Bolt, el cual fue quemado por las autoridades católicas de Schyz, Suiza, el 29 de mayo de 1525.¹ Con la muerte de Bolt principió un período de martirio para los anabautistas que continuó, con más o menos intensidad, durante tres siglos o más. Nunca se sabrá totalmente el número de los ejecutados. En algunos países no se conservaron los registros y en otros son incompletos. Sin embargo, existe abundante material procedente de los diversos juicios, de los relatos de los testigos y de los mismos anabautistas.²

Conrad Grebel

Poco más de un año después de haber instituido el bautismo de creyentes entre los hermanos suizos, murió Conrad Grebel. En realidad, su ministerio como predicador anabautista no sobrepasó el año y ocho meses.³ A pesar de los largos períodos de prisión y de su pobre salud, hay que considerar el breve ministerio de Grebel como poco menos que formidable. El erudito humanista trotamundos se había transformado en un llameante evangelista, y se hallaba poseído de un celo que no conoció el descanso hasta su muerte. Nunca había estado Grebel tan inquieto.

Conrad era uno de los dos hijos varones de los seis que les nacieron a Jacob y Dorothea Fries Grebel. Los Grebel constituían una prominente y saludable familia suiza. Junker Jacob Grebel era magistrado de Gruningen, al este de Zurich, durante la infancia de

vida de Grebel. Durante meses, sin embargo, no hizo nada. Mientras decidía si iba a Pisa debido a la insistencia de un legado papal o volver a Basilea con la intención de estudiar más, pasó horas angustiosas. Volvió a Basilea, pero no por mucho tiempo. A las diez semanas estaba otra vez en su casa, habiendo encontrado en la erudición de Zwinglio y otros de la misma mentalidad, tales como Simon Stumpf y George Binder, aquello que había esperado hallar en Viena, París o Basilea.

Bajo la dirección de Zwinglio, Grebel y otros empezaron a estudiar a los clásicos griegos. En noviembre de 1521 ya leían a Platón. Por esa fecha dos antiguos amigos de Grebel, Valentin Tschudi y J. J. Ammann, se incorporaron al grupo. Al principio su interés no era primariamente religioso sino cultural. No obstante, estudiaban juntos los lenguajes bíblicos, o sea, el griego y el hebreo. Este era el sistema que utilizaba Zwinglio para atraerse a jóvenes capaces para formar la base de su programa de reforma.

Estas reuniones se convirtieron en "reuniones de profecía", en las cuales uno de los componentes del grupo traía un sermón expositivo y un pasaje seleccionado de las Escrituras. Estas fueron estudiadas primeramente en la Vulgata, luego en un lenguaje bíblico apropiado. Después de traducir el pasaje en Schrifet deutsch (clásico alemán), uno de los discípulos de Zwinglio predicaba entonces sobre el texto en suizoalemán.

El año 1522 fue un año de crisis para Grebel. En febrero del año anterior todavía era un joven frustrado en todos los sentidos. Temporalmente al menos, fue un hombre feliz con el amor de una joven a la que él llamaba su Holokosme (todo el mundo). Escribiendo desde Basilea a su cuñado Vadian, decía: "al fin ha sido capturado el corazón de vuestro pobre Grebel, por eso sí me amáis alegráos conmigo".⁹ Había ido a Basilea buscando trabajo de impresor y ésta fue una más de la larga serie de decepcionantes experiencias. Las finanzas que él había esperado conseguir para fundar un hogar resultaban insuficientes para sus planes y su escasa salud. Después de dos meses ya estaba de vuelta en Zurich, decidido a no salir nunca más de allí. A pesar de las menguadas finanzas y de la desaprobación de sus padres, el matrimonio no podía esperar. Así aprovechando la ausencia de su padre, Conrad se unió en matrimonio con su Holokosme el 6 de febrero de 1522, oficiando la ceremonia Heinrich Engelhart, sacerdote de la parroquia de Fraumunster.

El matrimonio tuvo sus problemas. La novia procedía de una clase social más baja que la de Grebel. Y por esta y otras razones los padres de él rechazaron la reconciliación con este nuevo estado de cosas. La madre de Conrad lloraba incesantemente. La tensión crecía. "Contra mí ella es impía y contra mí mujer se enfurece", confesaba a Vadian en una carta meses más tarde.¹⁰ La situación se hizo aún más explosiva al incrementarse las deudas. Parecía que el matrimonio, en lugar de resolver sus problemas, había añadido muchos más.

Lo que no había logrado el matrimonio, lo consiguió la conver-

sión. No se conocen los detalles de esta experiencia de Grebel, pero no existen dudas de lo que sucedió. La vida posterior de Grebel señala con irresistible certeza a una transformación interior. En sus cartas no se aludía ya a los griegos paganos ni a los dioses romanos. En su lugar abundaban las referencias a Cristo, a la palabra de Dios y a las admoniciones bíblicas. La florida elocuencia del humanista fue sustituida por un estilo cuyas características eran simplicidad, propósito e integridad. No le desaparecieron los problemas, pero ahora estaba por encima de ellos. A sus hijos les puso nombres bíblicos. En julio de 1522 defendió públicamente el evangelio e incluso llegó a manifestar el deseo de llegar a ser un ministro de él; eso quiere decir que se había convertido antes de esa fecha. El débil y vacilante joven humanista se había transformado en un discípulo de la cruz. La palabra de Dios fue desde entonces su hoja de ruta.

La predicación y la enseñanza de Zwinglio eran efectivas. Pronto se clasificaron como reformadores los nombres de Heinrich Engelhart, Simon Stumpf y Felix Manz, así como Grebel. Pero su lealtad a la palabra de Dios tuvo preferencia sobre su lealtad a Ulrico Zwinglio. A éste le debían mucho, pero más a la Biblia. No hubo fricción entre estas dos lealtades hasta el final del año 1523.

No fue Grebel el primero en romper con Zwinglio, como tampoco lo fue en poner en duda el bautismo infantil en el área de Zollikon-Zurich. Pero en 1524 se vio claramente que Zwinglio y él seguían caminos divergentes. Fue Grebel el primero que inició el bautismo de creyentes en aquella histórica noche de enero de 1525. Así, junto con Blaurock y Manz, Conrad Grebel se transformó en uno de los campeones de la Reforma anabautista.¹¹

Sólo un año y ocho meses le fueron concedidos a Grebel como predicador anabautista. A pesar de sus numerosos encarcelamientos y su creciente mala salud, los resultados de esos últimos veinte meses fueron poco menos que fenomenales.

En febrero de aquel 1525 encontramos a Grebel y Manz yendo de casa en casa testificando, bautizando y dando la Cena del Señor de acuerdo con el nuevo orden de los Hermanos Suizos. En ese mismo mes Grebel bautizó a Gabriel Giger, de St. Gall, en la casa de Felix Manz. Probablemente, también bautizó a Anna Manz. Uno de los días de ese mes de febrero bautizó por inmersión en el río Rin a Wolfgang Ulimann, un ex-fraile, cerca de Scheuffhausen, Suiza. Antes de bautizarse, Ulimann había asimilado las convicciones anabautistas que le condujeron a solicitar el bautismo de manos de Grebel, aunque no un bautismo de pila. Kessler relata el suceso diciendo que bajaron resueltamente al río Rin donde Grebel "sumergió a Ulimann bajo las aguas del río cubriéndole éstas totalmente."¹²

Dos meses permanecieron en Schaffhausen intentando hacer progresar la causa de los hermanos entre los predicadores dirigentes de la ciudad. Wilhelm Reublin, Johannes Brotli y Grebel tuvieron aquí reuniones con bastante éxito. Grebel siguió trabajando en esta ciudad hasta que volvió a Zurich antes del 21 de marzo.

Entretanto, dos de los convertidos por Grebel, Ulimann y Giger incorporaron a su causa a Lorenz Hochrutiner, quien había sido expulsado de Zurich en 1523. Comenzaron a testificar en la ciudad y por los alrededores de St. Gall con marcado éxito. Los fructíferos trabajos de Giger y en especial de Ulimann condujeron a Grebel a incorporárseles. Confiaba en ganar para su causa a su cuñado y amigo querido, Vadian. En St. Gall predicó a una congregación responsable que estaba preparada por los celosos esfuerzos de Ulimann para recibir el mensaje anabautista. Día grande fue el 9 de abril de 1525, cuando Grebel bautizó a una abigarrada multitud en el río Sitter. Se ha dicho que los Hermanos bautizaron en St. Gall durante los inicios del movimiento como a unas quinientas personas. De vuelta a Zurich, Grebel preparó con el favor de los Hermanos una campaña por medio de escritos. Primero escribió al concilio de la ciudad y luego a los hermanos y a Vadian, pero sus intentos resultaron vanos. Y St. Gall, siguiendo el ejemplo de Zurich, tomó medidas para reprimir al incipiente movimiento.

Grebel tuvo que esconderse desde los últimos días de abril hasta junio. Temiendo que Zwinglio le encarcelara, extremó las precauciones en sus movimientos. Se mantenía en contacto con los Hermanos a través de la correspondencia, osando reunirse con ellos sólo muy ocasionalmente. Durante su ocultamiento le asediaron sus dos antiguos enemigos, la pobreza y la enfermedad. Su pobreza llegó a tal extremo que tuvo que pensar incluso en vender su biblioteca. Después, y de forma completamente inesperada, volvió a encabezar el movimiento encontrando imposible el estar inactivo por más tiempo.

Gruninger, el pueblo de la niñez de Grebel, se hallaba al este de Zurich. Allí había estado su padre ocupando el puesto de magistrado durante doce años. Y en ese pueblo fue donde Grebel alcanzó su más victorioso y el juicio más riguroso. Trabajó allí con extraordinario éxito desde el final de junio hasta su arresto el 8 de octubre de 1525. Durante la mayor parte de los cuatro meses, Grebel visitó casa por casa, testificando a individuos o predicando a pequeños grupos. Sus mensajes acentuaban la necesidad del arrepentimiento y de la fe basados en la autoridad de las Escrituras. El punto de partida del orden establecido parecía ser siempre cumplir la ordenanza del bautismo. Los hermanos de Zollikon, Chur y Waldshut trabajaban juntos con frecuencia en un intenso esfuerzo de extender el anabautismo. El día 8 de octubre sucedió algo especial. Mientras que Grebel, Blaurock y Manz se preparaban para un culto en un lugar cercano, los dos primeros fueron arrestados por el magistrado Berger y encarcelados en el castillo de Gruningen. Tres semanas más tarde Manz, quien había escapado de las garras de dicho magistrado el día 8, fue encarcelado en la misma prisión.

Después de estar confinados más de un mes, Grebel y Blaurock fueron conducidos finalmente a juicio y se les sentenció, junto con Manz, el 18 de noviembre de 1525 a prisión indefinida. Se les condenó "a causa de su anabautismo y de su indecorosa conducta, a estar en la torre a pan y agua; no se le permitía a nadie visitarles, con la excepción de sus guardianes."¹³

Los cargos contra los anabautistas eran extremadamente débiles. Sobre una evidencia más bien incierta, Zwinglio acusó a los Hermanos de sedición. En realidad las acusaciones se basaban en denuncias que hacían aparecer perversa la enseñanza de los Hermanos. Por ejemplo, un tal doctor Hofmeister había acusado a Felix Manz de negar la magistratura, cuando lo que había dicho el dirigente anabautista era esto: "Ningún cristiano podía ser magistrado, ni tampoco usar la espada para castigar o para matar a otro, porque no existe base bíblica para tales cosas."¹⁴

Los Hermanos rechazaban que ellos enseñasen a la comunidad de bienes como sistema de vida cristiana, pero insistían en que un cristiano tenía que ayudar a los necesitados. Manz y Grebel aseguraban que era un error bautizar a los niños, al mismo tiempo que afirmaban la convicción de que el bautismo de creyentes era el signo de membresía de la verdadera iglesia.

Muchos otros anabautistas fueron encarcelados. Durante el largo invierno, la torre de Zurich vibró con los cánticos y las oraciones de los indomables prisioneros. Grebel aprovechó el tiempo preparando un manuscrito sobre el bautismo de acuerdo con la promesa que hizo a sus seguidores de Gruningen. Uno de los testigos confirmó la declaración de Grebel antes de su encarcelamiento diciendo que "si le permitían imprimir su escrito, entonces estaría preparado para la controversia con su maestro Zwinglio; y que si ganaba Zwinglio, Conrad estaría dispuesto a ir a la hoguera, mientras que si era al revés y triunfaba Conrad, éste no exigiría que Zwinglio fuera a la hoguera."¹⁵

Después de cinco meses de cárcel, el intrépido Grebel pidió permiso para imprimir el manuscrito que escribió en la prisión. Esta exasperante audacia provocó una airada repulsa. La denegación a la solicitud de Grebel se produjo en un segundo juicio celebrado los días 5 y 6 de marzo de 1526. El día siguiente, y contra todos los esfuerzos de los defensores, se le sentenció a prisión perpetua. El mismo día se declaró el acto del bautismo como crimen merecedor de la pena de muerte. Pero la cadena perpetua duró poco. Catorce días después unos benefactores cuya identidad desconocemos ayudaron a escapar a los prisioneros.

Poco se sabe de las actividades de Grebel durante los meses que siguieron a su huida. No obstante, conocemos con certeza que al fin consiguió imprimir el manuscrito sobre el bautismo. Se fecha en 1527 la primera vez que vio Zwinglio una copia de este manuscrito. Fue una de las últimas obras de Grebel.

Poco después de esto se desvanece para nosotros la figura de Grebel, resurgiendo a ráfagas en Appenzell y Graubunden junto con Felix Manz. Le vemos después solo yendo hacia Maienfield, en la Oberland, donde murió a consecuencia de la peste. Grebel, nunca físicamente fuerte, fue una víctima más de la peste, muriendo en el verano de 1526, probablemente en agosto.¹⁶ Un año y ocho meses, o menos, comprenden todo el ministerio de Conrad Grebel como predicador anabautista.

Unos pocos sermones, numerosas cartas, un panfleto, unos cuantos bautismos, mucha carcel, mucha pobreza, incomprensión en su casa y deshonra en el cantón nativo, jalonan la trágicamente breve trayectoria del gran reformador. Pero su vida continúa todavía influyendo en el movimiento del cual fue él parte fundamental.

Felix Manz

Si Grebel era el "corifeo de los anabautistas" según sostenía Zwinglio, Manz era el "Apolo" y Blaurock el "Hércules". Siguiendo a Grebel en importancia en el reciente movimiento anabautista, Manz le sobrepasó sin embargo en elocuencia y popularidad. Manz fue el primer mártir anabautista que murió a manos de los protestantes y el primero en morir en Zurich.

Felix Manz nació en Zurich, probablemente en 1498.¹⁷ Como Erasmo, Leo Jud y Heinrich Bullinger, también Manz era hijo ilegítimo de un sacerdote católico. Es evidente que Manz disfrutó de la aventajada educación de las clases privilegiadas, siendo experto en latín, griego y hebreo. Pronto fue reconocido como una autoridad en el hebreo.¹⁸ En 1522 se incorporó al grupo de los jóvenes eruditos griegos que estudiaban entusiastamente el Nuevo Testamento con Zwinglio. Más tarde lo mismo que a Grebel, se le contó entre los convertidos de Zwinglio.

No obstante, posiblemente en el verano de 1523 y con toda seguridad después del debate de octubre de ese mismo año, Manz se sentía insatisfecho con el programa reformador de Zwinglio. Su descontento aumentó más el año siguiente. Zwinglio refería dos años después, que Manz, Grebel y Stumpf le habían presentado por separado un variado programa de reforma.¹⁹ Está claro que a Manz se le contó entre los dirigentes del partido de la oposición desde el primer momento. Su nombre figura junto al de Castelberger en la carta de Grebel a Thomas Muntzer el día 5 de septiembre de 1524.²⁰ Algún tiempo antes la pequeña partida de esforzados cristianos se había empezado a reunir regularmente en la casa de Felix Manz, en la calle de Neustadt, cerca de la Grossmunster. Manz tenía una participación importante en estas asambleas, enseñando las Escrituras del mismo hebreo. Aquí fue donde, en 1525, se administró el primer bautismo de creyentes entre los Hermanos.

Inmediatamente después de formarse la primera iglesia anabautista, los Hermanos comenzaron en Zurich y Zollikon a visitar casa por casa. Eran frecuentes los bautismos y se observaba asiduamente la Cena del Señor en su forma más simple. Manz y Blaurock encabezaban el esfuerzo evangelístico en el área de Zurich. En los primeros días del movimiento Grebel intentó llevar el mensaje anabautista a los dirigentes de la Reforma en Schaffhausen. Mientras tanto Manz y Blaurock continuaron sus esfuerzos entre los campesinos y artesanos. Esto no quiere decir que hubiese una rigidez extremada en la división del trabajo. Por ejemplo, sabemos que Manz trató de ganar en una ocasión al doctor Hofmeister, según éste mismo testificó en el juicio de 1526.²¹ Mientras Grebel dirigía la atención hacia Gruningen, Manz y Blaurock estaban trabajando en Chur y Appenzell.

No obstante, Manz y Blaurock estaban con Grebel el 8 de octubre de 1525 en Hinwill, en el área de Gruningen, cuando Blaurock y Grebel fueron arrestados y encarcelados. Fue precisamente cuando Manz consiguió escapar, aunque fue apresado unos días más tarde, el 31. Fue encarcelado con Grebel y Blaurock en el castillo de Gruningen, más tarde trasladados los tres a la Torre de la Bruja en Zurich.

Se nos dice que catorce días después de su huida de la Torre de la Bruja, Manz bautizó a una mujer en Embrach. Dos meses más tarde Manz y Blaurock, esta vez sin Grebel, volvían a Gruningen. Casi en el mismo aniversario de su arresto en Gruningen el año anterior, Manz fue arrestado en St. Gall el 12 de octubre, pero se le puso en libertad en seguida. Sin embargo, dos meses más tarde fue apresado en un bosque de Gruningen junto con Blaurock. Este iba a ser su último encarcelamiento.²² Difícilmente habría una prisión en la cercanía de las actividades de Manz que escapara de ser honrada por su presencia.

El 5 de enero de 1527 fue sentenciado a muerte "porque contrariamente al orden y la costumbre cristianos se había envuelto en el anabautismo... porque confesó haber dicho que deseaba juntar a todos aquellos que querían aceptar y seguir a Cristo, y unirse a ellos por el bautismo... separándose así él y sus seguidores de la iglesia cristiana, levantando y preparando una secta según lo que ellos creen... porque había condenado la pena capital... puesto que tal doctrina es dañina a la unificada costumbre de toda la cristiandad y conduce a la ofensa, la insurrección y la sedición contra el gobierno... Manz será entregado al verdugo, el cual le atará las manos, le pondrá en una barca, la trasladará a una de las cabañas más bajas del río y allí le tirará de las manos atadas hasta más abajo de las rodillas... colocará un palo entre las rodillas y los brazos y lo arrojará así al agua, dejándole allí perecer; de esta manera satisfará la ley y la justicia... Mis señores confiscarán también sus propiedades."²³

Una vez muerto Grebel, Manz era el dirigente más importante de los hermanos suizos. Su noble vida, elocuencia, educación y entusiasmo le hicieron extremadamente popular entre las masas. Para Zwinglio fue tan peligroso como Grebel. Una de sus premisas definitivas fue que si la Reforma suiza seguía dentro del contexto de una iglesia del estado él, Manz, la abandonaría. La orden pidiendo la muerte de los re-bautizadores había sido emitida en marzo, pero todavía no había sido cumplida. Había llegado el día de la prueba crucial y la primera víctima era Felix Manz.

De acuerdo con la sentencia, Manz fue conducido atado desde la prisión de Wellenberg hasta la barca, pasando el mercado de pescado. Durante todo el camino testificó a las personas que iban en la lúgubre procesión y a los de las orillas del río Limmat. La voz de su madre se alzaba sobre el murmullo de las aguas, instándole a permanecer fiel a Cristo en la hora de la prueba. Cuando le ataban juntos los brazos y las rodillas, cantó con fuerte voz: "In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum" (En tus manos, Señor, encomiendo

mi espíritu). Unos minutos después las frías aguas del río se cerraban sobre la cabeza de Felix Manz.

A pesar de que Manz escribió poco, dejó impreso un testimonio de su fe y un cántico de 18 estrofas. En estos trabajos vibra todavía su mensaje.

Solamente a través de Cristo aprovechará y subsistirá el amor a Dios; pero fracasará la jactancia, la difamación y la amenaza. Dios se complace solamente en la caridad; aquel que no es capaz de amar no tiene parte con Dios. El amor puro de Cristo hace huir al enemigo. Conviene saber que para ser heredero de Cristo hay que ser misericordioso, como el Padre en los cielos es misericordioso... Cristo no aborreció al hombre; de la misma manera sus discípulos deben evitar el odio, siguiendo así a Cristo en el verdadero camino, camino que él anduvo antes... Resuelvo por esto que permaneceré fiel a Cristo y que pondré en él mi confianza, el cual conoce mis miserias y es poderoso para librarme de ellas. Amén.²⁴

De su himnario del siglo dieciséis menonitas y huteritas cantan todavía; en él está incluido un cántico que escribió Felix Manz y cuya primera estrofa reza:

Cantaré ahora con alegría;
Mi corazón se deleita en Dios,
Quien me mostró tal paciencia,
Que de la muerte fui salvado
Que nunca tiene fin.
Te alabo Cristo, en los cielos
Quien cambiaste toda mi aflicción.²⁵

George Blaurock

George Blaurock, el Hércules de los anabautistas, superó a Grebel y Manz en la extensión y efectividad de su ministerio. Gravemente apaleado con vara el mismo día que murió Felix Manz, extendió la fe anabautista durante los dos años y medio que le quedaron de vida. Fue quemado en la estaca en el Tirol.

Nacido en 1491 en Bonaduz, pueblo de los Grisones de Suiza, fue educado en la Universidad de Leipzig.²⁶ Fue vicario de Trins, en la diócesis de Chur, desde 1516 a 1518. En el segundo debate anabautista Zwinglio se refirió a él como monje. Pero no existe base para creer que hubiera tomado los votos monásticos. Antes de su conversión a la fe evangélica era sacerdote de la iglesia católica.²⁷

Blaurock ya estaba casado cuando llegó a Zurich. Se le describe como una "alta y poderosa figura de ojos fieros, pelo negro con una pequeña calvicie". Su agresividad le granjeó el sobrenombre de "el duro George". Zwinglio le denominó como "un estúpido que por su pedantería no consideraba hijo de Dios a nadie a menos que fuera un 'loco' como él".²⁸ No obstante, el apodo que prevaleció fue el de "chaqueta azul" (Blaurock). La gran crónica huterita recoge el in-

cidente que motivó dicho mote.

Estando en esto, vino a ellos una persona de Chur, o mejor, un sacerdote llamado George, "de la casa de Jacob", comúnmente designado como "chaqueta azul" (eso es lo que significa el nombre de Blaurock) a causa de que en una ocasión, cuando discutían en una asamblea materias de fe, este George expresó también su opinión; alguien entonces preguntó quién había sido el último en hablar, respondiendo otro que lo había hecho "el de la chaqueta azul". De este modo recibió Blaurock su nombre, por vestir una chaqueta azul.²⁹

Blaurock no impresionaba a nadie con su sabiduría, pero sí a todos con su celo. Con su ardor característico se unió a una peregrinación a Zurich, el centro de la Reforma suiza. Dicha peregrinación solicitaba una entrevista con los más celosos dirigentes de la Reforma. Al saber Zwinglio que había gente más entusiasta que él, les recibió inmediatamente. Una vez satisfecho su deseo, Blaurock se unió al manojito de los jóvenes radicales suizos, excediéndoles a todos en entusiasmo. Fue él quien pidió y recibió el bautismo de manos de Grebel y quien luego bautizó a los demás en aquella noche de enero de 1525.

De la misma manera que les pasó a los primeros cuáqueros ingleses, el celo de Blaurock excedió en ocasiones a su juicio. Interrumpía incluso los cultos de las iglesias reformadas. Algo aconteció el primer domingo de febrero en una iglesia de Zollikon que tipifica los métodos de Blaurock. Cuando el ministro se dirigía al púlpito, George le preguntó qué iba a hacer. "Predicar la palabra de Dios", respondió el ministro. "No eres tú, sino yo, el enviado a predicar", declaró Blaurock. Se subió enseguida al púlpito y predicó.³⁰

El 7 de febrero de 1525 Manz, Blaurock y todos aquellos que habían sido bautizados, un total de veinticuatro personas, fueron apresadas. El monasterio agustino de Zurich se convirtió en la prisión. Después de libertado y guiado por un sentimiento de urgencia, aceleró sus actividades. Ruedi Thomann, en cuya casa se celebró una reunión anabautista, nos da un reflejo de lo que era Blaurock en acción.

Después de mucha conversación y lectura, se levantó Hans Bruggbach llorando y clamando que era un gran pecador y pidiendo que oraran a Dios por él. Blaurock le preguntó si deseaba la gracia de Dios. Dijo que sí. Entonces se levantó Manz y dijo "¿Quién impedirá que le bautice?" A lo que contestó Blaurock: "Nadie." En seguida le sumergió Manz en el agua y le bautizó en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.³¹

Blaurock estuvo toda la noche en casa de su huésped Ruedi Thomann, al cual ganó para la causa con todos los demás miembros de la familia.

Manz y Blaurock trabajaron juntos, estrechamente, hasta que el primero fue ahogado el día 5 de enero de 1527. El mismo día Blaurock

fue severamente azotado y apaleado. Expulsado de la ciudad el indomable profeta anabautista abandonó Zurich para no volver nunca más. Sacudió el polvo de sus ropas y zapatos sobre la ciudad, en una despedida de apostólico desdén.

Blaurock se dirigió de Zurich a Berna. Se sostenía entonces en esta ciudad un debate. Zwinglio se tuvo que enfrentar también al desterrado Blaurock y a los anabautistas berneses en un intento de convencerles de su error. Los sabios doctores de la iglesia reformada fracasaron en su misión en Berna, como igualmente le había sucedido a Zwinglio en Zurich. Como consecuencia, Blaurock y todos los demás, con la excepción de uno que se retractó de sus creencias, fueron expulsados. De Berna marcharon a Biel, donde una gran comunidad de anabautistas que debían su origen al trabajo de Blaurock, mantuvieron servicios de culto durante algún tiempo; arrojado por las autoridades de Biel, Blaurock trabajó por algún tiempo en los Grisones y en Appenzell. Fue arrestado y posteriormente desterrado el 21 de abril. Después de cuatro destierros en otros tantos meses, Blaurock abandonó Suiza para siempre.

Volvió al Tirol donde el esforzado discípulo anabautista principió lo que iba a ser su último y más fructífero ministerio. Una iglesia anabautista en el valle Adige había perdido en la pira a su pastor el 2 de junio de 1529, un tal Michael Kurschner. En respuesta a la solicitud de ayuda de la huérfana congregación, Blaurock aceptó el pastorado. En el ínterin, desde Klausen a Neumarkt, grandes multitudes asistían a sus predicaciones. Se bautizaba a los creyentes y se formaban nuevas congregaciones. La comunidad se incrementaba constantemente. Cada día era más difícil mantener el secreto.

El 14 de agosto de 1529 Blaurock y Hans Langegger fueron arrestados por las autoridades de Innsbruck. Queriendo informarse del número de anabautistas de aquella área y de la importancia de sus cautivos, las autoridades les torturaron cruelmente. Tres semanas más tarde, el 6 de septiembre de 1529, Blaurock y Langegger fueron quemados en la estaca cerca de Klausen. La sentencia de muerte de Blaurock se basó en los siguientes cargos que recoge el Martyr's Mirror.

Porque había abandonado el oficio de sacerdote papista; porque no había mantenido el bautismo de los niños y porque había predicado un nuevo bautismo a la gente; porque había rechazado la misa y la confesión como instituidas por los sacerdotes; porque no permitía que se invocara o se adorara a la madre de Cristo. Fue ejecutado por estas razones, y él les entregó la vida como un soldado y un héroe de la fe. Camino del lugar de la ejecución, se dirigía encarecidamente a la gente y les remitía a las Escrituras.³²

La última voluntad y testamento de Blaurock quedaron reflejados en forma de epístola escrita desde la prisión, un breve sermón y dos cánticos. La epístola y su admonición final llegaron desde la celda de Guffidaun. Estos documentos ofrecen al estudiante

contemporáneo una ligera visión del acento devocional del esforzado mártir y un ejemplo de su predicación. En tonos salmódicos, Blaurock y sus compañeros de prisión exclaman:

Por tanto, cantaré en mi corazón alabanzas a tu santo nombre, y siempre proclamaré la gracia que he experimentado. ¡Te imploro, oh Dios, el cuidado de todos mis hijos, presévalos siempre de todos los enemigos del alma! No edificaré sobre la carne porque eso pasa y no dura, sino que pondré mi confianza en tu palabra... Nuestro fin está cerca. ¡Bendito Señor, capacítanos para llevar la cruz hasta el lugar previsto; e inclina a nosotros tu misericordia, para que podamos abandonar nuestros espíritus en tus manos!³³

Blaurock no se contentó con legar únicamente una epístola devocional para la edificación de los hermanos. Dejó también una breve admonición, escrita en forma de sermón, en la que domina el elemento escatológico. A pesar de su mucho sufrimiento y de su muerte inminente, su fe permanecía inamovible en el juicio final de Dios. Blaurock advierte al impío, a la luz de este juicio inevitable, que se vuelva a Dios en arrepentimiento y fe mientras todavía hay tiempo.

Pero cuando venga el Señor en la gloria del juicio, entonces se querrá arrepentir el pecador; será demasiado tarde para alcanzar el perdón; él anuncia ahora la palabra divina y enseña a los hombres que tienen que dejar su vida de pecado, creer en Cristo, ser bautizados por fe y obedientes al evangelio. Por eso, "hijos de los hombres", suplica, "abandonad vuestros pecados y no continuéis siendo duros de corazón, enfermos, ciegos, e impíos, cuando tenéis un médico que puede curar todas vuestras miserias y que os ofrece gratuitamente su ayuda (Mateo 9: 12)."³⁴

Dos cánticos se han preservado de Blaurock. El primero, Gott Fuerht ein recht Gericht, tiene treinta y tres estrofas; y el segundo, Gott, dich will ich loben, trece. El primer cántico manifiesta las condiciones de la salvación, acentuando lo inevitable del juicio y la senda de la esperanza. El segundo es un hermoso canto que revela, en términos personales, la fe en Dios que posee el autor. La primera y la sexta estrofa respiran el espíritu de una fe insuperable.

Señor Dios, cómo te alabo
Desde ahora y para siempre,
Dame la verdadera fe
Para poderte conocer.

No me olvides, oh Padre,
Está siempre a mí cercano;
Tu espíritu me guarde y enseñe,
Y que en las grandes aflicciones
Pueda gustar tu consuelo,
Y que alcance valientemente
La victoria en esta lucha.³⁵

NOTAS.

1.- Wenger, op. cit., p. 37.

2.- Las biografías de aquellos que se bosquejan en esta obra son meras representaciones de otros cuyas vidas puede que fueran mejores o por cualquier otra razón más dignos de figurar aquí, pero conviene saber que lo que me ha guiado a la presente selección ha sido la influencia de estas personas en el desarrollo del movimiento.

3.- Grebel, p. 162. El autor está en deuda con Harold Bender por su monumental obra sobre Conrad Grebel, ya que mucho del material usado para delinear la vida de Grebel está tomado de allí.

4.- Una bursa era la combinación de una casa de huéspedes y un colegio que se hallaba bajo la dirección de un experto. Aquí los estudiantes vivían y estudiaban mientras estaban en la universidad.

5.- Grebel, p. 19.

6.- El Trivium se componía de gramática, retórica y lógica. El Quadrivium de aritmética, geometría, música y astronomía. Para una mayor información de la vida universitaria medieval, ver T. Walter Wallbank y Alastair M. Taylor, Civilization Past and Present (Nueva York: Scott, Foresman and Company, 1942), pp. 371-375.

7.- Grebel, p. 233.

8.- Ibid., pp. 36-37. La "Sorbona" se usaba entonces para referirse a la facultad teológica de la Universidad de París.

9.- Ibid., p. 61.

10.- Ibid., p. 76.

11.- Desde el punto de vista de Zwinglio, Grebel era con mucho el hombre más importante de los dirigentes anabautistas. Ver Grebel, p. 136. No obstante, esto no quiere decir necesariamente que Grebel fuera el fundador de los anabautistas. No hay justificación para hablar de "un fundador" de los anabautistas. Emil Egli en Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit (Zurich: Friedrich Schulthess, 1878), p. 19, menciona a Blaurock, Grebel y Manz como los tres grandes dirigentes del movimiento anabautista en Zurich. También alude a la designación de Zwinglio acerca de Grebel como el "Koryphaender Wiedertäufer".

12.- Johannes Kessler's Sabbatta mit Kleineren Schriften und Briefen, ed. Emil Egli y Rudolf Schoch (St. Gallen: Huber, 1902), p. 144.

13.- Grebel, p. 155.

14.- Ibid., p. 159.

15.- Ibid., p. 151.

16.- Kessler, op. cit., donde Grebel, Manz y Blaurock son llamados "traviesos anabautistas". Ver pp. 142-143, 148, 314.

17.- Christian Neff. "Felix Manz", trad. Harold Bender, ME, III, p. 472.

18.- Newman, op. cit., p. 131.

19.- Grebel, pp. 103-105. Es evidente que la presentación del sugerido programa de reforma tuvo lugar antes de la expulsión de Stumpf de Zurich, el 23 de diciembre de 1523.

20.- Quellen, nº 14, p. 19.

21.- Grebel, p. 142.

22.- Estuvo prisionero en Chur, St. Gall, Gruningen, en la torre de la Bruja de Zurich y en la prisión de Wellenber también de esta ciudad.

23.- ME, III, p. 473.

24.- Thieleman J. Van Braght, The Bloody Theatre of Martyr's Mirror of the Defenceless Christians, trad. I. Daniel Rupp (Lancaster, Pa.: David Miller, 1837), p. 344. Desde ahora mencionado como Mirror.

25.- A. J. Ramaker, "Hymns and Hymn Writers Among the Anabaptists of the Sixteenth Century", MQR, III (abril de 1929), p. 114. Ver el cántico completo, compuesto de dieciocho estrofas, en el Ausbund (Lancaster, Pa.: Press Inc., 1955), p. 41.

26.- Neff, "George Blaurock", trad. Bender, ME, I, p. 354.

27.- John Allen Moore, Der Starke Jorg (Kassel: J. G. Oncken Verlag, 1955), p. 46. Hay una excelente bibliografía acerca del material sobre Blaurock y reproduce completamente dos de los cánticos de éste. También es de mucha ayuda una carta cronológica.

28.- ME, I, p. 356.

29.- Zieglschmid, Large Chronicle, p. 46.

30.- Wenger, op. cit., p. 29.

31.- Newman, op. cit., p. 107.

32.- Mirror, p. 357.

33.- Ibid., p. 358.

34.- Ibid., p. 359.

35.- Ramaker, op. cit., pp. 115-116.

III

UN TESTIMONIO EXCEPCIONAL

El martirio se convirtió en una de las características de los anabautistas. Entre los que murieron por la fe a manos de las autoridades hubieron innumerables testimonios de mérito, unos ignorados, otros inolvidables. No obstante, ninguno sobrepasó a la hora de la muerte a Michael Sattler. Su testimonio excepcional se transformó en símbolo de la fidelidad anabautista a la vista del siglo dieciséis, dondequiera que hallaba auditorio la historia de su heroico martirio.

Un día de mayo de 1527 Michael Sattler fue sentenciado a muerte en la ciudad imperial de Rottenburgo. La condena decía:

Michael Sattler será entregado al verdugo, el cual le cortará en la plaza primeramente la lengua, luego le atará a un carromato y allí con unas tenazas al rojo vivo le desgarrará el cuerpo dos veces, haciendo lo mismo yendo hacia el lugar de la ejecución durante cinco veces. En el lugar designado, quemará su cuerpo hasta reducirlo a cenizas por ser un archihereje.¹

¿Quién era este hombre? ¿Qué había hecho para tener que inclinar la cabeza ante la dura cólera de los jueces? La respuesta se encuentra, al menos en parte, en un estudio de la vida de Sattler.

Michael Sattler nació en Stauffen, cerca de Friburgo, Alemania, alrededor de 1490. En su juventud ingresó en el monasterio benedictino de St. Peter en Friburgo. Probablemente fue aquí donde consiguió su aventajada educación, teniendo oportunidad de asistir a las clases de la universidad local. En alguna parte obtuvo un amplio conocimiento de las lenguas griega y hebrea. Cuando salió del monasterio había alcanzado el grado de prior. Durante su estadía en el monasterio había comenzado a estudiar las epístolas paulinas, lo cual acrecentó su insatisfacción con el vicio y la hipocresía de sus compañeros los monjes. La nueva fe evangélica de Sattler originó una crisis que finalizó con la rotura de todos los lazos que le ligaban al monasterio y a la iglesia de Roma.

Después de dejar el monasterio se casó con una beguina,² a quien Anshelm describe como "una pequeña mujer, capacitada e inteligente". Su seriedad moral y su fidelidad la caracterizaron como una digna compañera de su marido. Por abrazar las doctrinas luteranas, Sattler fue forzado a abandonar Austria en 1525 a causa de la política de exterminación de los herejes del rey Fernando. Suiza estaba al margen de la tiranía de Fernando. En consecuencia, volvió a Zurich donde, bajo la influencia de Wilhelm Reublin, se convirtió al anabautismo. Inmediatamente se puso a la cabeza del nuevo movimiento. Se unió al ministerio evangélico de Muntprat, de Constanza y de Konrad Winkler, de Wasserburg, quienes tenían reuniones clandestinas en los bosques. Pronto se transformó en el más importante de los tres.³ Las reuniones fueron descubiertas y Sattler expulsado del cantón. Después del destierro de Zurich, el 18 de noviembre de 1525, volvió

a su ciudad natal, viéndose forzado a abandonarla otra vez luego de una breve estancia en ella.

Al igual que muchos otros antes y después de él, Sattler fue a Strassburgo que era en aquel momento la ciudad más liberal de Europa. Allí se granjeó el respeto de Bucer y Capito, pero fracasó en la tentativa de ganarles para la causa. Sin embargo, no fueron vanos sus esfuerzos. Durante el fracasado intento de ganar para el anabautismo a los reformadores de Strassburgo, aún se definió más la propia postura de Sattler. Ahora se encontraba lo suficientemente preparado para afrontar su próxima misión, la cual resultó ser el trabajo más importante de su trágica y breve existencia.

Contestando a la invitación de Reublin volvió a Alemania donde principió a trabajar en el norte de Rottenburgo, siendo su centro de actividades la ciudad de Horb.⁴ Horb y sus alrededores respondieron fructíferamente a los esfuerzos de Sattler. La importancia de su influencia se aprecia en el hecho de que tuvo que predicar en una conferencia de anabautistas reunidos en Schleithem el 24 de febrero de 1527. Desde esta reunión quedó aprobada la llamada Confesión de Schleithem. Probablemente fue Sattler quien la bosquejó y la hizo circular entre los anabautistas alemanes y suizos antes de presentarla en la asamblea. Dicho documento constituye un testimonio de su habilidad y celo administrativos. Las primeras iglesias suizas y alemanas deben su estabilidad doctrinal y organizacional a la labor de Sattler.

No se pretendía que la Confesión de Schleithem fuera una formulación doctrinal. No contiene estrictos conceptos teológicos. No se discuten tópicos tales como Dios, el hombre, la Biblia, la salvación, la iglesia, la escatología. Sus artículos tienen que ver con el orden y la disciplina dentro de las congregaciones. La atención se centra en el bautismo, la excomunión, la Cena del Señor, la separación del mundo, los pastores, el estado y los juramentos. Su articulado se presenta como un manual de la iglesia, igual que la Didaché del siglo segundo.

Naturalmente, hay una teología implícita en esta Confesión. Existe tal claridad de pensamiento al considerar el bautismo y la Cena del Señor, que desafía a cualquier interpretación sacramental. Los artículos que tienen que ver con la disciplina, el estado y el juramento indican una fundamental fidelidad a la fe y práctica de los hermanos suizos. La precaria existencia de las pequeñas congregaciones anabautistas desparramadas a lo largo de todo el sur de Alemania, se refleja en la siguiente selección sobre los pastores.

El pastor de la congregación debe ser... aquel que tenga buen testimonio de aquellos que son ajenos a nuestra fe. Su oficio tiene que ver con todas aquellas cosas que conciernen al cuerpo de Cristo para cuidar de cómo tiene éste que sustentarse e incrementarse para que sea honrado y alabado el nombre de Dios a través nuestro, y calle la boca de la blasfemia. Pero sabed que su sostenimiento, si es que lo necesita, debe ser sufragado por la iglesia que le elige... Y a un pastor que es

desterrado o conducido a la presencia del Señor por la muerte, debe sustituirle inmediatamente otro, a fin de que no se disgregue sino que se preserve la manada de Dios por la exhortación y de que tengan consuelo.⁵

Mientras continuaba la asamblea de Schleithem, los anabautistas fueron descubiertos por las autoridades de Rottenburgo, cerca del río Neckar. De vuelta a Horb fueron apresados Sattler y su mujer, la esposa de Reublin, Matthias Hiller, Veit Veringer, de Rottenburgo, y un numeroso grupo de hombres y mujeres de la ciudad de Horb. Los oficiales gubernamentales tuvieron inmediata conciencia de la importancia de Sattler. Le hallaron en posesión de la Confesión de Schleithem y de algunos documentos concernientes a la fuerza y actividades de los anabautistas. Debido a este hecho y a la presencia de muchos anabautistas y simpatizantes en la ciudad, los prisioneros fueron trasladados de Horb a Binsdorf.

Desde la torre de Binsdorf Sattler escribió una conmovedora carta de consuelo a su amada congregación de Horb. Esta misiva es ejemplo de las cartas anabautistas escritas en prisión y abunda en referencias a las Escrituras, acentúa el amor a todos los hombres y está completamente exenta de amargura. Sattler encabeza la carta con una salutación trinitaria: "Amados compañeros en el Señor; la gracia y la misericordia de Dios nuestro Padre celestial, que nos vienen por Jesucristo nuestro Señor, y el poder de su Espíritu, sean con vosotros, hermanos y hermanas, amados de Dios."

El hincapié sobre el amor como máxima motivación de la vida cristiana, encuentra en la admonición de Sattler una pronunciada característica.

Si tenéis amor a vuestros prójimos no desearéis su castigo ni su excomunión, no buscaréis vuestro propio provecho, no pensaréis mal, no seréis ambiciosos, y finalmente, no seréis jactanciosos; por el contrario, vosotros seréis misericordiosos, justos, indulgentes en todas las cosas, sumisos y compasivos ante el débil y el enfermizo. (1 Corintios 13:4-8; Gálatas 5:22; Romanos 15:8; 1 Corintios 8:13.)

De la misma forma que un pastor fiel cuya primera consideración a pesar de la perspectiva de la muerte es el bienestar de las ovejas, Sattler trata de preparar a sus seguidores para lo inevitable en los últimos párrafos de su carta.

Y no permitáis a nadie que os quite el fundamento puesto por las Sagradas Escrituras y sellado con la sangre de Cristo y con la de muchos de sus fieles testigos... Sin duda que los hermanos os habrán informado ya de que algunos de nosotros estamos encarcelados... En este momento, nuestros adversarios presentan numerosas acusaciones contra nosotros. Ya nos han amenazado con la horca, y con el fuego y la espada. En este punto me someto enteramente a la voluntad del Señor y me preparo junto a todos mis hermanos y a mi esposa, a morir por el honor de su testimonio... de aquí que considere necesario animaros

con esta exhortación, a seguirmos en la contienda por Dios, para que os sintáis consolados y no os desaliente la corrección del Señor... Resumiendo, amados hermanos y hermanas, esta carta será mi despedida de vosotros, los que amáis a Dios en la verdad y le seguís... Guardaos de los falsos hermanos; os advierto de este modo porque probablemente el Señor me llamará a estar con él. Espero en mi Dios; orad sin cesar por todos los que están cautivos; Dios sea con todos vosotros. Amén.6

Esta sospecha que sentían los prisioneros estaba completamente justificada. Iban a ejecutarlos. Se encontraban en manos de las autoridades austriacas, las cuales tenían la jurisdicción de Rottenburgo. Fernando, el rey católico de Austria, había declarado que el mejor antídoto contra el anabautismo era "el tercer bautismo" (la muerte por asfixia en agua). Debido a la importancia de Sattler para el movimiento anabautista, Fernando sugirió que fuera ahogado inmediatamente. Las autoridades encabezadas por el Conde Joachim, empero, quisieron dar a este "caso eclesiástico" alguna apariencia de justicia. La demora en asegurar la presencia de representantes teológicos de las universidades católicas hizo necesario posponer la vista hasta el 15 de mayo. Finalmente, dos doctores de la universidad acordaron participar en el juicio. No eran doctores en derecho como se había solicitado, sino en arte. Vinieron también dos representantes de Ensisheim, ciudad notable por su mal gobierno y los juicios contra herejes.

El 15 de mayo se reunió la corte con veinticuatro jueces. El presidente de este imponente cuerpo era el *Landeshauptmann*, Conde Joachim de Zollern. El defensor era el Mayor de Rottenburgo, Jacob Halbmayer, un abogado antipático. Sattler hizo responsable a Halbmayer de la marcha y sentencia del juicio.7

La causa comenzó realmente el 17 de mayo. Catorce reos había en el banco de los acusados. Al principio se les concedió la oportunidad de elegir a sus defensores. Sattler, quien era el interlocutor del grupo, declinó el ofrecimiento alegando que no se trataba de una cuestión legal. Según la palabra de Dios, dijo, no tenían derecho a apelar a la ley en asuntos religiosos. Su alegato fue cortés pero definitivo. En su respuesta, Sattler se dirigió sabiamente a los jueces como siervos de Dios, reconociendo su autoridad pero negándoles la jurisdicción. Asimismo dudó de la competencia de la corte.

Después, el Conde Joachim procedió a leer los cargos contra los acusados. Los siete primeros eran contra todos los reos y contra Sattler hubieron dos más.

1.- El y sus seguidores actuaban contrariamente al decreto del emperador. 2.- Sattler enseñaba, creía y sostenía que el cuerpo y la sangre de Cristo no estaban presentes en el sacramento. 3.- Enseñaba y creía que el bautismo infantil no proporcionaba la salvación. 4.- Rechazaban el sacramento de la extremaunción. 5.- Despreciaban e injuriaban a la Madre de Dios, y condenaban a los santos. 6.- Sattler declaraba que los hombres no debían jurar ante el magistrado. 7.- Ha promovido una nueva

costumbre para tomar la Cena del Señor, colocando pan y vino en plato y comiendo y bebiendo ambos. 8.- Contrariamente a la norma, se ha casado. 9.- Dijo que si los turcos invadían el país no debíamos oponerles resistencia, y que si él aprobaba la guerra y tenía que tomar partido conta alguno de los bandos, lo haría contra los cristianos en vez de contra los turcos. Importa pues, saber, cuáles son los enemigos de nuestra fe.8

Todas estas acusaciones revelan una enorme incomprensión de las creencias anabautistas y ninguna simpatía por las enseñanzas que eran claras de entender. La quinta acusación es claramente una caricatura del concepto anabautista y la séptima uno de los muchos rumores sin fundamento. Las acusaciones primera, sexta y novena tenían que ver con casos civiles. La primera se basaba en la premisa de que "el emperador es el protector de la iglesia, premisa y conclusión de la iglesia medieval-y la iglesia no es otra que la católica romana. La iglesia, su doctrina, su organización, su ley, eran únicamente válidas en terreno austriaco".9 El cargo noveno fue el más perjudicial. A nadie tenían tanto los austriacos como a los turcos. Conscientes o no de la mal explicada postura de Sattler, las autoridades utilizaron esta acusación como el golpe de gracia para condenarle ante el mundo.

Después de leer y discutir los cargos, Sattler pidió que se le volvieran a leer. En este punto el secretario que procedía de Ensisheim, se mofó sarcásticamente de él: "Se ha jactado de poseer el Espíritu Santo. Me parece que si esa presunción fuera cierta, sería innecesario concederle lo que pide; porque si tiene el Espíritu Santo, como él dice, lo relatará todo cuanto aquí se ha hecho".10 Imperturbable, Sattler repitió su solicitud, la cual le fue concedida al fin a regañadientes.11

La defensa de Sattler fue hábil y brava. En respuesta a la primera acusación señaló que los mandatos imperiales eran contra los luteranos. Decían que no debían seguirse las doctrinas y errores luteranos, sino el evangelio y la palabra de Dios. "Hemos observado esto", dijo, "porque no estoy enterado de que nosotros hayamos actuado contra el evangelio y la palabra de Dios; para ello apelo a la palabra de Cristo".

Aceptó como válida la segunda acusación, defendiendo la postura anabautista con numerosas referencias bíblicas. No negó el tercer cargo, pero aprovechó la ocasión para afirmar la creencia del bautismo de los creyentes. Al hablar de la cuarta acusación, Sattler distinguió entre el aceite creado por Dios que es bueno y el aceite de la extremaunción que no es mejor. "Lo que ha hecho Dios es bueno, y no se debe rechazar; pero negamos lo que pretenden haber hecho mejor el papa con sus obispos, monjes y sacerdotes; porque el papa no ha hecho nunca nada bueno."

En cuanto a la Virgen María, dijo:

Nunca injuriamos a la madre de Dios ni a los santos; al contrario, creemos que la madre de Cristo debe ser apreciada sobre todas las mujeres; porque ella tuvo la merced de dar a luz

al Salvador del mundo; pero nada dice la Escritura de que ella sea intercesora... En cuanto a los santos decimos que aquellos que vivimos y creemos somos los santos; para aclararlo apelo a las epístolas de Pablo a los Romanos, Corintios, Efesios, etc. El apóstol escribe siempre: "a los santos amados". Por eso nosotros, los que creemos, somos los santos, y a aquellos que mueren en la fe, los consideramos "bienaventurados".¹²

Sattler aceptó la sexta acusación como justificada y defendió la postura anabautista con Mateo 5:34, 37. Ignoró el séptimo cargo; evidentemente, lo tuvo por indigno de consideración.

Sattler fijó luego su atención en las dos últimas acusaciones dirigidas contra él. Defendió su acción de casarse con un doble argumento: primero, la gran inmoralidad existente entre los sacerdotes y frailes; segundo, que el matrimonio es una ordenanza divina. Al considerar su enseñanza acerca de los turcos, Sattler afirmó el principio anabautista de la no-resistencia. Luego declaró el por qué de su postura.

Si nos invadieran los turcos no deberíamos resistirlos; porque está escrito: No matarás. No debemos defendernos contra los turcos ni contra nuestros perseguidores; sino rogar encarecidamente a Dios en nuestras oraciones para que él los rechace y les oponga resistencia. Si yo aprobara alguna guerra, sería aquella en que yo mismo iría contra aquellos que se llaman cristianos y que persiguen, encarcelan y matan a los cristianos piadosos. Yo argumento de esta forma: El turco es turco, no sabe nada de la fe cristiana, y es turco según la carne; pero nosotros, queriendo ser cristianos y jactándonos de Cristo, perseguimos a los testigos piadosos de Cristo, y sois turcos según el espíritu (Exodo 20:13; Mateo 7:7; Tito 1:16).¹³

En su último alegato Sattler estableció la legitimidad del magistrado, definiendo su jurisdicción, limitaciones y responsabilidades. Su último ruego fue discutir las Escrituras con los jueces en el idioma que ellos quisieran. Expresó la ferviente esperanza de que los jueces se "arrepintieran y recibieran instrucción".

Según el relato que tenemos, la respuesta de la corte, como una reminiscencia de los días apostólicos, indica el espíritu del tribunal.

Los jueces se rieron del discurso, y después de una consulta el eclesiástico del pueblo de Ensisheim, dijo: ¡Oh tú infame, atrevido villano y fraile, que quieres que nos enzarcemos contigo en una discusión! Creemos que será el verdugo quien ciertamente discutirá contigo. Sattler exclamó: Hágase la voluntad de Dios.¹⁴

La situación no varió en las horas siguientes. El eclesiástico de Ensisheim se enfurecía más y más. Cogido por un frenesí emocional amenazó con acabar allí mismo con Sattler. La paciencia y compostura de los prisioneros exasperaban a sus jueces.

Durante la hora y media que los magistrados estuvieron deliberando, Sattler fue amenazado y ridiculizado. Algunos le decían: "Cuando te vea libre, creeré en ti". Otros desenvainaban sus espadas y exclamaban: "Ves, con esto voy a discutir contigo".¹⁵ Una voz de la multitud le preguntó por qué no se había quedado como un señor en el monasterio. Sattler respondió: "Yo era un señor según la carne pero esto es mejor".¹⁶ Parecía que nada podría destruir la calma y compostura de Michael Sattler. Incluso la sentencia, a la que ya hemos hecho referencia, fracasó en su intento de hacerle titubear.

Klaus von Gravenneck, uno de los que presenciaron el juicio, escribió de la conducta de Sattler: "Todo esto lo vi yo mismo. Mi Dios me conceda testificar de él tan valiente y pacientemente".¹⁷ Los sucesos recogidos arriba tuvieron lugar en dos días. El 18 de mayo se le sentenció a muerte. Dos días más tarde, el 20, Sattler fue ejecutado.¹⁸

La tortura, preludio de la ejecución, principió en el mercado donde le cortaron un trozo de lengua. Varias veces fue atormentado, desgarrándole con unas pinzas al rojo vivo diversas partes del cuerpo. Después le ataron a una carreta. De nuevo le quemaron cinco veces más con las tenazas yendo hacia el lugar de la ejecución. En el mercado y en el lugar del martirio final, Sattler oró por sus perseguidores cuando todavía podía hablar. Mientras le ataban con cabo y le conducían al fuego, exhortó a la gente, a los jueces y a las autoridades a arrepentirse y a convertirse. Después oró diciendo: "Poderoso y eterno Dios, tú eres el camino y la verdad; como no se me ha demostrado que estoy en el error, testificaré con tu auxilio de la verdad y lo sellaré con mi sangre".

Tan pronto ardieron las cuerdas que ataban sus muñecas, Sattler elevó los dos dedos índices de sus manos dando a entender a los hermanos que se podía soportar la muerte de mártir. Después, la multitud congregada pudo escuchar de sus labios abrasados: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu".¹⁹

Luego ejecutaron a tres más. Después de que fracasaran muchos intentos para que se retractara la fiel esposa de Sattler, fue ahogada ocho días más tarde en el río Neckar.

Tal vez ninguna otra ejecución de un anabautista consiguiera tan gran influencia. Un panfleto de Wilhelm Reublin contando la ejecución de Sattler se extendió por toda Alemania, Austria y Suiza. Los luteranos, reformados e incluso católicos que contemplaron la ejecución, nunca pudieron librarse de la escena de aquel infamante día de Rottenburgo. Las nuevas de la ejecución afligieron a Bucer y Capito. El impacto del sobresaliente testimonio de Sattler se siente incluso hoy, como testifican de ello Gustav Bossert, Jr., pastor luterano contemporáneo y erudito anabautista de Wurtemberg.

Bossert escribe: "El carácter de Sattler está claramente ante nosotros. No fue altamente educado ni intelectual; pero su vida entera fue noble y pura, verdadera y sin mancilla."²⁰

Otros Testigos

Lo que Bossert escribió de Sattler podría servir también como exacta definición de la clase y fibra del movimiento. Al igual que Sattler, muchos sellaron su fe con su sangre. Una ojeada a las páginas del Martyr's Mirror revelará la severidad de las persecuciones que se sucedían contra estas gentes acosadas. En lo que se refiere al mundo del siglo dieciséis, los anabautistas fueron considerados como nada. ¿Qué podía importar que otro Hans, Melchor, Leopold, Leonardo, Elizabeth o Anna murieran?

Un típico ejemplo del Martyr's Mirror dice:

En ese año de 1538, en el mes de agosto, fueron apresadas diez o diecisiete personas, varones y hembras, a los que se acusó de re-bautizar. Eran principalmente de la clase más pobre, excepto uno, un platero llamado Paul von Drusnen, de quien se decía que era el maestro. El 9 de septiembre Paul y otros tres fueron ejecutados en el teatro y después quemados.

Continúa el relato describiendo los intentos de los dominicos, torturando a las mujeres, para conseguir que se retractaran.

La esposa de Paul decía: "¡Oh Señor, ilumina a estos que tanto nos hacen sufrir para que vean lo que están haciendo! Te doy gracias, oh Dios, porque me has hecho digna de sufrir por el honor de tu nombre."

Un dominico preguntó a una mujer: "¿Estarás con la santa iglesia?" Ella respondió: "Estaré con Dios; ¿no es eso una iglesia suficientemente santa?"

El dominico dijo luego a un hombre, John von Capelle: "Ruega que él te pueda perdonar, porque nos has dado un pésimo ejemplo". John contestó: "Yo no he errado, sino que es ahora cuando estoy asido a la palabra de Dios y lo que siento es que he estado durante mucho tiempo en tinieblas. Os imploro, hermanos, que leáis el evangelio y que viváis según sus preceptos, y abandonéis vuestros libertinismos, bellaquería y blasfemias, etc."

Dijo una tercera mujer: "¡Oh poderoso Dios, no me des mayor carga de la que puedo soportar!"... De esta forma murieron consolados.²¹

Otros relatos semejantes nos proporcionan frecuentemente el número, la fecha y el lugar de las ejecuciones, pero raramente una lista completa de los nombres. Los siguientes ejemplos ilustran este hecho: "Wolfgang Brand-Huber, Hans Niedermuer, y alrededor de setenta más, año 1529".²² "Wolfgang Ulimann... fue quemado en Waltzen junto con su hermano y siete más; todos atestiguaron de su fe en la muerte, año 1528". Las ejecuciones de grandes cantidades de anabautistas eran comunes. No obstante, la ejecución de "trescientos cincuenta... en Altzey" debido al expreso mandato del emperador en 1529, está fuera de lo ordinario.²³

En 1529 se promulgó un decreto condenando a muerte a los anabautistas por la Segunda Dieta de Speiers. Esta medida aceleró grandemente el programa de exterminio que había comenzado ya.²⁴ Se demostraba en ocasiones que los acostumbrados esfuerzos represivos para contener el flujo creciente del movimiento, resultaban inadecuados. Se probaban nuevos métodos. La política más cruel en este sentido se siguió en Swabia, donde las autoridades contrataron a cuatrocientos policías especiales para dar caza y ejecutar en el mismo lugar a los anabautistas. Pero todavía eran pocos e incrementaron el cuerpo hasta mil.²⁵

La grave persecución tuvo efecto, aunque no siempre fue todo lo eficaz que hubieran deseado las autoridades. Murieron miles de personas. Los relatos conservados en el Geschichts-Buch, el Martyr's Mirror y otros de los archivos de los juzgados son fragmentarios y a veces inexactos. Sin embargo, señalan que miles y miles de anabautistas cayeron víctimas de una de las intensas persecuciones de la iglesia cristiana. El Conde Alzey se desesperaba con el incremento de los anabautistas a pesar de las tremendas ejecuciones que realizaba. Se relata que dijo: "¿Qué puedo hacer? Cuantos más ejecuto, más crecen".²⁶

Pero la persecución fue en algunas áreas tan intensa que, efectivamente el movimiento anabautista fue allí triturado. En otros sectores donde fue más débil la persecución, el testimonio de los mártires condujo a un crecimiento insospechado. Perseguidos en un país, despojados y amenazados en otro, siempre estaban esperando disfrutar de una tregua en una de las ocultas islas libres de Europa. Era una esperanza en vano. No podían escapar a ninguna parte. Haces de leña ardiendo y piras humeantes jalaban su peregrinaje a través de Europa. Incluso siglo y medio más tarde los anabautistas fueron procesados en Berna, Suiza.²⁷

Esta es la sórdida historia que empaña el curso de las iglesias estatales establecidas en el continente europeo. En la oscuridad de la larga noche de muerte, los "meteoros" anabautistas brillan incluso más esplendorosamente. Las tinieblas, aunque quisieron eliminar a los meteoros no acabaron con la luz. Podían matar a los anabautistas pero no a la verdad. Porque "la verdad es inmortal".

NOTAS.

1.- Existen cuatro extensos relatos del juicio y la muerte de Michael Sattler. El relato de Wilhelm Reublin se halla en las pp. 250-253 de Quellen. El de Klaus von Gravenack está en la biblioteca de Wolfenbützel. Una narración original en alemán ha sido editada por W. J. Kohler en Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, II, 1908, n°3. Otro relato se encuentra en la gran crónica huterita y difiere en algunos detalles de los otros. La versión del Mirror está tomada de este último.

2.- Las beguinas eran asociaciones de mujeres que vivían en forma semimonástica, pero que no estaban sujetas a votos irrevocables. Parece ser que el nombre se lo dieron sus adversarios en memoria del

predicador de Lieja, Lamberto le Begue, que habia sido considerado como hereje. Este movimiento de las beguinas acogió a muchas personas cuya simpatía no estaba con la iglesia. (Nota del Traductor)

3.- Gustavo Bossert, Jr., "Michael Sattler's Trial and Martyrdom in 1527", trad. Elizabeth Bender, MQR, XXV (julio de 1951), p. 205.

4.- Ibid., pp. 202-203.

5.- W. J. McGlothlin, Baptist Confessions of Faith (Filadelfia: American Baptist Publication Society, 1911), pp. 5, 6.

6.- Mirror, pp. 346-348.

7.- Bossert, op. cit., p. 206.

8.- Ibid., pp. 209-210.

9.- Ibid.

10.- Williams y Mergal, op. cit., p. 139.

11.- Bossert asegura que no se volvió a leer el articulado sino solamente en sustancia, op. cit., p. 209.

12.- Mirror, p. 345.

13.- Ibid.

14.- Ibid., p. 346.

15.- Bossert, op. cit., p. 214.

16.- Mirror, p. 346.

17.- Bossert, op. cit., p. 214.

18.- Existe alguna diferencia de opinión en cuanto a la fecha de la ejecución de Sattler. Fue o bien el lunes 20 de mayo de 1527, o el 21, martes. Ver ibid., p. 215, para una discusión más detallada del problema.

19.- Ibid., p. 216.

20.- Ibid., p. 217.

21.- Mirror, p. 374.

22.- Ibid., p. 360.

23.- Ibid., p. 354.

24.- Philip de Hesse fue el único gobernante europeo que rehusó matar a los anabautistas. Sin entrar en su vida, inmoral en ocasiones,

uno no tiene por menos que maravillarse por el grado de su tolerancia sobre todo cuando se le contrasta con la intolerancia de los reformadores. Para una reciente discusión acerca de esta tolerancia de Philip, ver Littell, Landgraf Philipp und die Toleranz (Bad Nauheim: Im Christian Verlag, 1957).

25.- Hershberger, op. cit., p. 33.

26.- Mirror, p. 364.

27.- Gratz, op. cit., pp. 34-37.

IV

LA VERDAD ES INMORTAL

Es indudable que uno de los hombres más importantes de los anabautistas fue el Dr. Balthasar Hubmaier. Teólogo formado, recibió una buena preparación en teología escolástica y patrística. Su palabra elocuente y su prolífica pluma las puso a la disposición de la fe que más tarde le costaría la vida. Fue el Simón Pedro de los primeros discípulos anabautistas. Impetuoso y verboso, a los cuarenta y cinco años abrazó el anabautismo. Hombre de espléndido testimonio, precisó sin embargo del arrepentimiento para renovar la fe y afrontar bravamente la muerte. Su muerte nos recuerda su expresión más característica: la verdad es inmortal. Este capítulo, y en realidad casi todo este libro, está dedicado a vindicar esa afirmación.

Poco sabemos del nacimiento de Hubmaier. Se cree que nació alrededor del año 1480-1481 y fue hijo de unos labriegos.¹ Su pueblo natal fue Friedberg, cinco millas al este de Ausburgo. Asistió a la escuela latina de esta última localidad. Mucho mayor que cualquiera de sus condiscípulos al comenzar su primer año universitario, Hubmaier se matriculó en la Universidad de Friburgo el 1 de mayo de 1503.2 Tuvo que dejar la universidad por falta de pecunio suficiente para continuar los estudios. Enseñó durante algún tiempo en la escuela de Schaffhausen, hasta que pudo financiarse de nuevo los estudios.

Hubmaier recibió su licenciatura y su grado de maestro antes de abandonar otra vez Friburgo. Al recibir el último título John Eck, su profesor, le elogió en los siguientes términos:

Es maravilloso decir con qué circunspección y ahinco ha estudiado las doctrinas filosóficas, con qué atención ha estado pendiente de los labios de sus profesores y con qué celo ha escrito sus apuntes -es un lector diligente, un oyente infatigable y un industrioso repetidor de otros oyentes. Por eso obtiene el título de Maestro con los mayores honores.³

La admiración que sentía el profesor por el alumno era igualada, si no superada, por la que sentía el alumno por el maestro. En un verso en latín Hubmaier honra a su mentor Eck de una forma que debió de saciar con amplitud el ego del profesor:

Un teólogo como hay pocos, diestro en la ley y sabio, *siem*-
bra frecuentemente la buena semilla entre la gente. Intrincado
en la lógica, maestro de frases, cualquier cosa que enseñe el
matemático o el astrónomo, todo cuanto sabe el orador, el histo-
riador o el poeta -iqué me ahorquen si no sabe todo eso este
hombre!⁴

A tal extremo llegaba la devoción de Hubmaier por su maestro que, cuando Eck dejó Friburgo para marchar a la Universidad de Ingolstadt, allí le siguió Balthasar. Poco después Hubmaier se convertía en el Dr. Balthasar Hubmaier, recibiendo el doctorado en

teología el 29 de septiembre de 1512.

Hubmaier, ya ordenado sacerdote, fue nombrado predicador universitario y capellán de la iglesia de la Virgen, la iglesia de la universidad. Rápidamente ascendió en sus cargos universitarios y religiosos. Tres años más tarde, el día de resurrección de 1515, fue nombrado vicerector de la universidad. El rector nominal era el Margrave Friedrich von Brandenburg. De aquí que Hubmaier tuviera que bregar en su nuevo cargo con todas las obligaciones administrativas y responsabilidades que debía haber hecho el rector. Pero a causa de algunos factores, la administración de Hubmaier fue de corta duración. Como administrador no tuvo demasiado éxito. Además, su fama de predicador había alcanzado tal altura que un año después recibió una oferta de la nueva catedral de Regensburg solicitándole como principal predicador. Cuando llegó esta invitación, Hubmaier no pudo resistirla. Por eso dejó Ingolstadt y marchó a Regensburg el 25 de enero de 1516.

Regensburg era con mucho la ciudad más prominente y su catedral la más avanzada de toda la región. Al llegar a la ciudad, el nuevo predicador se encontró con una tumultuosa campaña anti-semita que pretendía desocupar de judíos la ciudad. Hubmaier se puso inmediatamente a la cabeza de la causa, evidentemente sin haberlo pensado demasiado. Es obvio que Hubmaier participaba de los prejuicios de la gente de sus días y probablemente de los patrones morales de sus compañeros eclesiásticos. Con los judíos fuera de la circulación, todas las deudas fueron saldadas y la ciudad se halló en posesión del edificio de la sinagoga. Bajo la batuta de Hubmaier, la sinagoga abandonada se transformó en capilla católica dedicada "a la hermosa María".5

La renovada capilla se convirtió en seguida en fuente de ingresos. Los milagros se sucedían diariamente. Las noticias se extendían a lo largo de todo el país y pronto se llenó la ciudad de crédulos peregrinos. Hubmaier registró cincuenta y cuatro milagros, de los cuales él daba fe que habían acontecido desde la inauguración. Pero había alguien que no estaba satisfecho con este éxito. Las ofrendas al altar de los peregrinos levantó la hostilidad de los monjes locales que veían mermar lógicamente sus ingresos y su prestigio. Todos los intentos de Hubmaier para mediar entre las autoridades y los coléricos inquilinos del empobrecido monasterio, fracasaron.

Es casi seguro que la envidia de los dominicos fue el factor que más pesó en la decisión de Hubmaier de abandonar Regensburg para marchar a Waldshut, en el Rin, ciudad más tranquila pero también más pequeña que Regensburg. De cualquier forma, la prudencia le dictaba salir y Hubmaier abandonó Regensburg con mucho dolor de sus feligreses. El consejo de la ciudad, agradecido, le entregó algún dinero como símbolo del aprecio que le tenían por sus esfuerzos en favor de la ciudad y de la catedral.

En 1521, ya en Waldshut, Hubmaier repasaba satisfecho los siete años gastados en Ingolstadt y Regensburg. Como hijo celoso de la iglesia católica, había servido bien a la universidad y a la catedral.

Tuyo éxito en la limpieza de la población judía que efectuó en Regensburg. Entretanto que se granjeaba la ira de los judíos, ganaba muchos amigos y alcanzaba alto respeto.

Durante el primer año en Waldshut, Hubmaier trabajó conscientemente, cumpliendo las obligaciones de cualquier párroco medieval de la iglesia católica. Cuando había tormenta se situaba en la puerta de la iglesia con la hostia y bendecía a las nubes. Por resurrección y en ocasiones parecidas, como por ejemplo cuando se llevaba la hostia a un enfermo, se hacía todo con mucha pompa y ceremonia. En realidad, Waldshut nunca había presenciado tales elaboradas procesiones o impresionantes rituales. El reverendo doctor reverenciaba a María y a todos los santos y en devolución, los ciudadanos de Waldshut le reverenciaban a él.

Pero todo esto estaba destinado a cambiar. Sin embargo, puede que dicho cambio no estuviera tan claro para nadie como para Hubmaier en 1522. Fue el año de la decisión. Algún tiempo antes, tal vez desde el comienzo de sus días en Waldshut, había principiado a estudiar las Escrituras prestando especial atención a las epístolas paulinas. En junio de 1522 hizo un viaje a Basilea donde trabó conocimiento con Erasmo y con Glarean, el antiguo maestro de Grebel. Después de visitar otras ciudades suizas y de notar el progreso de la Reforma, volvió a Waldshut. Se puso a estudiar con más asiduidad todavía el Nuevo Testamento, el cual se convirtió luego en la gran fuente de su teología.⁶

Tiempo después, en ese mismo año, le llegó una nueva invitación de Regensburg lo cual evidenciaba que aquella ciudad no había olvidado la elocuencia y el celo de su anterior párroco. Pero por estas fechas, Hubmaier ya no era el mismo que había conocido el pueblo de Regensburg poco antes. El antiguo Hubmaier, el popular pero superficial clérigo de los días de Regensburg, había dado paso al nuevo Hubmaier, el predicador evangélico de Waldshut. Recomenzó su ministerio con un pasaje tomado del evangelio de Lucas y anunció una serie de estudios bíblicos. Debió de quedar claro para sus oyentes que el Dr. Balthasar Hubmaier se había entregado ya a la Reforma y personalmente a Cristo. Ahora era en verdad un "cautivo de la palabra de Dios".

La conmoción fue demasiado grande, el cambio demasiado abrupto. Regensburg no estaba preparado para tal predicación. Alrededor de tres meses más tarde, Hubmaier volvió a Waldshut llevando consigo la forma de pastorado que no había dudado en exponer en Regensburg.

El 1 de marzo de 1523 entabló contactos con Zwinglio y algunos dirigentes de la Reforma suiza. Participó también en el debate de Zurich celebrada en octubre de ese mismo año. Fue aquí donde asimió el principio reformador de obediencia a la Biblia.

Esto es, hermanos, lo que opino respecto a las imágenes y a la misa, lo cual he aprendido de las Sagradas Escrituras... Puedo equivocarme, porque soy hombre, pero no puedo ser un hereje porque estoy dispuesto a aprender de cualquiera. Y si alguno

me enseña algo mejor, le estaré muy reconocido y le daré infinitas gracias; confesaré mi error, y de acuerdo con la decisión de la palabra divina, me someteré a vosotros con alegría y de buena voluntad, con la mayor obediencia, y os seguiré lo más cuidadosamente posible, como seguidores de Cristo.7

Después del debate de Zurich Hubmaier volvió a Waldshut a preparar un programa de reforma para toda aquella área. Como primera providencia invitó a todos los clérigos del distrito a participar en un debate para lo cual preparó dieciocho artículos que no se imprimieron hasta junio de 1524. Probablemente nunca fueron utilizados en un debate, pero proveyeron la guía de la Reforma en Waldshut. Su tono general puede apreciarse en las selecciones que siguen:

1.- Sólo la fe nos justifica ante Dios. 2.- Esta fe es el conocimiento de la misericordia de Dios, la cual nos ha manifestado al darnos a su único Hijo engendrado. De esta manera son trastornados todos los cristianos fingidos, los cuales solamente tienen "una fe histórica" en Dios. 3.- Esta fe no puede estar muerta, sino que se tiene que manifestar hacia Dios en acción de gracias y hacia nuestro prójimo en hechos de amor fraternal. De ahí que no tengan ningún valor todas las ceremonias, cirios, salmodias, agua bendita... 5.- La misa no es un sacrificio, sino un memorial de la muerte de Cristo... 8.- De la misma forma que cada cristiano debe creer y bautizarse de propia voluntad, es también prerrogativa del creyente juzgar con las Santas Escrituras si su pastor le da correctamente el pan y el vino... 13.- Es obligación de los miembros de la iglesia, a quienes claramente se les predica la pura palabra de Dios, procurar alimentos y vestidos a sus pastores... 15.- Prohibir casarse a los sacerdotes y dejar campar por sus respetos a la carnal lascivia, es libertar a Barrabás y ejecutar a Cristo. 16.- Prometer castidad confiando en la moderación humana no es otra cosa que volar sin alas sobre el océano.8

Hubmaier, pues, se transformó en un hombre activo que quería cumplir este articulado. Todos los cuadros e imágenes de la iglesia fueron quitados antes de fin de año. Acutando de esta manera sus convicciones se reforzaron. Pronto se casó y empezó seriamente la reforma en Waldshut. Su novia era Elizabeth Hugline, hija de un ciudadano de Reichenau que demostró ser una fiel y valiente esposa. Y todo esto aconteció en un período escaso de dos años, como consta en una de las cartas de Hubmaier a alguno de los buenos amigos de Regensburg.

En dos años Cristo ha entrado en mi corazón por primera vez y lo ha enriquecido. Nunca pretendí predicarle tan intrépidamente como ahora, por la gracia de Dios. Me lamento ante Dios de haber estado durante tanto tiempo enfermo del espíritu. Le ruego que de verdad me perdone; lo hacía inconscientemente, por eso escribo esto. Me pregunto si os lo dirán también vuestros predicadores. Ahora tengo otra disposición distinta a la que tenía, y confieso y condeno toda aquella doctrina y predicación que no se basaba en la palabra divina.9

Ya por el tiempo del debate de Zurich, Fernando I vigilaba Waldshut y las actividades de su predicador. Pronto fueron enviados al concilio de la ciudad unos comisionados pidiendo la dimisión de Hubmaier como pastor y su expulsión de aquella zona. El concilio, fiel a Hubmaier, rechazó con cajas destempladas la solicitud de la comisión. En abril siguiente llegó una carta del gobierno austriaco. Pedía a la ciudad que destituyera al que "se decía doctor y predicador del pueblo, y a que escogiera en su lugar a otro predicador adecuado y piadoso que no mantuviera las condenadas doctrinas de Lutero". El obispo de Constanza se unió al gobierno austriaco pidiendo la destitución del "predicador hereje".

Hubmaier fue emplazado a comparecer en juicio ante la corte episcopal, cosa que rechazó diciendo "que no era obligación suya presentarse ante ese hipócrita".¹⁰ La presión arreció, pero Waldshut apoyaba firmemente a su ministro. No obstante, Hubmaier, con el fin de librar a la ciudad del peligro de una intervención armada, decidió marcharse. El primero de septiembre de 1524 comenzó su vida de fugitivo refugiándose en Schaffhausen.

Hasta allí le persiguió el gobierno austriaco. A pesar de que Schaffhausen no consentía en entregar al odiado hereje, el estado de Hubmaier era muy precario. Fue allí donde, separado de su amado pueblo e iglesia y con un futuro muy incierto, escribió uno de sus mejores panfletos. Sin duda es uno de los más importantes de la literatura de la Reforma. El panfleto "Concerniente a los herejes y a aquellos que los queman" enuncia con sobresaliente elocuencia los principios a los que la totalidad del movimiento anabautista dio especial importancia.

Hubmaier volvió a definir el término "hereje" diciendo que herejes son aquellos que "perversamente se oponen a las Sagradas Escrituras". También son herejes aquellos que ponen un velo sobre las Escrituras y las interpretan de manera distinta a lo que exige el Espíritu Santo; como aquellos que por todo lugar proclaman ser beneficioso el concubinato, comiendo y gobernando la iglesia de Roma, e instando a los demás a creer lo que dicen. "Los mayores herejes de todos", proseguía, "son los inquisidores puesto que, contra la doctrina y el ejemplo de Cristo, condenan al fuego a los herejes y antes del tiempo de la cosecha arrancan el trigo con la cizaña".

El trato a los herejes se discute a la luz del juicio divino. "Deberíamos orar y esperar arrepentimiento siempre... No convenceremos al turco o al hereje actuando nosotros con la espada o el fuego, sino sólo con paciencia y oración; y sólo así podremos esperar pacientemente el juicio de Dios."

Hubmaier señalaba una aguda distinción entre las responsabilidades de los cristianos con respecto al mundo no cristiano, y los privilegios del estado al mantener una sociedad ordenada:

Ya que cada cristiano tiene una espada contra el malvado, la cual es la palabra de Dios (Efesios 6:17)... Correcta y justamente el poder secular ejecuta a los criminales que asesinan

a los indefensos (Romanos 13:3-4). Pero aquel que es de Dios no puede herir a nadie, a menos que desprecie el evangelio.

El vértice de esta remarcada solicitud de libertad religiosa se halla en los artículos treinta y cinco y treinta y seis. "Poca cosa es quemar el papel inocente, pero señalar un error y desaprobarlo mediante las Escrituras, eso es habilidad... Está claro para todos ahora, incluso para los ciegos, que una ley para quemar herejes es una invención del diablo. 'La verdad es inmortal'."11

Desde Schaffhausen, Hubmaier, "el mosquito de Friedberg", retó a su antiguo amigo y maestro el Dr. John Eck, el "elefante de Ingolstadt". Para el debate propuso como tema de discusión veintiséis artículos de la fe evangélica que había bosquejado en Schaffhausen. En esta época su actitud hacia su anterior maestro reflejaba cualquier cosa menos admiración. El nuevo conocimiento de Cristo que poseía, le había capacitado para ver a su amigo de otro tiempo como el pomposo y prolijo campeón de la ortodoxia católica.

En octubre Hubmaier volvió nuevamente a Waldshut, siendo aclamado por el pueblo como si fuera un héroe o el mismo emperador. La recepción finalizó en el ayuntamiento con una fiesta en su honor. Se le reponía en el puesto de principal predicador y pastor y su sueldo sería ahora de doscientos gulden al año. Una de las primeras cosas que hizo fue preparar a la ciudad contra cualquier invasión del gobierno austriaco. Para ello contaba con numerosos campesinos que estaban cerca y que les proporcionaban un sentimiento de seguridad. Y no existe ninguna evidencia de que las relaciones de Hubmaier con estos labradores fueran más allá de la de uno que se interesa por sus agravios. Lo que primeramente le interesaba era el evangelio; la batalla entre él y Austria era la libertad--libertad de predicar y evangelizar. El programa de reforma y la decidida resistencia armada a Fernando y sus ejércitos atrajo la simpatía y el sostén moral de Zurich y Schaffhausen, pero nada más. Pocos cantones podían arriesgarse a pelear contra las fuerzas de Fernando.

Mientras que el partido de Conrad Grebel estaba a punto de llegar a una cristalización de convicciones, Hubmaier se movía en la misma dirección. Los principios expresados en sus dieciocho artículos y sobre todo en su escrito "Concerniente a los herejes y a aquellos que los queman" indicaban que sus ideas estaban en la misma línea que las del anabautismo.¹² El grado de desarrollo que había alcanzado su concepto del bautismo lo sabemos por una carta que envió el 16 de enero de 1525 a Oecolampadius: "El significado de este signo y símbolo (el bautismo), la prenda de la fe hasta la muerte esperando la resurrección de la vida futura, tiene que considerarse como algo más que una señal. Su significado no pueden entenderlo los niños, por eso es absurdo el bautismo infantil."¹³

Hubmaier confesó que todavía bautizaba a los niños debido a la insistencia de los padres, pero escribía de su predicación: "En cuanto a la palabra, sin embargo, no transijo con ellos en el menor punto. He escrito veintidós tesis con sesenta y cuatro observaciones, las cuales veréis pronto." El 2 de febrero publicó un tratado titulado

"Carta abierta de Balthasar de Friedberg a todos los creyentes cristianos", en la cual se define todavía más recusando el bautismo infantil. Después de dar oportunidad a todos los que probaran con las Escrituras que debía bautizarse a los niños, anunció lo que él iba a hacer: "Balthasar Hubmaier se compromete entonces a demostrar que el bautismo infantil no tiene ningún fundamento en la palabra divina, y lo voy a hacer en Alemania con el uso llano, simple y claro de las citas bíblicas que tienen que ver con el bautismo, sin añadir cosa alguna."¹⁴

Dos meses más tarde, en abril de 1525, Wilhelm Reublin que había sido desterrado de Zurich, buscó refugio en Waldshut, donde bautizó a Hubmaier y a alrededor de sesenta más. El domingo de resurrección el mismo Hubmaier bautizó a cerca de trescientos hombres en una tinaja para la leche. Al día siguiente se celebró la Cena del Señor en la sencilla forma apostólica. Posteriormente se bautizaron otros muchos y se volvió a la antigua costumbre del lavamiento de los pies por los nuevos bautizados.¹⁵ En todo cuanto era posible, Hubmaier procuraba reproducir lo que consideraba que era la fe y la práctica del Nuevo Testamento.

El 28 de mayo salía de la imprenta el panfleto de Zwinglio titulado "Sobre el bautismo, el anabautismo y el bautismo infantil". Era una andanada contra el concepto anabautista del bautismo de los creyentes. La respuesta de Hubmaier fue fuertísima y salió a la luz en julio con el título de El bautismo cristiano de los creyentes. Esta es la mejor obra de Hubmaier. Loserth ha dicho de ella que "se la considera correctamente como la expresión clásica de su enseñanza sobre el bautismo y como una de las mejores defensas hechas jamás del bautismo de los adultos."¹⁶

Extractos de esta obra nos revelan algo del estilo, lógica y uso de las Escrituras que caracterizaron la forma de presentar Hubmaier el concepto anabautista del bautismo.

Todo cristiano piadoso puede ver y comprender que aquel que desea purificarse con agua debe entender previamente la palabra de Dios y poseer una buena conciencia ante Dios; esto es, debe estar seguro de que tiene un Dios bondadoso que favorece mediante la intercesión de Cristo...

De ahí que el bautismo en agua no sea lo que limpia el alma, sino el "sí" de una buena conciencia ante Dios, conseguida en lo íntimo por la fe.

Por eso se llama el bautismo en agua bautismo en Remissionem Peccatorum, esto es, para perdón de los pecados. No que a través de él sean perdonados los pecados, sino por la virtud del "sí" interior del corazón, del cual uno testifica externamente sometiéndose al bautismo en agua, diciendo que cree y está seguro en su corazón de que sus pecados son perdonados a través de Jesucristo.¹⁷

Como afirman numerosas referencias, Hubmaier negaba que el

bautismo fuera necesario para la salvación. No obstante insistía en que era indispensable para la vida de la iglesia.

No existe iglesia, ni hermanos, ni hermanas, ni disciplina fraternal, ni excomunión, ni readmisión, donde no existe el bautismo en agua. Hablo ahora de la iglesia visible que mencionó Cristo (Mateo 18). Porque debe haber algún signo exterior por el cual los hermanos y las hermanas puedan conocerse unos a otros, si bien la fe se aloja únicamente en el corazón. Al recibir el bautismo, el catecúmeno testifica públicamente que... se ha entregado voluntariamente a sus hermanos y hermanas... esto es, a la iglesia.¹⁸

Para Hubmaier además, no sólo el bautismo era esencial para la vida de la iglesia, sino también para el discipulado cristiano. Según su punto de vista el bautismo era la señal del discípulo entregado. Simboliza la entrega voluntaria a Cristo y la sumisión a los hermanos en la iglesia.

Por otro lado, denunciaba al bautismo infantil como carente de significado. "Aquellos que practican el bautismo de los niños nos apartan del verdadero bautismo, y nos ponen delante de un recipiente vacío. A la acusación de que "no hay ninguna cita en las Escrituras que diga claramente que no se debe bautizar a los niños", contestaba Hubmaier en su estilo inimitable:

Está bastante claro para todo aquel que tiene ojos para verlo que no se dice literalmente "no bauticéis a los niños". Pero ¿puede uno bautizarlos por eso? Yo respondo: "Si eso es así, también puedo yo bautizar a mi perro o a mi burro, o puedo circuncidar niñas... Puedo hacerme ídolos además de San Pablo y San Pedro, puedo dar la Cena del Señor a los niños, bendecir ramas de palma, vegetales, sal, tierra y agua, vender la misa por dinero. Porque en ninguna parte se dice expresamente que no se deban de hacer estas cosas".¹⁹

Por eso Hubmaier usaba la lógica, el humor, las Escrituras y los Padres para demostrar que era innecesario el bautismo infantil, inútil y una aberración ante Dios. Afirmaba que el origen del bautismo de los niños no se encontraba en el Nuevo Testamento. Y para apoyar esta afirmación citaba a Cipriano, Agustín y los archivos del Vaticano.

En el capítulo titulado "Normas del cristiano devoto", Hubmaier dice que al bautismo debe precederle la audición de la palabra, el arrepentimiento, la fe y la confesión. "Entonces es cuando puede ser bautizado (el converso) en agua, con lo cual anuncia públicamente su fe y su objetivo."²⁰ Al bautismo sigue después una vida de profesión cristiana y testimonio público. La vida del cristiano es una vida de agradecimiento, gratitud que halla expresión simbólica en la Cena del Señor. Para Hubmaier el bautismo no era parte del proceso de salvación, sino un acto en el cual el nuevo discípulo confesaba su lealtad a Jesucristo.

El bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo se verifica cuando uno confiesa los pecados y suplica por sus faltas; entonces cree en el perdón de los pecados mediante Jesucristo y vuelve a vivir conforme a la manera de Cristo, por la gracia y el poder que Dios el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo le proporcionan. Luego confiesa esto públicamente, a los ojos de los hombres, por el bautismo externo de agua. Entonces es cuando está verdaderamente bautizado, incluso y a pesar de que quien le bautice no pronuncie sobre él estas palabras.²¹

Es evidente que el libro de Hubmaier sobre el bautismo circuló extensamente entre los anabautistas. Sus efectos sobre los noanabautistas deben haber sido también alarmantes, porque Zwinglio se precipitó a contestarle el 5 de noviembre con un escrito titulado "Una sincera y completa respuesta al pequeño libro sobre el bautismo escrito por el Dr. Balthasar". El estilo de Zwinglio era caústico y amargo. Poco añadía a sus anteriores argumentos. El punto principal era que los anabautistas eran cismáticos y destruirían finalmente el orden existente en Suiza si se les dejaba tranquilos.²²

Este singular debate entre Zwinglio y Hubmaier hizo un alto con la contestación del segundo: "Diálogo entre Balthasar Hubmaier de Friedberg y el maestro Ulrico Zwinglio de Zurich, sobre el bautismo infantil". Lo escribió en seguida pero no lo publicó hasta el año siguiente, después de que Hubmaier se había trasladado a Nikolsburg. Fue la última obra que Hubmaier escribió en Waldshut.

Después de derrotar a los campesinos el gobierno austriaco fijó la atención en Waldshut ante la insistencia de Fernando. Hubmaier sabía que los escasos recursos del aislado pueblo de Waldshut no podrían hacer nada ante los poderosos ejércitos de Fernando, así que decidió escapar. El 5 de diciembre entraban las fuerzas austriacas en la ciudad y el 17 se dijo una misa en la iglesia de Hubmaier.

Hubmaier, con su esposa y unos pocos de sus más allegados amigos, entraron subrepticamente en Zurich. Quizás él esperaba que podría persuadir a Zwinglio y ganarle para la causa anabautista, o que al menos se dignaría escucharle para tratar de comprender lo que tenía que decirle. Al principio no se dieron cuenta de su presencia. Pero fue descubierto y arrestado a los pocos días bajo la acusación de que "estaba tramando monstruosidades".²³

Fue obligado a enfrentarse con Zwinglio, lo que proporcionó a éste gran desconcierto. Hubmaier mencionó dónde y cuándo había dicho y escrito Zwinglio que no existía base bíblica para el bautismo infantil. Sin embargo, y como siempre, Zwinglio fue declarado vencedor; y a Hubmaier se le exigió que se retractase o que abandonase Zurich inmediatamente. Lo segundo significaba que en cualquier momento podría caer en manos de las fuerzas de Fernando. Todavía débil a causa de una larga enfermedad en Waldshut, decidió desdecirse. Sin embargo, su flaqueza duró poco tiempo. Después de un sermón de Zwinglio y "ante la consternación de todos, Hubmaier se puso en pie, se retractó de su retractación y atacó el bautismo infantil, defendiendo como único bautismo el bautismo de creyentes".²⁴

Las consecuencias de tan inesperada acción fueron inmediatas. Fue interrumpido violentamente, arrojado a la torre y puesto a dieta de pan y agua "hasta la muerte o la retractación". Durante su prisión, Hubmaier escribió sus Doce Artículos de la Fe Cristiana, que no se imprimieron hasta un año más tarde en Nikolsburg. Lleno de implicaciones teológicas que consideraremos más tarde, termina con estas palabras proféticas:

Oh santo Dios, oh poderoso Dios, oh Dios inmortal, esta es mi fe, la cual yo confieso en mi corazón y con mi boca y he testificado de ella antes, en la iglesia, en las aguas del bautismo. Guárdame en ella fielmente hasta mi final, te suplico. Y aunque me aparten de ella por el miedo y el terror humano, por la tiranía, el tormento, la espada, el fuego o el agua, clamo a ti ahora, oh mi bondadoso Padre: levántame nuevamente por la gracia de tu Santo Espíritu y no permitas que yo fenezca sin esta fe. Te lo ruego desde lo más profundo de mi corazón, a través de Jesucristo, tu Hijo más amado, nuestro Señor y Salvador. Porque en ti confío, oh Padre; no permitas que me tenga que avergonzar en la eternidad. Amén.²⁵

Durante este segundo encarcelamiento en Zurich, Hubmaier fue torturado. Desgarrado por el potro del tormento, pronunció la retractación que deseaban sus enemigos, los cuales le obligaron después a escribirla como había exigido Zwinglio. Aunque menos perjudicial de lo que podía haber sido, la retractación satisfizo a Zwinglio, el cual pudo demostrar la flaqueza de Hubmaier. Posteriormente vino un profundo arrepentimiento y confesión a la que Hubmaier dio el título de "Pequeña apología". De ella habían desaparecido las notas de orgullo y arrogancia que habían jalonado a veces sus primitivos escritos. En su lugar nos encontramos con el llanto del alma de Hubmaier sobre la debilidad de la carne.

Puedo equivocarme--soy hombre--pero no puedo ser un hereje, porque constantemente busco instrucción en la palabra de Dios. Mas nunca ha venido nadie a refutarme una sola palabra a excepción de un sólo hombre y sus seguidores--contra cuya predicación, palabra y escritos estoy, cuyo nombre evito para honrar la palabra de Dios--, quien contra la justicia común y teniendo que echar mano del favor de su gobierno, de la confederación y del emperador, ha tratado de enseñarme la fe mediante la captura, el encarcelamiento, los sufrimientos y el verdugo. Pero la fe es cosa de Dios y no de la torre del hereje, en la cual uno nunca ve el sol ni la luna, y donde no se vive de otra cosa más que de pan y agua... Oh Dios, perdona mi flaqueza. Es bueno para mí (como dice David) que tú me hayas humillado.²⁶

Al igual que Grebel, Blaurock y Sattler antes de él, el contrariado Hubmaier abandonó Zurich y dejó atrás sus memorias. Desacreditado ante los seguidores de Zwinglio y en desgracia a los ojos de los anabautistas, Hubmaier salió calladamente de la ciudad. El secreto que rodeó a su marcha de Zurich le acompañó en su viaje a Nikolsburg.

Nikolsburg, bajo la jurisdicción de la nobleza moravia, era una de las ciudades europeas más tolerantes en 1526. Todavía se sentía la influencia de Huss. Los evangélicos moravos recibieron alegremente a Hubmaier y escucharon con simpatía su mensaje. En seguida hubo convertidos, entre ellos los barones de Lichtenstein, Leonhardo y John, los cuales se bautizaron públicamente luego de su confesión de fe.²⁷ Hubmaier y los anabautistas entraban en uno de los fructíferos períodos de su historia.

Se ha guardado con aprecio el dato de que por lo menos seis mil personas se bautizaron en el breve año del increíble ministerio desempeñado por Hubmaier en Nikolsburg. Además de su ministerio de predicación y enseñanza, Hubmaier escribía sin descanso. Froschauer, impresor de Zurich que se vio precisado a abandonar esta ciudad por sus creencias anabautistas, se convirtió en el editor de los numerosos tratados de Hubmaier. No menos de diecisiete de sus panfletos llevan el grabado de Nikolsburg durante los años 1526 y 1527.²⁸

Los escritos de Nikolsburg, además de los ya publicados por Hubmaier, proporcionan una amplia visión de este "hombre de letras". Pocos de sus contemporáneos le excedieron en elocuencia, estilo y humor. Después de principiar la labor reformadora en 1522, pasma el grueso volumen de sus escritos, y más aún su contenido. Hubmaier fue un erudito cristiano cuyo conocimiento de las Escrituras no fue aventajado por ninguno de sus contemporáneos, y un teólogo capaz al que sólo excedió Calvino. Como cualquier espíritu cristiano, hubiese sido raro en cualquier época y único en la suya. También sobrepasó a Lutero en muchas cosas.

Lutero fue culpable de numerosas inconsistencias, utilizó ridículamente la Biblia para apoyar el bautismo infantil y perjudicó a todos aquellos que no concordaban con él. En todo esto fue inferior a Hubmaier. Por el contrario, sobrepasó a Hubmaier en coraje, ingenio político y edad. Pero ni Lutero, ni Zwinglio, ni Calvino alcanzaron el espíritu de amor cristiano que alcanzó Hubmaier, cualidad que le proveyó de lealtad en el trato de sus enemigos.

Hubmaier estuvo siempre dispuesto a aceptar nuevos conceptos de la verdad, incluso de aquellos que querían quemarle. Amante del debate académico y frecuentemente acalorado en una discusión, nunca era un amargado. Rechazaba resueltamente enzarzarse en insinuaciones personales. Nunca nombró a Zwinglio directamente en sus tratados, a pesar de escribirlos contra la postura defendida por éste, hasta que el reformador de Zurich le encarceló y atormentó. E incluso entonces, en el polémico panfleto sobre el bautismo infantil, Hubmaier poco más que menciona los métodos usados por Zwinglio contra él y contra otros anabautistas.²⁹

Una mente abierta y una devoción a la verdad dondequiera que se encontraba, ayudan a explicar la conducta de Hubmaier en Zurich y de nuevo en Viena. Nunca se apeó de su postura: "Puedo equivocarme--soy hombre--pero no puedo ser un hereje, porque constantemente busco instrucción en la palabra de Dios".

Recurrir a la palabra de Dios era el método que utilizaba Hubmaier para afrontar las dificultades que amenazaban al compañeroismo anabautista. Hans Hut, antiguo seguidor de Thomas Muntzer, había sido bautizado por Hans Denck en 1526. Poco después Hut llegaba a Nikolsburg. Todavía sostenía las ideas milenarias e insistía en el uso de la espada "contra el impío, para establecer el reino de Dios".³⁰

Hut no continuó mucho tiempo con los refugiados de Nikolsburg. Jacob Wiedemann, predicador anabautista que mantenía que la comunidad de los bienes debería ser principio vital entre los cristianos que quisieran seguir el Nuevo Testamento, unió sus fuerzas a las de Hut. El fundamento que les juntaba era la común oposición de Hubmaier. Wiedemann y su grupo mantenían una forma extrema de no-resistencia, hasta llegar incluso a no querer pagar los impuestos. Pero "no encontraron mucha dificultad para injertar la doctrina de la espada de Hut como exclusivo requisito de los santos en su anterior principio de la no-resistencia".³¹

Contra las extravagancias de Hut y las convicciones de Wiedemann, Hubmaier tomó una postura positiva. Sostuvo la legitimidad del estado, el único que podía utilizar justificadamente la espada. De la misma manera mantuvo que sólo a la iglesia se le había dado autoridad en las cuestiones espirituales. De esta manera, rechazando los anárquicos dogmas de Hut, se apartaba también del principio de no-resistencia de los primeros anabautistas, pero en grado mucho menor que el de Hut.

Al tratar el comunismo de Wiedemann afirmó la postura de Felix Manz y de los hermanos suizos. Rechazó la comunidad de los bienes pero sostuvo el principio de que los hermanos debían compartir lo que tenían con el que pasaba necesidad.³²

La postura de Hubmaier en lo tocante a los magistrados nunca fue aceptada por ningún voluminoso grupo de anabautistas. Se conocía a Wiedemann y a sus seguidores como el pueblo del báculo porque seguían defendiendo el concepto de la no-resistencia y la idea de la comunidad de los bienes. De ahí que el ministerio de Hubmaier en Nikolsburg, a pesar de lo fructífero y poderoso que pueda parecer, no fue todo lo dulce y luminoso que se podía esperar. No obstante la controversia proporcionó la ocasión para la última y una de las más importantes obras de su estancia en Nikolsburg. Se titulaba Sobre la Espada.

Los panfletos y libros de Hubmaier habían traspasado ya las fronteras de Moravia. Fernando I, su viejo enemigo, no trató de ocultar la alarma ante el rápido progreso de los anabautistas en su territorio. Moravia había pasado a ser suya, a la muerte del rey Luis de Hungría, como parte de las tierras heredadas de Austria. Tan pronto como se lo permitieron los asuntos de estado, atendió a la erradicación de todo vestigio de herejía en Moravia. Se acababa ya la independencia relativa que había gozado la nobleza morava. A los barones de Lichtenstein se les hacía cada vez más difícil resistirse a los deseos de Fernando contra su estimado predicador.

Bajo un edicto general dado el 28 de agosto de 1527, el cual exigía la inmediata y estricta corroboración del decreto de la Dieta de Worms, Hubmaier fue hecho prisionero. Obedeciendo al mandato del rey, los nobles Lichtenstein y sus capellanes acompañaron a su pastor a Viena donde Hubmaier y su esposa fueron encarcelados. Después de una entrevista preliminar se les condujo desde Viena al castillo de Gratzenstain, sobre el Danubio.³³

Hasta marzo de 1528 Hubmaier estuvo bajo custodia en Gratzenstain. Fernando utilizaba entre tanto el tiempo para recoger todas las pruebas posibles contra el reo, al objeto de reforzar contra él la acusación de sedición. El prisionero aprovechó la demora para solicitar la visita de John Faber, el amigo de sus primeros años que había ascendido rápidamente a vicario general del obispo de Constanza. Faber contestó favorablemente al ruego de Hubmaier y anticipó apresuradamente que sería una fácil victoria. Pero las consecuentes discusiones sobre teología, que duraron bastantes días, demostraron su inoperancia.

Hubmaier, bajo la presión de una salud delicada, la inevitable sentencia de muerte y la característica apertura que poseía a la verdad, comprometió seriamente en muchos puntos su anterior postura. Rechazó sin embargo el volverse atrás en lo que tenía que ver con el bautismo, la Cena del Señor y su previa negación de la existencia del purgatorio.

Hubmaier envió un escrito a Fernando en el que explicaba sus creencias en alguno de los puntos con la vana esperanza de conservar la vida. En dos de ellos afirmaba los dogmas católicos que había desechado cinco años antes, cuando estaba en Waldshut.³⁴ Sin duda que consideraba a estos puntos como cuestiones de poca monta. Su escrito a Fernando, titulado Rechenschaft seines Glaubens, fue desatendido, ya que no era la retractación que deseaban sino las máximas concesiones que estaba dispuesto a hacer el abatido Hubmaier.³⁵ Para las autoridades austriacas no era suficiente.

El 3 de marzo el reo fue enviado a Viena donde fue nuevamente torturado en el potro; pero esta vez no hubo retractación. Las flaquezas que había tenido en Zurich y, en menor grado, en Gratzenstain, habían sido reemplazadas por una entereza hasta entonces desconocida. También desechó confesarse a un sacerdote y recibir los últimos ritos de la iglesia antes de su ejecución. Siete días después de su llegada a Viena y después de soportar padecimientos sólo conocidos por Dios, el Dr. Balthasar Hubmaier fue llevado a la muerte el 10 de marzo de 1528.

Un testigo ocular de la ejecución de Hubmaier, Stephan Sprugel, deán de la facultad de filosofía de la Universidad de Viena, refiere que Hubmaier "se asemejaba en su herejía a una roca inamovible". Acompañado de su esposa, que le instaba a tener fortaleza, fue conducido al lugar del suplicio donde, en dialecto suizo y alzando la voz, exclamó:

Oh bondadoso Dios, perdona mis pecados en mi gran tormen-

to... A la gente le dijo: "Amados hermanos, si a alguno he faltado, en palabra u obra, que me perdone por el amor de Dios misericordioso. Yo perdono a todos los que me han ofendido". Mientras le desnudaban añadió: "También por ti, oh Dios, me desnudan. Estas ropas dejo aquí contento, para preservar solamente mi espíritu y mi alma, te lo ruego". Luego dijo en latín: "Oh Señor, en tus manos encomiendo mi espíritu", y no volvió a hablar más en latín.

Cuando le echaron azufre y pólvora en la barba de varios días, exclamó: "Purificadme bien, purificadme bien". Y levantando la cabeza clamó a gran voz: "Amados hermanos, rogad a Dios que me perdone mis faltas en esta mi muerte. Muero en la fe cristiana".³⁶

Cuando el fuego le llegó a la barba y al pelo exclamó: "Oh Jesús, Jesús". Sofocado por el humo, murió. Tres días después su esposa era ahogada en el Danubio.

Después de acabar con el dirigente anabautista, las autoridades católicas tuvieron que enfrentarse con la verdad por la que murió Hubmaier. Allí donde se descubrían, eran quemadas las obras de Balthasar. No obstante, después de casi cien años más tarde, estaban todavía en circulación. En 1619 se las consideraba todavía tan peligrosas que fueron incluidas en el Índice de Libros Prohibidos (Index Librorum Prohibitorum) que promovió la Inquisición española. A Hubmaier se le menciona cuatro veces en este documento del siglo diecisiete. "Su nombre está colocado entre los hereticorum capita aut duces, sólo precedido de los de Lutero, Zwinglio y Calvino. Únicamente se menciona a otro hereje más: Schwenckfeld.³⁷

Con la muerte de Hubmaier dejó el grupo más sólido de los anabautistas de Nikolsburg sin fuerte liderazgo. Entretanto Jacob Wiedemann y sus seguidores continuaban fastidiando a la congregación. Las malas intenciones que siguieron a la creciente división obligaron finalmente a los barones de Lichtenstein a expulsar a Wiedemann y su partido de sus tierras. De este grupo, con su singular acento sobre la vida comunal, se originó la expresión huterita del anabautismo del siglo dieciséis.

Los anabautistas de Nikolsburg dejaron de existir eventualmente. Es posible que alguno de los que quedaron se incorporaran a los huteritas o felipistas. De cualquier forma la labor de Hubmaier sobrevivió en la comunidad huterita, a cuyos rasgos principales se había opuesto él en Nikolsburg cuando principiaban.

Loserth apunta que el Rechenschaft de Peter Riedemann señala con cierta frecuencia una dependencia de Hubmaier. Franz Heimann, quien ha realizado un serio estudio de la relación existente entre los trabajos de Hubmaier y los de Riedemann, sustenta esta misma opinión.³⁸ La gran crónica dice que los huteritas tienen una deuda de gratitud con Hubmaier por la enseñanza de éste sobre el bautismo y la Cena del Señor.³⁹ También menciona dos cánticos que se atribuyen a Hubmaier. Vedder ha traducido uno de ellos. Las últimas dos

estrofas son un eco de la inextinguible fe del autor en Cristo, el Hijo de Dios, y en su palabra que "es para siempre".

Oh Jesucristo, Hijo de Dios,
No permitas que nos falte tu favor,
Porque ¿cuál será nuestro premio
Si la sal pierde su sabor?
En vano se esforzará el hombre
En borrar con colérica pasión tu nombre;
No para un día, la misma es por siempre,
La palabra de Dios siempre es segura.

Alabad a Dios, alabad juntos a Dios,
Dulcemente vosotros, pueblo cristiano,
Porque él ha esparcido por todo lugar su palabra
Su palabra, toda su obra.
Ninguna mano humana puede oponérsele,
Ningún hombre puede alcanzarlo por alto que sea;
Por eso decimos alegres nuestro ¡Amén!
La palabra de Dios siempre es segura.⁴⁰

NOTAS.

- 1.- Johann Loserth, "Balthasar Hubmaier", ME, II, p. 826.
- 2.- Henry C. Vedder, Balthasar Hubmaier (Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1905), p. 27.
- 3.- Se aplicaba el término "repetidor" a un estudiante colaborador que repetía las conferencias de los profesores en la Universidad para otros estudiantes. Ibid., p. 28.
- 4.- Ibid., p. 30.
- 5.- Ibid., p. 44.
- 6.- Ibid., pp. 53-54.
- 7.- Ibid., pp. 64-65.
- 8.- Ibid., pp. 69-71. Vedder dice: "En conjunto, Hubmaier muestra en estos escritos su concordancia con el partido radical que se estaba desarrollando velozmente en Zurich. Sus conceptos se parecen más a los de Conrad Grebel, el interlocutor del mencionado partido, que a los de Zwinglio" (p. 65). Desde luego que el partido radical no se había definido todavía en octubre de 1523, pero subsecuentemente Hubmaier demostró estar más de acuerdo con Grebel y con los hermanos suizos que con Zwinglio.
- 9.- Ibid., p. 78.
- 10.- Ibid., p. 80.
- 11.- Ibid., pp. 84-88. El título parcial en alemán es Von Ketzern

und iren verbrennern.

12.- Ver el artículo 8 en los Dieciocho Artículos, ibid., p. 70, que dice: "Así como cada cristiano debería creer por sí mismo y ser bautizado, así también tiene el privilegio de juzgar según las Santas Escrituras si su pastor le está dando correctamente el pan y el vino".

13.- Ibid., p. 108.

14.- Ibid., pp. 109-112.

15.- Vedder sostiene que el lavamiento de los pies era practicado por Hubmaier incluso antes de que introdujera el bautismo de creyentes.

16.- Loserth, op. cit., p. 827.

17.- Balthasar Hubmaier, "Concerning Christian Baptism of Believers", trad. G. D. Davidson, pp. 98-99. La referencia a las páginas corresponde al orden de la traducción de Davidson, en el manuscrito.

18.- Ibid., p. 111.

19.- Ibid., p. 121.

20.- Ibid., pp. 132-133.

21.- Ibid., p. 128.

22.- Vedder, Hubmaier, pp. 118-119.

23.- Ibid., p. 125. Estas fueron palabras de Zwinglio.

24.- Ibid., p. 129.

25.- Ibid., p. 136.

26.- Ibid., p. 141.

27.- Zieglschmid, Large Chronicle, p. 50. Ver Jarold Knox Zeman, The Anabaptists and the CZECH Brethren, 1526-1628, p. 159, para información detallada acerca de los contactos con los hermanos Bohemios.

28.- Loserth, op. cit., p. 829, sugiere que "no fueron menos de 18 obras" en el tiempo que Hubmaier estuvo en Nikolsburg. Vedder cataloga las obras de Nikolsburg de la siguiente forma: "De estos escritos de Nikolsburg, once tienen que ver con los sacramentos cristianos, o con la...ordenanza del bautismo; cuatro son apologéticos y polémicos; y dos son contribuciones a la teología sistemática". Vedder, op. cit., pp. 154-155.

29.- Gesprach auf Meister Ulrich Zwinglis Taufbuchlein von dem Kindertauf.

30.- Vedder, Hubmaier, pp. 160-161.

31.- Ibid., p. 163. En la p. 166 hay un ejemplo de la predicación de Hut. "Entonces (poco antes del fin de los tiempos) todos los impíos serán destruidos por los verdaderos cristianos; si su número (el de los verdaderos cristianos) es suficiente, irán desde Alemania a Suiza y a Hungría, y no tendrán en consideración ni a príncipes ni a señores. Luego se juntarán miles de ellos y cada uno venderá sus bienes y llevarán consigo el dinero para asegurarse, mientras tanto, el alimento; entonces aguardarán a que vengan los turcos. Si los turcos fracasan en su intento de derribar a cualquiera de los príncipes, monjes, sacerdotes, nobles o caballeros, entonces tendrán que ser heridos y muertos por la pequeña compañía de los verdaderos cristianos. Pero si los impíos vencen a los turcos, entonces los verdaderos cristianos estarán en sus casas; mas si muchos de los príncipes y señores se quedan también en casa, y no salen a luchar contra los turcos, entonces serán derribados poco más tarde. Acontecerá luego que los verdaderos cristianos no tendrán a nadie sino al único Dios, y Dios será para ellos el Señor."

32.- El término "comunismo" que empleamos aquí no debe confundirse con el experimento ruso que se fundamenta en el materialismo dialéctico de Karl Marx. Es preferible utilizar el término "comunal", pero en este caso no importa.

33.- Zieglschmid, Large Chronicle, pp. 50-51.

34.- "10. María es la Madre de Dios." y "21. En los días de ayuno no se debe comer carne." Vedder tiene una excelente traducción del Rechenschaft en las pp. 230-235 de su obra Hubmaier.

35.- Parece ser que Hubmaier envió una segunda carta a Fernando explicando el por qué de su obstinación, pero se ha perdido.

36.- Vedder, Hubmaier, p. 243. Vedder y Loserth extraen sus relatos del de Stephen Sprugel, el cual parece ser sincero y objetivo.

37.- Ibid., p. 247.

38.- "The Hutterite Doctrine of Church and Common Life, A Study of Peter Riedemann's Confession of Faith of 1540", MQR, XXVI (dos partes: enero y abril de 1952). Cf. Zieglschmid, Large Chronicle, pp. 51-52, 143 ss.

39.- Zieglschmid, op. cit., pp. 51-52.

40.- Hubmaier, p. 321.

DE ZOLLIKON A AUGSBURGO

Los hermanos suizos el día en que Felix Manz fue ahogado y George Blaurock fue expulsado de Zurich, se sintieron muy tristes. El movimiento que se había iniciado dos años antes se encontraba ahora en completa falta de dirección. Desde ese día los anabautistas de Zurich nunca recobraron el ímpetu perdido bajo la política intolerante de Zwinglio y del gran concilio de la ciudad. Poco después el cantón de Berna se transformaba en centro de las actividades anabautistas en Suiza. En esta ciudad el testimonio anabautista se desarrolló y enraizó profundamente. Trescientos años de persecución constante, caracterizados por encarcelamientos, deportaciones y emigraciones, habían fracasado en la tentativa de aplastarlo.

Los hermanos escapaban hacia el sur de Alemania y Moravia, temiendo que abandonar sus cantones nativos como animales en bosque ardiendo. De Moravia se trasladaban a Polonia, al norte de Alemania y a Holanda. De Zollikon a Friesland los hermanos suizos y sus discípulos dieron un formidable testimonio indeleble de su fe. Sus contemporáneos tuvieron que admitir que ese testimonio era efectivo. Capito, ministro dirigente de la iglesia reformada en Strassburgo, escribía en 1527:

Confieso francamente que en la mayoría de ellos (los anabautistas) existe una clara piedad y consagración y un celo que en verdad va más allá de toda sospecha de insinceridad. Porque pocas ventajas terrenas pueden esperar del exilio continuo, la tortura y el castigo de la carne. Confieso ante Dios que no puedo decir que sean indiferentes a las cosas terrenas por falta de sabiduría sino más bien por motivos divinos.

Franz Agrícola, teólogo católico romano, decía escribiendo cerca de cincuenta y cinco años después:

Por lo que respecta a sus vidas públicas, son irreprochables. Entre ellos no se encuentra la mentira, ni la frustración, ni la blasfemia, ni la reyerta, ni el lenguaje desagradable, ni la comida o bebida immoderada, ni la ostentación vanidosa; por el contrario, se halla la humildad, la paciencia, la rectitud, la pureza, la honradez, la moderación y la corrección, y en tal medida que uno tiene que suponer que poseen el Espíritu Santo de Dios.

Desde luego el testimonio que ensalza Agrícola no fue vano entre aquellos que simpatizaban con esa forma de expresar el cristianismo. De esto atestigua Sebastian Franck, un testigo contemporáneo.

Los anabautistas ganaron pronto muchos seguidores...consiguieron almas sinceras que tenían celo por Dios, ya que no enseñaban otra cosa sino amor, fe y la cruz. Eran humildes y pacientes ante la adversidad; los unos con los otros compartían el pan como signo de unidad y amor. Se ayudaban con fidelidad

unos a otros, y se llamaban hermanos... Morían como mártires, paciente y mansamente, soportando toda persecución.¹

Desde el principio, el peregrinar de los anabautistas a través de Europa fue un "peregrinar de mártires", y algo más también. Era una marcha, una marcha hacia Sión.

Hans Denck

Ya en 1525 los anabautistas predicaban el evangelio en las ciudades fronterizas de Suiza y Alemania. Wilhelm Reublin, Michael Sattler y Hans Denck se encuentran entre los primeros que trabajaron ampliamente entre los alemanes del sur de su país. De los tres, Hans Denck fue con mucho el más preparado y al mismo tiempo el más polémico.

Aproximadamente en el mismo día que los hermanos suizos iniciaban en Zurich el bautismo de creyentes, Denck era desterrado de la ciudad de Nuremberg "para siempre". Durante casi dos años había sido director de la escuela de San Sebald, la cual había sido edificada bajo los auspicios de los humanistas de la ciudad. Al principio, Denck fue un miembro eminente de la comunidad de eruditos de Nuremberg. Pero rápidamente su evaluación crítica de la Reforma luterana y su radicalismo hicieron alarmarse a los dirigentes reformadores, llevándole primero a su destitución y luego al destierro.

Hay gran parecido entre las ideas teológicas de Denck en la época de su destitución y las de los radicales de Zurich. Cuando los hombres importantes de la ciudad le pidieron que ampliara su postura en cuanto al bautismo y la Cena del Señor, Denck escribió:

El agua no puede lavar el pecado, de la misma forma que no podemos quitar el color encarnado de una teja. Sólo la palabra de Dios es poderosa para penetrar en el abismo del corazón. Aquel que haya aceptado esta palabra y haya sido bautizado en la muerte de Cristo, recibirá el espíritu de Cristo y andará en novedad de vida.²

Estaba claro que en cuanto a los "sacramentos" Denck creía que no tenían valor objetivo en sí mismos. No es sorprendente entonces que los predicadores de Nuremberg no estuvieran satisfechos con las declaraciones de Denck, e incluso, de alguna forma, confundidos. "Hoy día no podemos entender," decían, "si según la idea de Denck el pan y el vino son o no son la sangre y la carne de Cristo, porque unas veces dice que sí y otras que no."

No obstante, la postura del antiguo humanista era lo bastante clara como para que fuera expulsado de la ciudad bajo la acusación de herejía. Poco sabemos de sus pasos durante unos meses después. Es probable que se uniera a alguna peregrinación religiosa buscando el compañerismo de los que pensaban como él en la abigarrada multitud de la explosiva Reforma. Se rumoreó, sin llegar a poder verificarse, que Denck estuvo algún tiempo en Muhlhausen. Si realmente fue a Muhlhausen, no estuvo allí mucho tiempo. Es indudable que Denck se

encontraba tan a disgusto con el radical luterano, Thomas Muntzer y su chiflado militarismo, como cuando estaba con las autoridades de Nuremberg. En junio de 1525, poco después de la controversia entre los anabautistas y los dirigentes de la iglesia reformada, Denck llegaba a St. Gall. Todavía no era anabautista, pero aquí se identificó con ellos.

Fue desde su residencia en St. Gall y la impresión que causó a Vadian (Joachin von Watt) y a Johannes Kessler, que se extendió la fama de hereje de Denck. Sobre éste escribe Vadian en los siguientes términos:

Denck era realmente excelente en todo, e incluso superaba a su edad pareciendo mayor de lo que era. Pero tanto perdió la cabeza que defendió con todas sus fuerzas la opinión de Orígenes sobre la liberación y salvación de aquellos que están condenados. Podía citar con agudeza pasajes de la Escritura y encima entenderlos. Tanto ha rogado por el generoso amor de Dios--como hizo por ejemplo en una reunión--que le he visto dar esperanzas hasta a los más débiles y desamparados de que ellos obtendrían salvación, la cual se les concedería algún día a pesar de lo lejos que les pudiera parecer.³

La incomprensión de la soteriología de Denck por parte de Kessler fue incluso más seria que la de Vadian, pero igual la admiración que sentía por él.

Hans Denck, bávaro, era un hombre preparado, elocuente y humilde... Era alto, muy amistoso y de modesta conducta. Hombre de mucha oración pedía que no se corrompieran ni él ni su enseñanza con errores terribles... Excelentemente preparado en la palabra de las Escrituras y sabedor de los tres idiomas más importantes... Opinaba que ningún hombre iría al infierno ni se perdería para siempre, sino que después de cierto tiempo todos serían rescatados; porque Pablo había dicho: "Dios quiere que todos los hombres sean salvos."

Realmente, y como ha demostrado Kiwiet, el último y más cuidadoso biógrafo de Denck, Kessler no comprendió la postura de éste. Denck no enseñaba que todos los hombres iban a ser eventualmente salvos. Sino que la muerte de Cristo era sacrificio suficiente para toda la humanidad, pero solamente eficaz para el que creyese. Su teología no fue tanto un eco de Orígenes como una anticipación de Jacobo Arminio. Aun en el testimonio escrito de Denck, su *Widerruf* de 1529, no hay universalismo aun cuando es evidente que Denck es más místico que Hubmaier y Sattler.

Está fuera de toda duda que Denck no fue seguidor ciego de los teólogos escolásticos e incluso del agustinismo. Graduado en la Universidad de Ingolstadt con grado reconocido en latín, griego y hebreo, se hallaba preparado para penetrar en la investigación teológica por sí mismo. Luterano desde sus días de Regensburg, fue contado pronto entre los anabautistas debido a la influencia de Balthasar Hubmaier, también de Ingolstadt y Regensburg. Es muy posible que fuera

Hubmaier, el que ganara a Denck para el luteranismo.⁴

En el verano de 1525 Denck marchó a Augsburgo a enseñar griego y latín. Allí se identificó con un grupo de jóvenes radicales, entre los que se encontraban Sebastian Franck, Casper Schwenckfeld y Ludwig Hetzer. La Cena del Señor era en aquel tiempo motivo de aguda división en la comunidad evangélica. Considerando los argumentos como nada si se les compara con las disputas innecesarias por causa de cuestiones intrascendentes, Denck escribía con misticismo: "¿De qué os aprovechará si queréis mantenerlas? Enseñaos el uno al otro a conocer a Dios... En ambos bandos no solamente aprecio que anda descaminado el pueblo, sino también los pastores."⁵

El año siguiente cambió radicalmente la postura de Denck. El erudito humanista bávaro fue formalmente identificado con los anabautistas. Había recibido el bautismo de manos del Dr. Balthasar Hubmaier, el cual se encontraba entonces de viaje de Zurich a Nikolsburg. Denck alcanzó en seguida un lugar prominente entre los anabautistas del sur de Alemania. Uno de sus primeros conversos fue el errante Hans Hut, en otro tiempo seguidor de Thomas Muntzer. Conquistado y bautizado Hut realizó un viaje misionero por toda la Franconia, Austria y Moravia, esparciendo sus esperanzas milenarias y bautizando a muchos conversos a lo largo del viaje.

Poco después de esto, Denck sintió la necesidad de abandonar Augsburgo. Había tenido algunas diferencias con el dirigente reformador de la ciudad, Urbanus Rhegius. Sin embargo, Denck había asentado los cimientos de la congregación anabautista que pronto se formaría con algunos de sus seguidores y los de Hut. La pequeña congregación se estableció formalmente con cinco personas poco antes de la Pascua de 1527. Inmediatamente comenzó a ejercitar su gran influencia dentro y por los alrededores de Augsburgo. Había sido elegido anciano un tal Sigmund Salminger, quien había llegado recientemente a Augsburgo procedente de Munich. Como asistente de éste fue el elegido Jacob Dachser, anterior sacerdote católico. Ambos, Salminger y Dachser realizaban toda la labor, predicando con mucho poder y efectividad entre los habitantes de Augsburgo y también de los alrededores. Eran fielmente mantenidos por Eitelhans Langemantel, acaudalado converso de Hans Denck, y por otros miembros de la nueva iglesia.

Mientras tanto, Denck había llegado a Strassburgo. Una congregación anabautista ya había principiado una existencia más bien precaria en agosto de 1526. Desde el principio de su llegada a esta liberal ciudad, Denck fue considerado huésped inoportuno. Capito estaba ya en contra de él antes de que llegase. Su opinión se basaba en los relatos que Vadian y Kessler habían hecho de Denck y en los prejuicios levantados durante las escaramuzas con las autoridades de Nuremberg.

Bucer sospechaba también de Denck. Para conseguir pruebas concretas contra él, le desafió a debate. La base sería la obra anterior de Denck titulada Vom Gesetz Gottes (Concerniente a la ley de Dios). Sin embargo, de poco le sirvió a Bucer puesto que en la

discusión Denck no manifestó gran herejía. De hecho, éste declaró que en los puntos doctrinales principales se hallaba en sustancial acuerdo con los reformadores, una afirmación que negó Capito. Es indudable que el verdadero punto conflictivo se hallaba en la efectividad de Denck como apóstol anabautista.

Por eso Hans Denck fue expulsado de la ciudad de Strassburgo el día de Navidad de 1526. Al día siguiente Capito escribió una carta a Zwínglio en la que le decía:

Denck ha perturbado grandemente la iglesia. Su aparente vida sacrificada, brillantez y hábitos decentes han cautivado a la gente... Se fue ayer. Su marcha deja desorden tras de él; pero los problemas que quedan van a necesitar tiempo y prudencia. Hay algo sin embargo en esta gente que no quiero dejar de mencionar; ciertamente desean luchar por las Escrituras a las cuales nos dedicamos como testimonio de la doctrina espiritual que nos es dada.⁶

Es significativo que, mientras Denck se enfrentaba a Bucer, Michael Sattler se hallaba en Strassburgo como grato invitado de Capito. Sólo dos meses más tarde escribía Sattler la Confesión de Schleithem, expresión de la fe y prácticas del anabautismo del sur de Alemania en Horb y en sus alrededores. Es muy probable que estos artículos fueran escritos contra las enseñanzas de Denck y Hut, los cuales discrepaban en la cuestión del milenio. No obstante, ambos cerraron filas contra el concepto de los hermanos suizos en cuanto al lugar de la Biblia en la vida del creyente.⁷

Dolorido por el trato que le daban los teólogos de Strassburgo, Denck se embarcó en un viaje misionero bajando hacia el valle del Rin. Los escenarios de sus afanes fueron, primero Bergzabern, donde Denck presentó públicamente el evangelio a los judíos de la ciudad, y luego Landau. A primeros de febrero de 1527 ya estaba en Worms, cuyas paredes vibraban todavía por el audaz desafío de Lutero unos seis años antes. Por aquel tiempo, la Reforma ya había llegado a Worms y cuando Denck llegó a la ciudad ya había dos pastores que no bautizaban a los niños. Estaba en sazón, pues, el pueblo, para recibir el mansaje anabautista.

Un antiguo amigo de Denck, Ludwig Hetzer, erudito en el idioma hebreo, apareció en Worms por la misma fecha. El y Denck se pusieron juntos a trabajar en una traducción de los profetas del Antiguo Testamento. Antes de ir a Worms ya habían traducido juntos el libro de Isaías. A los dos meses tenían una excelente traducción al alemán de los libros proféticos hebreos. La popularidad fue inmediata. En el breve espacio de dos años, la primera edición se re-imprimió diez veces. Denck escribió también durante su estancia en Worms la quinta y última obra titulada Von der Wahren Liebe (Del verdadero amor).

Kautz, principal predicador de la ciudad, colocó el 9 de junio siete tesis en el claustro de la catedral. Las tesis contenían las enseñanzas anabautistas sobre las Escrituras, el bautismo, la Cena

del Señor y la redención, según las entendía Denck. En el mercado de la ciudad, Denck, Hetzer y Kautz defendieron abiertamente dichas tesis. Pero las enseñanzas anabautistas eran demasiado radicales para la gente, todavía muy ligada al catolicismo. Como primera medida después del debate en el mercado, fueron destituidos los cuatro pastores de la ciudad, y la reforma propuesta fue rechazada sin ceremonias.

Sin embargo, se consiguieron algunos conversos. A pesar de las severas represalias de Ludwig V, elector del Palatinado, y de las elaboradas contra-réplicas de católicos y luteranos, la semilla comenzaba a enraizar. En consecuencia, muchos de los que pasaban por el potro del tormento y eran encarcelados seguían confesando a "Cristo y su bautismo".

Después de dejar Worms, Denck marchó a Basilea y desde aquí, vía Zurich, a Augsburgo. En la segunda quincena de agosto de 1527 Denck y Hans Hut participaron juntos en un servicio de predicación con la congregación de Augsburgo. Por esas fechas se contaba con unas setenta personas. El tema de la predicación de Hut fue la segunda venida de Cristo, la cual--dijo--tendría lugar dentro de dos años. Esta osada afirmación provocó inmediatamente consternación y división.

Pocos días después la calmante influencia de Denck sobre Hut volvió a manifestarse otra vez. Los dos hermanos convinieron una breve tregua para discutir el asunto. En la conferencia privada llegaron a un acuerdo respecto del énfasis que debía hacerse en la escatología en relación con otras doctrinas de la fe.

Hut denominó a esta reunión como concilium y envió una carta a los hermanos de fuera de Augsburgo notificándoles el acuerdo. En cualquier parte donde un hermano salía a realizar un viaje misionero, llevaba consigo una copia de esta carta. En ella Hut advertía a todos aquellos que se iniciaban en los secretos del reino para que no se escandalizasen porque otros hijos de Dios proclamaran solamente una vida en Cristo. Con la congregación de Augsburgo había acordado no predicar sobre el juicio, ni el fin del mundo, ni la resurrección, ni sobre otros puntos de la escatología, a menos que se lo pidieran. De esta manera, todos los hermanos estaban avisados para actuar en el mismo espíritu y estar prestos a la unidad y al amor.⁹

Después de Augsburgo, Denck--"el papa de los anabautistas", según le llamaba Bucer--trabajó durante algún tiempo en Nuremberg y posteriormente en Ulm. Debilitado por los rigores de la vida de fugitivo que llevaba, escribió a un viejo amigo, Oecolampadius, solicitando permiso para entrar en Basilea. De esta forma, el breve pero intenso ministerio del agraciado dirigente anabautista, parecía llegar a su fin oscuramente.

Pero no era este el caso. A Denck no le estuvo permitido callar ni aun en su muerte. Retazo de un Jeremías, a quien Denck hizo hablar alemán, escribió en la introducción de su primer libro:

Cuando queremos dar testimonio de nuestra fe a aquellos que lo desean escuchar, entonces dicen que queremos sembrar la contienda y la rebelión entre la gente. Cuando cerramos los oídos a las malas palabras, entonces dicen que evitamos la luz. Bien, Dios me ha sacado de mi refugio. Abro mi boca contra mi voluntad, pero Dios me apremia. No me está permitido callar.¹⁰

Denck había ido a Basilea a descansar, pero Oecolampadius le presionó para que hiciese una declaración de fe que no saldría a la luz hasta algún tiempo después de su muerte. La tan cacareada Retractación de Hans Denck, no fue tal. Denck esquematizó en diez puntos su confesión de fe en la cual no se desdecía de nada y no difería en nada esencial a sus anteriores enseñanzas anabautistas. Como Kiwiet ha demostrado, sólo uno de los puntos puede parecer retractación y aún es posible que fuera una interpolación del mismo Oecolampadius. Al menos el estilo de este punto no es de Denck. Keller tenía una copia de la Retractación en la cual se halla este pasaje en lugar distinto del de la copia publicada por Oecolampadius.

Denck, tan frecuentemente malentendido y malinterpretado en vida, no escapó a este trato en muerte. Lejos de ser un converso de Oecolampadius, como éste proclamó pródigamente, está completamente claro que murió en la fe en la cual había vivido.

Las consideraciones de la vida y obra de Denck varían de acuerdo con la postura de aquellos que le juzgan. Le han reclamado los unitarios, los cuáqueros y los bautistas. Sin detrimento del grupo final al cual se le asigne, pocos estarán en desacuerdo con el juicio de Neff cuando escribe:

Debe tenerse en cuenta que Denck era ajeno de alguna manera al principal núcleo teológico del anabautismo, y que no puede considerársele interlocutor del grupo anabautista en aquellas áreas donde él mantenía sus acentos particulares. Su máxima contribución radica en la vehemencia con que defendió a la cristiandad como discipulado, y en la belleza de su sincero espíritu cristiano. El es una de las pocas personalidades del siglo dieciséis que siempre fue a los debates con un gran corazón. En sus escritos no hay rastros de vituperio o doblez.¹¹

Denck era sobre todo un apóstol del amor cristiano. El amor es el tema de su más grande obra, Del Verdadero Amor. Implantar esta virtud fue su principal tarea.

Compañeros Apostólicos

Si Denck fue el principal apóstol de los anabautistas, como declaró Keller, otros hubieron en el sur de Alemania que podían ser llamados compañeros apostólicos. En el desarrollo primitivo del anabautismo en esta área, hombres como Hans Hut, Michael Sattler y Wilhelm Reublin se encontraban en la vanguardia del movimiento. Al mes de la muerte de Denck moría también en la cárcel Hans Hut, y en menos de un año Sattler era quemado en la estaca en Rottenburgo. Sólo quedaba, pues, Wilhelm Reublin, el cual era como un eslabón

viviente entre los dirigentes de los anabautistas del sur de Alemania, y Pilgram Marpeck, el cual se convertiría después en el más importante teólogo anabautista del sur de Alemania.

La personalidad de Hut, el evangelista, debió ser notoria por sus viajes a través de Alemania. Un aviso promulgado por el concilio de Nuremberg advertía: "El más importante y principal dirigente de los anabautistas es Johannes Hut, hombre educado, inteligente, más bien alto, un campesino de pelo castaño claro y bigote rubio. Viste gabán gris y a veces negro, ancho sombrero gris y pantalones del mismo color."¹²

Tal aviso acrecentó la curiosidad de muchos para los cuales el anabautismo ejercía una irresistible atracción. En alguno de los cultos los curiosos sobrepasaban en número a los bautizados. Algunos de ellos eran grandes simpatizantes de los anabautistas. Tal vez ninguno de los primeros dirigentes anabautistas tuviera tanto éxito predicando y bautizando como Hans Hut.

Hut fue luterano antes de ser anabautista. El motivo de salir del luteranismo hay que buscarlo en el bautismo infantil. Comenzó ya a dudar de esta práctica en 1524. Junto a algunos amigos de Weissenfels trató de defender la postura luterana, pero ya había comenzado a dudar del fundamento bíblico del bautismo infantil. Buscó ayuda en Wittenberg, la ciudad fuerte del luteranismo, pero no quedó satisfecho con las respuestas que le dieron.

Volvió a su casa, en Bibra, y no consintió en bautizar a su hijo recién nacido. El castigo por tal actitud fue inmediato. Fue forzado a vender sus propiedades y a abandonar el pueblo, lo que hizo con su mujer y cinco hijos. No pasó empero mucho tiempo, y Hut volvió a Bibra. En esta ocasión iba buscando asilo, esperando escapar de las consecuencias de su asociación con Thomas Muntzer, a cuyo hechizo había sucumbido en Frankenhausen. Después de la derrota final de los campesinos se vio obligado a huir otra vez. Ahora marchó a Augsburgo donde la pacífica influencia de Denck pudo calmar su alborotado espíritu y fue ganado para el anabautismo. Poco después de su iniciación al compañerismo, Hut comenzó a ascender meteóricamente.

Desde el principio de su ministerio, las ideas escatológicas formaron la base de su ardorosa evangelización. Guiado por la convicción de la inminente venida de Cristo, predicaba el castigo divino de los malos y la vindicación de los santos. Daba fechas de la venida de Cristo. Cuando vio que Cristo no había venido en el segundo aniversario de la guerra de los campesinos en Frankenhausen, no tuvo ninguna vacilación en dar otra fecha. El pronunciado milenarismo de Hut, con la extraña mezcla de no-resistencia y revolución, exaltaron su forma de predicar y despertaron la confusión. Por eso, sin embargo, no perdió efectividad como evangelista. Pero condujo a la división entre los anabautistas y fue una fuente de disgustos para Denck y de amargura para Hubmaier.

Hut acabó sus días en una celda de la prisión de Augsburgo. Fue encarcelado y torturado durante casi cuatro meses, y al fin mu-

rió asfixiado en un fuego de origen desconocido que se había iniciado cerca de su retrete. Pero ni siquiera la muerte pudo apartarle del juicio humano. "Los oficiales pusieron el cuerpo muerto en una silla y así lo llevaron ante los jueces, quienes le sentenciaron a muerte; la silla fue atada a la carreta del verdugo y quemada en la estaca el día 7 de diciembre."¹³

Hans Hut dejó tras de él un legado significativo. Incluía cuatro tratados y bastantes cánticos, algunos de los cuales, ironías de la vida, fueron incluidos posteriormente en los himnarios luterano y reformado. El vigoroso movimiento anabautista del centro y sur de Alemania fue de la mayor importancia. Tuvo un acento milenarista cuya responsabilidad hay que cargar a la cuenta de Hans Hut.¹⁴ Este fue figura familiar a los anabautistas desde el norte de Francia a Austria. Allá por donde pasó, los nuevos bautizados formaron iglesias para continuar su trabajo y preparar a la gente para el día del Señor. La venida de los turcos, que él había profetizado, se cumplió, pero los justos no fueron vindicados. La vida de estos siguió siendo el martirio.

Hans Hut no fue un gran organizador ni tampoco maestro, pero era incomparable como evangelista. Afortunadamente, la influencia de Denck, Sattler, Hubmaier y Reublin anularon en parte el extremado milenarismo de Hut. Al menos, esta idea nunca cautivó por completo a los anabautistas del sur de Alemania.

La influencia de Sattler fue realmente grande. A pesar de haber sido ejecutado dos meses antes de la muerte de Hut, su influencia se dejó sentir durante muchos años en el sur de Alemania. Capito y Bucer lamentaron su muerte, toda vez que le tenían en gran aprecio como atento ministro del evangelio que era. Tan grande fue el efecto de su muerte, contada por Wilhelm Reublin, que las autoridades austriacas estuvieron considerando la necesidad de hacer un contrarelato. No obstante, prevaleció el buen juicio y la manera de interrogar a los anabautistas varió bastante después de la ejecución de Sattler. En algunas ciudades, los representantes del gobierno se esforzaban en persuadir a las reclusas víctimas a retractarse. "Puede apreciarse una de las consecuencias de la enorme excitación causada por la ejecución de Sattler. En Wurtemberg las autoridades pusieron a los anabautistas bajo clérigos que les instruyeran...para persuadirles a retractarse".¹⁵ El campo de acción de Sattler se había reducido a Horb y sus alrededores. Pero su muerte heroica le procuró a él y a la Confesión de Schleithem una amplia publicidad por todo el sur de Alemania, Austria y Moravia.

La contribución de Hubmaier al anabautismo del sur de Alemania fue más indirecta que personal. Su influencia puede verse en los escritos de Pilgram Marpeck, Hans Denck y Peter Riedemann. También llegó su pluma al sur de Alemania, Moravia y Suiza. Fue tan grande el impacto de su teología, que muchos años después sus libros fueron incluidos en el Índice de libros prohibidos del catolicismo romano.

Sin embargo, el verdadero eslabón entre los dirigentes anabautistas de Suiza y del sur de Alemania y Pilgram Marpeck fue Wilhelm

Reublin. Este nació en Rottenburgo y fue el primero en predicar contra el bautismo infantil en las afueras de Zurich. También fue el primero en casarse de entre los seguidores de Zwinglio. Había asistido a la Universidad de Friburgo antes de aposentarse en Wytikon. Entre otras cosas, había sido sacerdote de la iglesia de St. Alban en Basilea. Fue precisamente aquí, en St. Alban, donde empezó a predicar la doctrina de la Reforma, denunciando con todas sus fuerzas a la misa. La intrépida postura de Reublin le condujo a la pérdida de su puesto como predicador de la ciudad y a la expulsión de ésta. Llegó a Zurich en agosto de 1522 y se convirtió en seguida en el más radical de los seguidores de Zwinglio.

Después del debate del 17 de enero de 1525 Reublin fue contado entre aquellos que fueron desterrados de Zurich por practicar el re-bautismo. Durante su éxodo, predicó en Schaffhausen, bautizó al Dr. Balthasar Hubmaier y a trescientos de sus miembros en Waldshut, y discutió con Capito sobre el bautismo en Strassburgo. Por último, estuvo trabajando en los alrededores de su ciudad natal, Rottenburgo. La muerte de Sattler fue lo que motivó que tuviera que hacer sus próximos viajes. En Reutlingen, donde se había cobijado en casa de su hermana casada, escribió un amplio relato sobre el juicio y la muerte de Sattler. Junto a Denck, trabajó por un poco de tiempo en Esslingen, lugar donde tuvo que calmar la cólera de los anabautistas y guardarles de tomar las armas como querían para vengar la muerte de Sattler. En 1528 fue expulsado con azotes de esta ciudad. Y nuevamente tomó el camino de Strassburgo.

El movimiento anabautista en Strassburgo se había incrementado vigorosamente. La presencia de Kautz y Reublin únicamente sirvió para atizar la agitación existente contra la iglesia reformada y sus ministros. El 22 de octubre de 1528 la policía irrumpió en una reunión anabautista y arrestó a Reublin. En el debate que siguió, con pluma y papel, Reublin y Kautz pudieron atestiguar de su fe:

Las aguas del bautismo representan la incorporación de los creyentes a la iglesia visible de Dios. Si (un creyente) lo solicita no se le negará, si es que ha escuchado la palabra de arrepentimiento y la ha aprobado en su corazón. Una confesión de fe debe preceder y no seguir al bautismo. Por eso está claro que el bautismo de los niños es contrario al mandamiento de Cristo... Sabemos por experiencia que vuestros predicadores son semejantes a pobres carpinteros que, con seguridad han destruido la iglesia del papa, pero que no han edificado una iglesia de orden cristiano; de ahí que su vocación no sea de Dios, divina, sino terrena.¹⁶

Los resultados de la controversia están inconclusos. No obstante, Reublin y Kautz fueron puestos en libertad y echados de la ciudad, quedando advertidos de que si volvían morirían ahogados. Desde Strassburgo Reublin volvió con su mujer y sus hijos a Moravia, a las comunidades anabautistas de Austerlitz y Auspitz.

Su ministerio entre los huteritas tuvo resultados diversos. En Austerlitz hubo un cisma en el grupo. Juntamente con trescientos

seguidores, Reublin se incorporó a la colonia de Auspitz de la que fue expulsado más tarde como un Ananías.¹⁷ Al volver a Esslingen y tratar de juntar a unos trescientos anabautistas que se hallaban dispersos como consecuencia de la Liga de Swabia, el éxito le sonrió. Sus últimos días son muy opacos. Allá por el año 1530 dejó de ser activo dirigente de los anabautistas del sur de Alemania. Otro hombre procedente de la misma ciudad natal de Reublin ocupó su puesto: Pilgram Marpeck.

Pilgram Marpeck

Pocos meses después de la muerte de Michael Sattler en Alemania, uno de los eminentes ciudadanos de Rattenberg, Austria, se convirtió al anabautismo. En aquella época dicho ciudadano, Pilgram Marpeck, era un ingeniero de minas altamente respetado en la ciudad. La decisión que había tomado de unirse a los anabautistas dio lugar a una serie de sucesos que redujeron a Marpeck a "errante ciudadano del cielo". El 28 de enero de 1528 perdía su cargo. Tres meses después eran confiscadas sus posesiones bajo el pretexto de recaudar fondos para mantener a los tres huérfanos que había en su casa. Si Marpeck no hubiera procedido de una importante familia, como así era, es indudable que hubiera sido tratado con mucha más severidad.

Strassburgo, donde se habían refugiado Denck, Kautz y Reublin, fue también el refugio de Marpeck y de su familia después de una breve estadía al sur de la ciudad. Sucedió a Reublin como dirigente de los anabautistas de Strassburgo, y pronto se granjeó las iras de los predicadores reformados de la ciudad. Bucer encontraba difícil decirle algo agradable al nuevo vecino.

En cuanto a Pilgram, sabed que no es nada más que un obstinado hereje. Ha abandonado muchas cosas pero nunca podrá abandonar a sí mismo. Le acusó de rechazar las dádivas temporales de Dios y de poseer una presuntuosa desenvoltura. Por otro lado, tanto él como su esposa son de carácter irrefutable.¹⁸

Tan pronto como aparecieron los panfletos de Marpeck, las autoridades los secuestraron y el autor fue arrestado en seguida. A Marpeck se le permitió, estando encarcelado, discutir con Bucer. El coloquio tuvo lugar en presencia del concilio de la ciudad y duró tres días. Bucer fue declarado vencedor; y Marpeck, junto con otro dirigente anabautista, fue expulsado de la ciudad el 18 de diciembre. En el debate, Marpeck había defendido la separación de la iglesia y el estado, y el bautismo de creyentes como acto de obediencia de un discípulo entregado, en contraste con aquellos que lo consideraban como un sacramento de gracia.

El 18 de enero de 1532 se celebró todavía un tercer y último debate, después de que Bucer anatematizara a Marpeck llamándole "la peor especie de hereje". Lo que nos interesa sin embargo, es que en esta denuncia se halla implícita la afirmación de que, por aquel tiempo, el antiguo luterano era ahora el indiscutible dirigente de los anabautistas de Strassburgo: "Podéis ver de qué forma se extiende la malvada audacia de estos hombres (los anabautistas); y mientras

tanto le miran y le honran como a un pequeño dios,--como tantos otros otros anabautistas de otros lugares."19

Los doce años siguientes encontramos a Marpeck viviendo como un fugitivo. Los acontecimientos no son conocidos con exactitud. Sabemos que estuvo algún tiempo en el Tirol y que en 1540 marchó a Austerlitz, Moravia. El año siguiente intentó unificar a los diversos grupos anabautistas, pero chocó con una terca resistencia. Cuando trató de discutir este asunto con los huteritas, estos se pusieron a orar en vez de escucharle. Tal endurecimiento amargó a Marpeck. Según Braitmichel, Marpeck afirmó que mejor se juntaría con los turcos y con el papa que con esta congregación.

Afortunadamente, Pilgram tuvo mucho más éxito con la pluma que en su embajada de paz. Los restantes años de su vida fueron particularmente fructíferos.

Antes de 1542 lo único que había escrito era una confesión de fe fraguada en la controversia con Bucer diez años antes.²⁰ Durante los ocho años siguientes escribió sus mejores obras en colaboración con Leopold Scharnschlager, dirigente de los hermanos suizos en los Grisones, y otros compatriotas. El primero de estos trabajos era una tesis sobre el bautismo y la Cena del Señor conocida como el Tuafbuchlein o Vermanung. Parece ser que la mayor parte de esta obra era un revisión y traducción del Bekentnisse von beyden Sacramentum de Bernd Rothmann.²¹ El Vermanung revela el genio de Marpeck en su habilidad para extraer de otras fuentes y añadir, creando, a los antiguos conceptos. En el Vermanung, Marpeck ataca el concepto hofmanita de la encarnación, la comunidad de los bienes, a los munsteritas y todo uso de violencia. También se halla un apéndice sobre una doble forma de bautismo. La preferida en el Bekentnisse es la inmersión.

Casper Schwenckfeld von Ossig era un noble silesiano, dirigente de los inspiracionistas del sur de Alemania. Al aparecer el Vermanung publicó en seguida una amarga embestida contra él titulada Judicium. Marpeck y Scharnschlager, curados de espanto, publicaron en 1544 la primera parte de la respuesta anabautista titulada Vindicación (Verantwortung). La segunda parte tardó más en salir de la prensa porque Marpeck había empezado a trabajar en una gran concordancia (Testamentserlauterung) que se publicó en 1550. Dicha segunda parte de la Vindicación iba firmada por seis co-autores y es muy posible que fuera completada por Scharnschlager.²²

Los últimos once años de vida que le quedaban los pasó Marpeck en Augsburg. La ciudad le dio el empleo de ingeniero el 12 de mayo de 1545, y mantuvo el cargo hasta su muerte, acaecida el mes de diciembre de 1556. El concilio de la ciudad no desconocía el hecho de que Marpeck era un activo anabautista y esto motivó frecuentes repri-mendas. Pero para la ciudad era demasiado valioso y lo más que hizo el concilio fue quejarse débilmente por estas actividades.

Marpeck fue el teólogo más influyente de los anabautistas del sur de Alemania. Su teología era bíblica y práctica. De hecho, para

Marpeck la teología era la exposición de las Escrituras. Al no ser un teólogo adiestrado, su estudio de esta disciplina no se halló condicionado por las creencias tradicionales de Agustino ni de Lombard, ni de los escolásticos. Era un teólogo de laicos. De forma plausible y sencilla explicaba lo que significaba para él la Trinidad, el evangelio, la iglesia, las ordenanzas, el discipulado y la escatología. Citaba ocasionalmente a los apócrifos y sentía ciertas inquietudes con el problema de la predestinación. Hizo una sólida contribución por el sano acercamiento que tuvo a la autoridad bíblica y a la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Por sus escritos casi igualó en influencia a Menno Simons. Porque Marpeck fue para el sur de Alemania, quizás en menor grado, lo que Menno fue para el norte de Alemania y los Países Bajos.

La importancia de Marpeck no es ahora tan oscura para el movimiento anabautista del sur de Alemania como lo fue entonces. Disponemos de informes recientes acerca de su persona debido al moderno descubrimiento del Kunstbuch, una colección de primitivos documentos anabautistas.²³ Su influencia sobre los huteritas fue nula. Después de la experiencia que tuvieron con Reublin, los huteritas quedaron más resabiados que nunca en contra de los extraños. No obstante sí alcanzó el éxito al conseguir un alto grado de unidad entre los discordantes grupos anabautistas de dentro y de los alrededores de Augsburgo. Como teólogo su influencia ha ido más allá incluso que su generación. Kiwiet opina que Marpeck fue el único que dio una auténtica teología al movimiento de la iglesia libre.²⁴

La mejor contribución de Marpeck al pensamiento anabautista fue su concepto de las Escrituras. Mantenía que las Escrituras eran la palabra de Dios y hacía una distinción entre el propósito del Antiguo Testamento y el del Nuevo. De la misma forma que debe hacerse diferencia entre los cimientos y la casa, el Antiguo Testamento debe distinguirse del Nuevo. El Nuevo Testamento se centraba en Jesucristo y era la única autoridad para los hermanos. Sostener que el Antiguo Testamento tenía la misma autoridad sobre los cristianos, era desprestigiar la distinción entre ambos, y esto conduciría a las consecuencias más terribles. Marpeck atribuía a esta causa la revuelta de los campesinos, la muerte de Zwinglio y el exceso de los munsteritas. Hacer norma del Antiguo Testamento para la vida cristiana es seguir sólo en parte las Escrituras. Según Marpeck, culpables de este equívoco fundamental eran el papa, Lutero, Zwinglio y los "falsos anabautistas".²⁵ Aunque Marpeck no incluye en la lista a Calvino, ¿no es cierto que fue en esta misma cuestión donde el afamado reformador de Ginebra cometió su más serio desatino? Aunque Marpeck no hubiera hecho otra contribución a la teología anabautista más que ésta, ¿no sería suficiente eso para concederle un reconocimiento?

NOTAS.

1.- Hershberger, op. cit., pp. 45-46.

2.- Jan J. Kiwiet, "The Life of Hans Denck, (ca. 1500-1527)", MQR, XXXI (octubre de 1957), p. 240.

3.- Ibid., p. 242.

4.- Ibid., pp. 243 ss. La herejía soteriológica de Denck puede que no fuera otra cosa que la postura sostenida por el autor de la Theología Germánica, según se muestra en el pasaje citado a continuación que Denck tomó probablemente entero en St. Gall. "De modo que si el Espíritu Malo pudiera ser verdaderamente obediente, volvería otra vez a ser un ángel, y todos sus pecados y perversidades serían purificados, borrados y perdonados para siempre. Y si un ángel pudiera caer en desobediencia, se convertiría inmediatamente en un espíritu malo aunque no haga nada de nuevo". Thomas S. Kepler, ed., Theología Germánica (Cleveland: World Publishing Company, 1952), p. 73.

5.- Kiwiet, op. cit., p. 244 y "The Theology of Hans Denck", MQR, XXXII (enero de 1958), p. 278.

6.- Huldrici Zwingli, Opera (Turici Apud Friedericum Schulthessium, 1830), VII, p. 579. Ver también la carta de Capito del 10 de diciembre de 1526, ibid., p. 572.

7.- Kiwiet sigue a Fritz Blanke y apoya la posición de que la Confesión de Schleithelm fue escrita contra los hincapiés de Denck y de Hut. Algunos eruditos americanos, tales como Wenger, tienden a rechazar este punto de vista, pero admiten que los anabautistas del sur de Alemania tuvieron un diferente acento del de los hermanos suizos con los cuales es identificado Sattler.

8.- Kiwiet, "Life of Denck", p. 254.

9.- Ibid., p. 256.

10.- Ibid., p. 244.

11.- W. F. Neff, "Hans Denck", ME, II, p. 35.

12.- Loserth, "Hans Hut", ME, II, p. 846.

13.- Ibid., p. 849.

14.- John S. Oyer, "Anabaptism in Central Germany", MQR, XXXV (enero de 1961), p. 37.

15.- Bossert, "Michael Sattler", ME, IV, pp. 433-434.

16.- Bossert, "Wilhelm Reublin", ME, IV, pp. 305-306.

17.- Cf. Zieglschmid, Large Chronical, p. 98.

18.- Wenger, "The Life and Work of Pilgram Marpeck", MQR, XII (julio de 1938), p. 147.

19.- Ibid. La cita en este caso está tomada de Schiess Bundnerisches Monatsblatt, 15, n° 3 (marzo de 1916), p. 315.

20.- El texto completo de la confesión de fe de Marpeck está copiada y editada por Wenger en MQR, XII (junio de 1938), pp. 167-202.

21.- Frank Wray ha descubierto que el Vermanung es en realidad una revisión y traducción del Bekentnisse von beyden Sacramentum publicado por Bernd Rothmann en 1533. Klassen, op. cit., p. 214, señala que Marpeck y Scharnschlager admitieron haber usado otras fuentes. El Vermanung es bastante más grande que el Bekentnisse.

22.- La fecha y la autoridad de la Verantwortung, Parte II, e incluso también la fecha y autoridad de la Testamentserlauterung son discutidas. Ver para una breve discusión de este asunto a Klassen, op. cit., pp. 221-222.

23.- "En el Archiv fur Reformationsgeschichte, 47, Parte 2 (1956), fueron publicados dos artículos que son de valor inestimable para la investigación de Marpeck. El primero de ellos tiene que ver con el descubrimiento del Kunstbuch, un temprano código anabautista de 16 hojas no compaginadas y de 354 que si lo están, por Heinold Fast y Gerhard Goeters en una biblioteca de Berna (Burgerbibliothek) en julio de 1955. Merece que testimonemos nuestro asombro por el erudito Heinold Fast, el cual publicó poco después de descubrirla esta excelente descripción de los contenidos del código, y añadió además un comentario autorizado sobre los contenidos de los diversos escritos, agrupándolos de manera ingeniosa. Los 42 tratados y epístolas contenidos en el código son descritos y agrupados en los artículos titulados: "Testigos mártires del principio", "Concerniente a la unidad de la iglesia de Cristo (despliegue del círculo de Marpeck)", "La edificación del cuerpo de Cristo (sobre la enseñanza y orden de las iglesias del círculo de Marpeck)", y finalmente "Sobre el lugar del círculo de Marpeck en su contexto histórico y la preservación del Kunstbuch". Klassen, op. cit., p. 211.

24.- Pilgram Marpeck (Kassel: J. G. Oncken Verlag, 1957), p. 150.

25.- Wenger, "The Theology of Pilgram Marpeck", MQR, XII (julio de 1938), pp. 207 ss.



VI

MORAVIA Y LA COMUNIDAD DE BIENES

Bajo la dirección de Hubmaier y la tolerancia de los barones de Lichtenstein, Moravia se convirtió en el centro más influyente de la actividad anabautista en el Continente. Un inagotable río de refugiados se internaba en la región procedente de los distintos países donde se levantaba alternativamente la persecución. Llegaban del Tirol, del sur de Alemania y de Bavaria; de Wurtemberg, Hesse y hasta de Suiza.

Como puede suponerse, la reunión de gente tan heterogénea no era a veces todo lo armoniosa que era de desear. No obstante, y hasta el encarcelamiento de Hubmaier, puede decirse que existió bastante orden. Con la ejecución de éste y la captura de su ilustre colega, ocupó el cargo un anterior obispo denominado Goschel, antes Hans Spitalmaier, que era capellán de los Lichtensteins. Este hecho hizo que Jacob Wiedemann y sus seguidores acrecentaran la oposición.¹

"Jacob el tuerto", como era concido Wiedemann, seguía las enseñanzas escatológicas de Hans Hut y los principios de no-resistencia de los hermanos suizos. A estas creencias añadía él la doctrina de la comunidad de bienes. Para ello Wiedemann echaba mano del ejemplo de la iglesia primitiva de Jerusalén. En contra de Wiedemann, el grupo de Hubmaier sostenía que el Nuevo Testamento enseñaba en realidad el principio de compartir los bienes con los hermanos necesitados. En esto los seguidores de Hubmaier conocidos como los hombres de la espada (Schwertler) estaban más cerca de los hermanos suizos que sus antagonistas conocidos como el pueblo del báculo (Stabler).

Entre el pueblo del báculo, la doctrina de la comunidad de bienes pronto eclipsó a todas las demás y se convirtió en la marca indispensable de la verdadera iglesia. Las divisiones entonces se incrementaron. El pueblo del báculo se apartó de las demás comunidades anabautistas de la ciudad para adorar por separado bajo la dirección de Wiedemann y de Philip Jager.²

La inacabable pendencia era ya demasiado para los señores de Nikolsburg. Cuando el partido de Wiedemann rechazó vivir en paz con los otros anabautistas, se le invitó en seguida a buscar otra residencia. Al parecer, Leonhard von Lichtenstein no había entendido el significado de las enseñanzas de Hubmaier respecto al estado, porque si no, no se hubiese arriesgado a mezclarse en estas cuestiones. Leonhard ya había intentado anteriormente hacer callar a Hans Hut y había puesto a su propio pastor en manos de Fernando. Ahora escoltaba a Wiedemann y a los seguidores de éste hasta más allá de las fronteras de su territorio.³

Los anabautistas que se quedaron en Nikolsburg recibieron la protección de Leonhard hasta la muerte de éste acaecida en 1552. Después sobrevivieron por sí mismos hasta los primeros años del siglo diecisiete a pesar de la contra-Reforma.⁴ En estos años intermedios descendió bastante el número de estas congregaciones debido

al constante traslado de grupos e individuos hacia otras comunidades anabautistas más seguras.

Hasta su expulsión de Nikolsburg, la doctrina de la comunidad de bienes fue una idea puramente académica entre el pueblo del báculo. Ahora tenían que decidir entre permanecer juntos o elegir caminos distintos y ser nuevamente fugitivos en medio de un mundo hostil. Acamparon en la villa abandonada de Bogenitz y decidieron adoptar la primera posibilidad. Entre ellos había muchos huérfanos y viudas, y poca comida, poca ropa y menos dinero.

En vista de sus estrecheces decidieron seguir el ejemplo de la iglesia de Jerusalén y entregar cuantas posesiones terrenas tenían. Fueron elegidos unos ministros de necesidades temporales los cuales extendieron un manto sobre la tierra. Cada cual "depositó en él sus posesiones terrenas espontáneamente y estaban dispuestos para el sosten del necesitado, después de leer a los profetas y a los apóstoles. Isaías 23; Hechos 2, 4 y 5".⁵ De este modo se implantó una forma de vivir que caracterizó la expresión anabautista de los huteritas.

Poco después de eso, fue establecido en Austerlitz, en los estados señoriales de los señores de Kaunitz, el primer poblado comunal anabautista. Los cuatro hermanos Kaunitz tenían la misma tolerancia que había caracterizado a muchos nobles moravos. Los husitas hallaron aquí, durante casi un siglo, simpatía y protección. En los años siguientes, el pueblo del báculo tuvo que defender su manera de vivir casi independiente, así como su ciudadanía anabautista, contra todas las intrusiones de las autoridades austriacas con distintos grados de éxito.

La vida comunal anabautista casi se vino abajo. El delicado experimento se vio pronto envuelto en serias dificultades. "Un gran desorden", para utilizar la terminología de Wiedemann, comenzó a caracterizar al grupo de Austerlitz.

Reublin, quien se había incorporado a esta comunidad en 1530, sembró la murmuración y el descontento. Parece ser que el "viejo Jacob", como llamaba Reublin a Wiedemann, gobernaba la comunidad con mano dura. Actuaba de casamentero entre los jóvenes, amenazándoles y advirtiéndoles de los peligros que arrostrarían si se casaban con persona ajena a la congregación.⁶ Wiedemann trató de silenciar a Wilhelm Reublin, el cual era muy popular como predicador y diácono en reserva entre los hermanos. Por fin, los hermanos se reunieron en asamblea y Reublin presentó muchas y serias acusaciones contra Wiedemann y los dirigentes de la congregación de Austerlitz. Entre otras cosas, dijo que los ancianos distribufan desigualmente los bienes y que eran unos hipócritas, ya que vacilaban ante el pago de los impuestos de guerra. Asimismo les acusó de coaccionar a las jovencitas para que se casasen "sin el conocimiento ni el consentimiento de su corazón". También acusó a Wiedemann de falsa doctrina:

Cuarto, enseñan que el bautismo es obra de justicia en vez de cuestión de fe; yo mismo he oído esto del viejo Jacob, y se lo reproché en aquel momento en presencia de los hermanos,

porque dijo que el consuelo y la salvación descansaban sobre el bautismo.⁷

Puede ponerse en duda que Wiedemann fuera realmente culpable de esta acusación. Lo que está completamente claro es la mordacidad de la actitud de Reublin hacia el principal ministro de aquella congregación. Es posible que esta animadversión empañara la interpretación de los rumores que había escuchado Reublin. De cualquier modo el cisma era inevitable y éste se produjo siete días más tarde.

El 26 de enero, después de llegar a Auspitz, Wilhelm Reublin se puso a escribir un relato completo de la causa de división entre los hermanos de Austerlitz. Quería que sus amigos antiguos de la congregación de Strassburgo tuvieran su propia versión de lo sucedido, y ésta ha sido corroborada como sustancialmente correcta por otros testigos. Tal vez exagerara las fatigas pasadas en el traslado desde Austerlitz a Auspitz. Pero es indudable que la experiencia no fue fácil. "por lo cual, confiando en Dios y en su gracia", escribía, "y a causa de la verdad, dejamos Austerlitz el día 8 de enero saliendo de los falsos hermanos y sacudiendo contra ellos el polvo de nuestros zapatos". Y añadía:

¡Con qué riqueza y eficacia Dios manifestó su poder al ciego, al cojo, al leproso y al inválido, y fue fiel a sí mismo! Levantaban la cabeza para atestiguar de la verdad de Dios cuando marchaban con nosotros. Contamos hasta doscientos cincuenta, aparte de los niños, cuando salimos el mismo día.⁸

Alrededor de cuarenta personas fueron albergadas en una choza y alimentadas hasta que los hermanos pudieron hacer una casa más robusta en Auspitz.

Reublin organizó en seguida una nueva congregación comunal del mismo tipo que la comunidad de Austerlitz, poniéndose él al frente. Johanna von Boskowitz, mujer de la nobleza y abadesa de Mariasaal, cerca de Brno, les invitó a establecerse en una villa que tenía y que se llamaba Steurowitz, poniendo a su disposición al personal de ella. No podía presentarse más risueño, pues, el nuevo comienzo en medio de una rica región agrícola.

Sin embargo, no tardó en manifestarse otra vez la disensión interna, la cual continuó hasta la llegada del Tirol de Jacob Hutter, quien había estado en contacto con los anabautistas de Austerlitz. Se había unido a ellos recomendado por su congregación del Tirol, pero no estaba cuando aconteció la división. No obstante, sus sentimientos se inclinaban hacia el grupo de Auspitz y por lo mismo volvió a esta comunidad, buscando cobijo para él y para su congregación.

Los Huteritas

Lo que Juan Calvino fue para la iglesia reformada, Jacob Hutter fue para los anabautistas de Moravia. El movimiento que lleva su nombre comenzó en realidad desde el principio de su labor con la comunidad de Auspitz.

Hutter nació en el valle Puster del Tirol. A causa de que la educación era entonces monopolio de los clérigos y de la nobleza, fue enviado a Praga a aprender el comercio de la sombrerería. Sus negocios le obligaron a viajar mucho hasta que por fin se estableció en Carinthia, lugar donde hizo contacto con los anabautistas de una villa cercana y se convirtió por último en su predicador allá por el año 1529. Su primera iglesia estaba en el valle Puster. Hutter, partiendo de un principio insospechado, se convirtió en seguida en el más enérgico y provechoso anabautista del Tirol.

A medida que crecían en número se incrementaba también la persecución. Las autoridades tirolesas informaron por escrito a Fernando en Viena. Raro fue el día durante más de dos años en que el concilio no trató alguna cuestión anabautista. "Parte de más de setecientas personas habían sido ejecutadas, otras desterradas y otras estaban sin un cuarto; todos dejaron atrás sus propiedades y sus hijos." Y seguían diciendo las exasperadas autoridades: "No solamente esta gente no tiene horror al castigo, sino que incluso se entregan ellos mismos; raramente podemos convertir a uno; casi todos lo único que desean es morir por su fe."9

Desde el principio de su trabajo, Hutter había enviado a muchos anabautistas acosados a Moravia. Finalmente, la persecución llegó a tal extremo que era imposible hacer nada, por lo que marchó también a Moravia dejando el Tirol. El 11 de agosto de 1533 llegó a Auspitz con un compañero. Después de considerar la situación, anunció en su primer sermón que había que hacer enseguida una gran reforma en la comunidad.

La afirmación de autoridad de Hutter y la reforma propuesta iban dirigidas contra Phillipp, Schutzinger y Gabriel, los ancianos que habían sido elegidos debidamente. No existen dudas acerca del fracaso por estas fechas de la tentativa de vida comunal anabautista. La falta de habilidad de los hermanos para alcanzar un modus operandi estaba amenazando con extinguir el nuevo proyecto. Todo esto estaba muy claro para el antiguo sombrerero, ahora comprometido por completo con la vida comunal de la congregación. En consecuencia, se dispuso a cimentar firmemente la comunidad.

Con grandes dificultades, Hutter se aseguró el reconocimiento del pastor principal de la comunidad de Auspitz. Y pronto la re-organizó estableciendo la comunidad de bienes en producción y consumo. La insatisfacción de los antiguos ancianos condujo a la organización de otras comunidades a las que se conocía con el nombre de sus pastores. Los felipistas, seguidores de Philipp Plenner, se quedaron en Auspitz. Los gabrielistas, seguidores de Gabriel Ascherham, se trasladaron a Rossitz. La congregación nodriza de Auspitz se vio pronto aumentada con el esfuerzo de refugiados procedentes del Tirol. Esta comunidad, al morir Hutter, tomó de él su nombre denominándose desde entonces "huteritas".

Poco tiempo estuvo Hutter al frente de los anabautistas moravos. El episodio de Munster hizo que Fernando tomara la determinación de desarraigat de Europa cualquier vestigio de anabautismo. Para llevar

a efecto sus planes asistió a la Dieta Morava de 1535, exigiendo a los nobles moravos que arrojaran de sus tierras a los hermanos. Todos los ruegos de los hermanos y de sus protectores moravos fueron infructuosos:

De esta forma fueron echados al campo, como se hace con un rebaño de ovejas. En ninguna parte les fue permitido acampar hasta que llegaron al pueblo de Tracht, en los dominios del lord de Lichtenstein. Allí se tumbaron sobre la yerba, a cielo abierto, con muchos niños, enfermos y viudas.¹⁰

En una elocuente carta, Hutter escribía al gobernador Kuna von Kunstadt:

Estamos acampados sobre la yerba para no menoscabar a nadie. No queremos dañar ni herir a ningún ser humano, ni aun a nuestro peor enemigo. Nuestro deseo es vivir en la verdad y en la justicia de Dios, en paz y en unidad. No dudamos en informar a cualquiera que lo desee de nuestra conducta. Pero quien diga que hemos acampado sobre el campo con miles de hombres como si fuéramos a pelear o algo así, decídle al tal que es un embustero y un bribón. Si todo el mundo fuera como nosotros no habrían guerras ni injusticias. No podemos ir a ninguna parte; pero Dios puede mostrarnos dónde tenemos que ir. No se nos puede prohibir estar en la tierra, porque la tierra es el estrado del Padre; haga él con nosotros su voluntad.¹¹

La carta no sirvió más que para aumentar los riesgos de los refugiados. Por eso se convirtió el Tirol, una vez más, en su campo de trabajo. El interés creciente y algunos convertidos dieron compañía a los esfuerzos evangelizadores que efectuaban. El éxito no podía ocultarse. Y así Hutter y su mujer, embarazada, fueron capturados en casa de Hans Steiner de Clausen en la segunda quincena de noviembre de 1535. Fueron conducidos en seguida a la fortaleza episcopal de Brandzell. Poco después, Hutter era trasladado a Innsbruck donde se le atormentó lo inimaginable para conseguir su retractación. Pero ni la lógica del Dr. Gallus Muller, ni las dolorosas puñaladas del potro del tormento, ni las contusiones de los brutales latigazos a que fue sometido, le hicieron traicionar su fe. El 25 de febrero de 1536, como unos tres meses después de su encarcelamiento era quemado en la estaca.

Al oír de su muerte y de su heroica conducta en el fuego, la comunidad de Aupitz decidió tomar el nombre de Hutter. Hans Amon fue elegido nuevo dirigente. En forma gradual, los hermanos volvieron a reestablecerse en alguno de los estados de los nobles moravos que simpatizaban con ellos. Apenas se habían establecido en bosques y cuevas, cuando los huteritas comenzaban ya sus esfuerzos misioneros. Llevaron el evangelio a toda la Europa de habla alemana. La labor del misionero huterita según el Geschichts-Buch citado por Horsch, era totalmente evangélica.

Hablaban con poder del reino de Dios, enseñando a todos los hombres a arrepentirse, convertirse y volverse de la vani-

Peter Riedemann

Aunque Peter Riedemann fue un activo misionero de los huteritas, pudo escapar sin embargo del destino que tuvo Claus Felbinger. Vivió siendo dirigente de los huteritas y uno de sus teólogos más influyentes.

Nacido en Silesia, Alemania, fue hecho prisionero a los 23 años de edad en Gmund, bajo la acusación de actividad anabautista. El año de su encarcelamiento, 1529, fue también el año de su ordenación como ministro de la palabra. Pasó en prisión los tres años siguientes. Pero hay que decir que no fueron años perdidos por cuanto escribió en ellos su primera Confesión,¹⁵ obra que fue preservada durante siglos por los huteritas, a los cuales se unió en 1532, poco después de huir de la prisión de Gmund.

Al año siguiente, Riedemann comenzaba un período fructífero de trabajos misioneros con los huteritas. Camino de la Franconia, visitó a las desparramadas congregaciones anabautistas de la alta Austria, invitándoles a unirse a los huteritas. Al llegar a las proximidades de Nuremberg fue hecho prisionero y se le puso en libertad dos años más tarde bajo la promesa de no predicar en la ciudad.

En 1539 le hallamos otra vez caminando. El destino ahora era Hesse y la tarea la reconciliación. Se le había confiado la misión de reconciliar a dos congregaciones de hermanos que estaban disgustadas entre sí. Aunque tuvo mucho éxito como evangelista, quizás su capacidad de pacificador superaba a aquella facultad. A consecuencia de los trabajos que desempeñó, las autoridades se fijaron otra vez en él, encadenándole y poniéndole bajo prisión en Marburgo.¹⁶

Pronto se ganó la confianza del carcelero y su situación era más pasadera. Se le trasladó poco después al cercano castillo de Wolkersdorf. Por la bondad del administrador, le fue permitido andar libremente por el palacio. Sus epístolas desde la prisión seguían dando vigor a los hermanos de media docena de sitios distintos. Fue en Wolkersdorf donde escribió su segunda Confesión, un libro de 183 páginas, que fue publicado por los huteritas en 1565 y que ha quedado como la mayor fórmula doctrinal de dicha fe.

Riedemann era prisionero de Philip de Hesse. El propósito principal de esta segunda Confesión fue enterar a Philip de la naturaleza de la fe anabautista según era practicada por ellos. Aunque no le menciona en el prólogo, Philip estaba sin duda en la mente de Riedemann cuando escribe:

Para que ningún hombre, incluidas las autoridades--las cuales, quizás por instigación de otros han dejado caer su mano sobre el pacífico pueblo del Señor--puedan acarrear más culpabilidad sobre sí mismos, violando la voluntad del Señor, deseamos nosotros dar testimonio de nuestra fe, doctrina y vida con todas sus consecuencias, creyendo que así los hombres verán y reconocerán que no somos ni herejes ni sediciosos, como blasfe-

mamente se nos ha llamado.¹⁷

El escrito, como ha señalado Heimann, no es un tratado teológico sino una simple confesión de fe.¹⁸ Está dividido en dos partes. La primera es una confesión de fe organizada según las directrices tradicionales del Credo de los Apóstoles. La segunda sirve de apéndice a la primera. Uno de los rasgos sorprendentes de esta influyente obra huterita es que dedica poco espacio a la doctrina de la comunidad de bienes.

Después de una larga discusión sobre el bautismo y la Cena del Señor, sigue una cláusula acerca de la comunidad de bienes que es muy breve en comparación con las discusiones anteriores. Riedemann defiende con absoluta convicción la experiencia práctica. Dice que los intereses personales que hallan su expresión en el anhelo de poseer cosas, no se encontraban en el primitivo e impecable estado del hombre. Por eso tal anhelo, insiste, es expresión de la depravación humana, de la naturaleza degenerada. El hombre no fue creado para apropiarse de la creación de Dios y utilizarla para sus necesidades privadas. Esta es la senda que sigue el mundo y el verdadero discípulo de Cristo no puede amoldarse al mundo. De ahí que aquel que no se deshaga de las propiedades privadas no puede ser discípulo de Cristo. Riedemann toma el ejemplo de la iglesia de Jerusalén para confirmar su argumentación y para fijar así la postura de los huteritas. De este modo es mantenida la necesidad de la comunidad de bienes partiendo de la misma naturaleza de la creación, del discipulado cristiano y de la iglesia.¹⁹

La Confesión fue aceptada inmediatamente por los anabautistas moravos. Tanto respetaban los huteritas a su autor que, a la muerte de Hans Amon, pidieron su rápido retorno "si podía hacerlo en buena conciencia".

A últimos de febrero de 1542 Riedemann se hallaba de vuelta a Moravia. Junto a Leonhardo Lanzenstiel, el cual había sido elegido predicador principal a la muerte de Amon, se convirtió en uno de los dirigentes. Esta fue una unión afortunada. Lanzenstiel se dedicaba a las cuestiones prácticas mientras que Riedemann se interesaba por el cuidado espiritual de la congregación. Poco después Riedemann se erigía en dirigente indiscutible, cargo que ostentó hasta su muerte en 1556.

Antes de morir, Riedemann había logrado traer a algunos de los felipistas y a una gran mayoría de los gabrielistas al rebaño huterita. Su corazón pastoral se conmovía profundamente ante la condición de estos hermanos desparramados "como ovejas sin pastor". Las autoridades austriacas habían frustrado los primeros intentos de Riedemann para lograr un acuerdo con los felipistas. El 6 de diciembre de 1539 se reunían unas 150 personas, huteritas y felipistas, bajo la dirección de Riedemann.

Riedemann llegaba una semana después de la fecha anunciada y se encontró a las mujeres y niños apesadumbrados porque los hombres habían sido encarcelados en el castillo de Falkenstein. Fernando había

mandado a muchos sacerdotes y teólogos para que interrogaran y convirtieran a los prisioneros anabautistas. Pero hasta la tortura del potro fracasó en la intentona de conseguir la retractación de los prisioneros. Finalmente, las autoridades decidieron enviar a éstos a Trieste donde habían de convertirse en galeotes.

Noventa de ellos, agrupados de dos en dos, fueron encadenados con collares de hierro. Antes de partir a pie hacia Trieste se arrodillaron para orar. Sus familiares y amigos estaban ya en Falkenstein para darles el último adiós antes de separarse. La marcha fue tan emocionante que hasta el preboste real y sus ayudantess lloraron. A lo largo de todo el camino los prisioneros fueron atestiguando de su fe a los que paraban para verles pasar.

Después de doce noches de prisión, los prisioneros escaparon dejándose caer por la pared de la prisión con las cadenas con las cuales habían sido atados. No obstante, doce de ellos fueron capturados de nuevo en Laibach, Carinthia, y enviados otra vez a Trieste. Los otros setenta y ocho volvieron a sus casas con mucha alegría. Sin embargo, tres de ellos murieron poco después de su llegada.²⁰

Al convertirse en el predicador principal de los huteritas, Riedemann reanudó la correspondencia con los felipistas, entablando una relación fraternal que continuó hasta que finalizó la vida congregacional de los segundos. Hacia la mitad del siglo, esta expresión del anabautismo del siglo dieciséis había desaparecido virtualmente. Algunos se habían vuelto a unir a los huteritas, otros a los hermanos suizos y otros, usando la terminología del *Geschichts-Buch* "habían vuelto al mundo".²¹ De esta manera se desintegraba un tipo huterita de anabautismo, al fallar la dirección que tanto caracterizó a los huteritas.

En tanto que la debilidad interna contribuía a la extinción de los felipistas, una segunda ola de persecución era desencadenada, amenazando a la existencia del movimiento huterita. De hecho, la totalidad del movimiento fue expulsado de Moravia. Los hermanos tuvieron que abandonar las veintiséis colonias que poseían y huir a Hungría, lugar donde algunos huteritas habían establecido una congregación tipo comunal dos años antes. Sin embargo, este refugio resultaba muy incierto. Fernando había vencido sobre la Liga de Smalkaldian y a la expulsión de Moravia de los anabautistas siguió también su persecución en Hungría. Los húngaros de la nobleza ofrecieron cierta resistencia a las exigencias de Fernando, pero fue inútil. Por último su benefactor el barón Franz von Prantsch, se vio forzado a desalojarlos de Sabatisch. Les acompañó hasta la frontera para protegerlos de los ladrones que despojaban frecuentemente a los huteritas y les dejaban en la miseria.

La persecución duró cuatro años. Durante algún tiempo, los hermanos se vieron forzados de nuevo a vivir en bosques y cuevas. Mucho tuvieron que padecer por culpa de los magistrados de Hungría y Moravia, los cuales les expulsaban alternativamente de sus territorios y les obligaban a cruzar la frontera en uno y otro sentido. Los ladrones les hacían mucho daño. Pero el movimiento no sólo sobrevivió a

pesar de las innumerables deserciones, sino que a causa de su testimonio bajo tales condiciones, muchos se les agregaron. A medida que se iba calmando la violencia de la persecución, las víctimas principiaban a establecerse de nuevo en Moravia. Durante diez años continuaron las persecuciones con algunas intermitencias, y por fin cesaron en 1563. Hasta treinta años después no hubo ninguna más con tanta fuerza.

Vida y Trabajo de la Comunidad

Siguieron cuarenta años de paz en Moravia los cuales proporcionaron ocasión a los anabautistas para desarrollar su peculiar manera de vivir. La vida en la comuna era, según el Geschichts-Buch, idílica.²² El primero de los muchos beneficios fue la libertad para practicar la religión que sentían. "Se reunían para adorar en paz y unidad y enseñaban y predicaban abiertamente el evangelio y la palabra de Dios. Dos veces a la semana y a veces con más frecuencia, tenían reuniones públicas." El cronista del Geschichts-Buch, Casper Braйтmichel, sigue diciendo:

Era practicada la comunión de bienes según la enseñanza de Cristo... Todos participaban...habiendo, desde luego, provisiones especiales para los enfermos y los niños....

La fragua convirtió a las espadas en hoces, sierras y otras herramientas útiles... Cada cual era el semejante a su hermano y todos vivían juntos en armonía... La venganza fue olvidada. La única arma que tenían contra toda dificultad era la paciencia... Estaban sujetos a las autoridades y eran obedientes a toda buena obra en todas las cosas que no eran contrarias a Dios, a la fe y a la conciencia. Se pagaba lo que se debía al gobierno en concepto de impuestos o de arbitrios...ya que el gobierno es ordenado por Dios y es una institución tan necesaria en este perverso mundo como el pan de cada día....

No se oían juramentos ni blasfemias...no habían apuestas, ni baile, ni juego de cartas, ni francachelas ni borracheras. No se hacían vestidos elegantes ni inmodestos, ni vanidosos ni inconvenientes... No había cánticos vergonzosos...sino cristianos y espirituales, e himnos de las historias bíblicas.

Para resumir dice el Geschichts-Buch: "Nadie holgazaneaba; cada cual hacía lo que se exigía de él y lo que era capaz de realizar, ya fuera rico o pobre, noble o plebeyo. Hasta los clérigos que se incorporaban a la iglesia aprendían a trabajar."

Cuando casi toda Europa estaba todavía falta de instrucción, los huteritas mantenían un excelente sistema de escuelas primarias. Entre ellos era obligatoria la educación. Creían que el futuro del movimiento dependía de un pueblo educado que pudiera practicar el discipulado a la luz de las enseñanzas del Nuevo Testamento. Las escuelas estatales, en cambio, no sentían tal necesidad. La religión se hallaba sobre todo en manos de religiosos profesionales. La principal función del seglar en tal sistema eclesiástico era obedecer.

Para esto tanto daba ser ignorante como educado, eso sí no era mejor lo primero. El proceso educacional de los huteritas había comenzado muy pronto. El niño huterita comenzaba a ir al colegio a los dos años de edad. Cuando tenía cinco o seis años salía de la escuela para niños pequeños y pasaba a estar bajo un maestro. Allí aprendía a leer y a escribir y después de una muy rudimentaria educación, a practicar el comercio. La religión era con mucho la disciplina más importante en la escuela huterita. A los niños les era inculcado las doctrinas anabautistas desde los primeros días de su educación formal. Riedemann bosqueja de forma sucinta el "currículum" y la educación huterita.

Tan pronto como la madre había destetado al niño lo entregaba a la escuela, donde había hermanas escogidas por la iglesia...; y, tan pronto como podían hablar, ponían en sus labios el testimonio de la palabra de Dios...hablándoles de la oración y de todas aquellas cosas que ellos podían entender. Los niños estaban con estas hermanas hasta los cinco o seis años, esto es, hasta que se encontraban en la edad de aprender a leer y a escribir... Cuando llegaban a este período se les confiaba a un maestro de escuela, el cual les enseñaba lo mismo y les instruía más y más en el conocimiento de Dios, para que aprendieran a conocer a éste y su voluntad y les inculcaban el vigor para guardarla. El maestro observaba con ellos el siguiente orden: cuando estaban todos juntos en la escuela, por la mañana, les enseñaba a dar gracias a Dios juntos y a orar. Luego les predicaba ciñéndose a la mentalidad infantil por espacio de media hora, diciéndoles cómo debían obedecer a sus padres...

De la obediencia a los padres pasaban a la obediencia a Dios y a guardar la voluntad de éste...y a inclinarse y a servirle a él sólo, porque es de él de donde nos viene todo lo bueno. De esta manera enseñamos a nuestros niños desde la misma cuna a buscar lo que no es temporal sino eterno.²³

Los profesores no estaban graduados ordinariamente en las universidades. No obstante, y como de vez en cuando se convertían algunos sacerdotes, éstos trabajaban como maestros de escuela. Al menos este fue el caso de un anterior sacerdote llamado Jeronimus Pael, el cual murió por su fe en Viena en 1536. Todos los profesores estaban también instruidos en las leyes sanitarias. La práctica médica se desarrolló en alto grado en las comunidades huteritas.

Médicos Huteritas

Desde el Renacimiento, la profesión médica europea había estado dividida en tres clases: el médico, el cirujano y el practicante.²⁴ Mientras que el médico era el teórico, el practicante era el verdadero médico. El cirujano se encontraba en un estado intermedio entre el médico y el practicante en la jerarquía medieval. Entre los hermanos no existían tales distinciones, aunque sí se usaban los diferentes términos.

Aunque los practicantes huteritas adolecían de falta de prepa-

ración, eran muy eficientes en su profesión. Se convirtieron en los practicantes más buscados de Moravia, llegando a alcanzar algunos reconocimiento internacional. George Zobel, Balthasar Goller y Hans Zwickelberger fueron tres de sus médicos más notables. De éstos aún hay que destacar a Zobel.

A través de la práctica de la medicina, Zobel consiguió buena reputación para sí y buena voluntad para sus hermanos. En 1581 fue llamado a Praga a curar al emperador Rodolfo II. El emperador se recuperó después de un tratamiento de seis meses, finalizados los cuales, Zobel regresó a Moravia. La nobleza utilizó múltiples veces sus servicios. Y de nuevo Praga contrajo una deuda con Zobel. Sus servicios ayudaron a contener el curso de la peste que azotó a la ciudad, dieciocho años después de su estancia allí para sanar al monarca.

La práctica de la medicina era una exigencia entre los huteritas. Toda la congregación participaba en este empeño como hacían en todas cuantas cosas emprendían. Exigían a sus médicos estar al día en los conocimientos precisos. Siempre tenían que tener hierbas a mano y proporcionar auxilio a cualquier enfermo de la comunidad. Algunos de los médicos huteritas estaban al corriente del legado literario de Paracelsus, el famoso médico y filósofo del siglo dieciséis. De hecho, es muy probable que el mismo Paracelsus visitara a los hermanos. Y es posible que fuera éste quien les inspirara la práctica de la medicina.

La Última Persecución Morava

La excelente reputación que estaban consiguiendo los huteritas, era motivo de grave preocupación para sus adversarios católicos. Christoph Fischer escribió tres volúmenes revanchistas contra los huteritas. El último apareció en la víspera de la Guerra de los Treinta Años.²⁵ Entre otras muchas cosas absurdas que dice y aparte de los prejuicios que expresa, Fischer tiene algo que contarnos acerca de los hermanos. En su libro De los Malditos Principios de los Anabautistas, dice:

De todas las herejfas y sectas que se originaron desde Lutero,...ninguna presenta mejor apariencia y más grande santidad externa que los anabautistas. Otras sectas son en su mayor parte disolutas y dadas a la lujuria, además de estar sedientas de sangre; no así los anabautistas. Unos a otros se llaman hermanos y hermanas; no dicen palabras ofensivas ni utilizan lenguaje profano; no tienen armas para defenderse... No poseen nada en privado sino que todo es común. No denuncian a nadie a la ley y todo lo soportan con paciencia, o como dicen ellos, en el Espíritu Santo. ¿Quién podría suponer que bajo estas ropas de cordero se esconden sólo lobos rapaces?

Fischer vomitó su bilis contra la popularidad anabautista en otra publicación titulada Cincuenta y Cuatro Razones por las Cuales No Debería Tolerarse en la Tierra a los Anabautistas.

Los señores moravos prefieren a los anabautistas antes que a nadie. Los señores no necesitan ni leer ni ver siquiera los certificados de la educación de los anabautistas, quedando satisfechos con saber que los ancianos de la iglesia les consideran calificados para cubrir el cargo en cuestión... ¿No es esto ceguera? Nunca se ha promovido a ningún cristiano sin conocerle bien antes, pero tal exigencia no rige con los anabautistas.

Las anabautistas gozan de los mayores favores entre la nobleza. Tienen preferencia como administradores en los estados, sean granjas o lecherías, molinos, tejares, jardines o cualquier otra cosa. Son elegidos para altos cargos en los castillos, tales como administradores, mayordomos y tesoreros...

Los señores pagan a los anabautistas mayores sueldos y jornales que a los cristianos que llevan más tiempo con el mismo puesto. Esto puede probarse por las cuentas de los libros de algunos señores. Los señores dan a los anabautistas tanta libertad que en ciertos casos no les exigen dar razón...

A Dios le disgusta que los señores les toleren y les confíen sus estados. Es contrario al amor cristiano. Porque si un judío ayuda a otro judío y se hacen favores el uno al otro, ¿por qué no deben de ayudarse también los cristianos unos a otros? A esto puede contestar alguien: "Es verdad, sería más justo, pero los cristianos no son tan fieles como los anabautistas por eso es correcto que los señores empleen a éstos".²⁷

La política intolerante que Fischer pedía, se llevó a cabo en seguida. Una gran persecución cayó sobre las cabezas de los anabautistas moravos en los primeros días de la Guerra de los Treinta Años. Durante veinticinco años, la hermandad tuvo que sufrir muchas tribulaciones. Primero, los soldados austriacos acamparon entre ellos durante la guerra con Turquía. Después, los intrusos fueron los turcos, los tártaros y los húngaros. Los hermanos padecieron lo indecible a causa de la invasión turca y de sus aliados. Perdieron dieciséis colonias, murieron asesinados ochenta y un miembros y doscientos catorce fueron llevados esclavos a Turquía. Los victoriosos ejércitos católicos se ensañaron después con lo que quedaba del comunal. Destruyeron, asesinaron y violaron. Del *Geschichts-Buch* nos llega un impresionante relato de aquellos terribles días de sufrimiento.

Ya se ha mencionado que el año 1621 comenzó con mucha tribulación... No puedo mencionar las cosas espantosas que se perpetraron contra muchas piadosas y honorables hermanas..., niños, muchachos y muchachas. Mujeres con niños y madres en sus lechos de muerte, así como vírgenes, fueron atrocemente atacadas. Los hombres eran quemados con hierros al rojo y despabiladeras candentes. Eran colgados y les ponían fuego debajo de los pies hasta que les abrasaban los dedos; les llagaban el cuerpo y se lo salaban, poniéndoles después fuego... les sacaban los ojos mediante tormentos inhumanos; fueron ahorcados

como ladrones... Los que hacían tales cosas era la soldadesca imperial, los cuales creían ser lo mejor de la cristiandad... Cualquiera podría suponer que el mismo diablo hubiera temido más el poder, la gloria y la majestad de Dios, que estos hombres desvergonzados. Que Dios, a quien y a cuyo recto juicio encomendamos todo, les ayude a comprender lo que están haciendo.28

Bajo la celosa persecución del cardenal von Dietrichstein, los hermanos fueron despojados de todos sus bienes y expulsados de Moravia. Otra vez privados de todos sus bienes y tierras, de su ganado y de todo cuanto bueno tenían, se convirtieron de nuevo en gentes errantes por la tierra. La historia anabautista de los siglos siguientes está llena de todas las emociones de un pueblo universalmente despreciado y perseguido.

Persecución en Hungría y en la Transilvania

La persecución no cesaba. Los hermanos habían huido a Hungría y a la Transilvania. Siglo y medio más tarde, y debido a los diabólicos proyectos de los jesuitas, estas zonas se transformaron en infiernos de odio, intriga y tormento en las cuales se consumió virtualmente el movimiento anabautista.

Durante el período 1759-1762, y bajo la autoridad de la emperatriz María Teresa, los jesuitas llevaron a cabo sus planes de convertir en católicos romanos a los huteritas. Dicho programa estaba cuidadosamente estudiado. Se introdujeron simultáneamente en las cuatro comunales anabautistas de Hungría. La meta de este primer intento consistía en confiscar todos los libros huteritas, meta que se cumplió parcialmente. Entonces decidieron enviar sacerdotes a las comunidades y les obligaron a escuchar sus sermones. Al comprobar la ineficacia de estas medidas, encarcelaron a los dirigentes anabautistas. Zacharías Walter, anciano de la congregación de Sabatisch fue encarcelado en el monasterio jesuita de Ofen, y Heinrich Muller, anciano de Lavar, en el monasterio de Gran, en la alta Hungría. Muller, después de un apasionado debate con sus aprehensores, fue ejecutado y su cuerpo arrojado al Danubio.

Los huteritas que quedaban dejaron las ciudades para irse a vivir a los bosques y a las cuevas. Algunos meses más tarde fueron apresados. Los resultados constituyen un triste comentario a la intolerancia religiosa. Después de un tratamiento inhumano imposible de describir, aquellos que no fueron muertos se convirtieron al catolicismo. De esta forma fue como se alzó en Hungría un grupo de anabautistas apóstatas que son conocidos hoy como los Habaner.

Los huteritas de la Transilvania tampoco escaparon al azote del tirano. Casi al final de la persecución en Hungría, el jesuita encargado de llevar a cabo este plan destructor, llamado Delpini, informó a la emperatriz que los anabautistas de aquel lugar habían sido exterminados. Y ofrecía sus servicios para realizar la misma operación de limpieza en la Transilvania, contando naturalmente con la aprobación de su Alteza. Ella consintió. Y Delpini marchó hacia

la Transilvania a cumplir lo que anticipaba como fácil victoria. Antes de que él llegara a la Transilvania, lo hicieron las noticias dando cuenta de la brutalidad de las autoridades y la final capitulación de los huteritas en Hungría. Pero Delpini descubrió pronto que sus ideas acerca de un éxito sencillo había sido un sueño.

Delpini se aseguró el beneplácito de las autoridades seculares, cosa no difícil desde luego contando con el apoyo de la emperatriz. Inmediatamente se puso manos a la obra. El primer intento proselitista lo hizo en Alwint. Horsch refiere que Delpini exigió que le dejaran predicar.

Tomó posesión del púlpito mientras los ministros se sentaban cerca de él, en el banco, y escuchaban junto con la congregación, lo que quería decirles este falso profeta...

El jesuita escogió un texto del evangelio de Juan, capítulo 16, y se basó especialmente en el texto donde Cristo dice a sus discípulos: "Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar" (v. 12). Aplicó estas palabras a la hermandad diciendo que ellos no entendían suficientemente el evangelio. Continuó con las palabras de Cristo: "Pero cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad" (v. 13); esto lo aplicó a sí mismo... Después alabó la fe católica y contó muchas historias milagrosas y sucesos realizados por santos, especialmente uno de un jesuita como él que había cambiado de sitio una montaña... Cuando acabó bajó del púlpito y preguntó a la congregación qué les había parecido el sermón...

Al instante se levantó el hermano Joseph Kuhr, se subió al púlpito y dijo al jesuita: "Lo que tú has recitado del evangelio, ya lo sabía yo tan bien como tú; y lo que has dicho acerca de tus muchos santos, no lo creo; y lo que has dicho sobre ese jesuita que cambió de sitio una montaña es una mentira jesuita.²⁹

Por un tiempo, los anabautistas de la Transilvania estuvieron tan sojuzgados como lo habían estado los de Hungría. Pero quedó un remanente que escapó de la muerte y de la apostasía, y que se transformó en semilla de un movimiento renovador en Wallachia que más tarde alcanzó a Rusia. De esta manera, el último reflejo que da de los huteritas el siglo dieciocho es esencialmente el mismo con que se abrió el diecisiete. Delinea la historia familiar de un pueblo fustigado, los huteritas. La fertilidad de éstos disminuyó lógicamente con la persecución, pero siguieron buscando un rincón en la tierra donde adorar a Dios en paz.

Notas.

1.- Newman, op. cit., p. 185.

2.- ME, IV, p. 941.

3.- John Horsch, The Hutterian Brethren (Goshen, Ind.: The Mennonite

Historical Society, 1931), pp.7-8.

4.- Ver Henry A. DeWind, "A Sixteenth Century Description or Religious Sects in Austerlitz, Moravia", MQR, XXIX (enero de 1955), pp. 44-53; y Robert Friedmann, "Christian Sectarrians in Thessalonica and their Relationship to the Anabaptist", ibid., pp. 54 ss.

5.- Zieglschmid, Large Chronicle, p. 87.

6.- ME, IV, p. 306.

7.- Wenger, (trad. y ed.), "A Letter from Wilhelm Reublin to Pilgram Marpeck, 1531", MQR, XXIII (abril de 1949), pp. 70-73.

8.- Ibid., p. 74.

9.- ME, II, p. 851.

10.- Ibid., p. 852.

11.- Ibid., pp. 852-853.

12.- Op. cit., p. 28.

13.- Mirror, p. 657.

14.- Friedmann, "Felbinger's Confession", pp. 151-153.

15.- El título es Rechenschaft unseres Glaubens geschrieben Zu Gmunden im Land ob der Enns im Gefencknus.

16.- Friedmann, "Riedemann", ME, IV, pp. 326-327.

17.- Peter Riedemann, Account of our Religion, Doctrine, and Faith, trad. Kathleen E. Hasenberg (Londres: Hodder & Soughton, Ltd., 1950), p. 9.

18.- Op. cit., primera parte, p. 35.

19.- Ver Riedemann, op. cit., pp. 88-91.

20.- Zieglschmid, Large Chronicle, pp. 202 ss., y Horsch, op. cit., pp. 44-47.

21.- Ver Friedmann, "The Philippite Brethren", MQR, XXXII (octubre de 1958), pp. 272 ss.

22.- Las citas están tomadas de la traducción de Horsch, op. cit., pp. 21-23.

23.- Op. cit., pp. 130-131.

24.- Ver John L. Sommer, "Hutterite Medicine and Physicians in Mora-

via in the Sixteenth Century and After", MOR, XXVII (abril de 1953), pp. 119 ss.

25.- Von der Wiedertauffer Verfluchtem Ursprung, Gottlosen Lehre und derselben Grundliche Widerlegung (Bruck a.d. Teya, 1603)...

26.- Horsch, op. cit., p. 32.

27.- Ibid., p. 30.

28.- Ibid., pp. 54-55. Esta sección está tomada del Geschichts-Buch (Wolkan), p. 565, y traducida por Horsch.

29.- Ibid., pp. 90-91.

VII

MENNO SIMONS Y EL ANABAUTISMO HOLANDES

Cinco años después de volver a su pueblo natal como sacerdote, Menno Simons abandonaba la iglesia católica y se unía a los anabautistas. Menno despreciaba su respetable posición y su cómodo medio de vida por la existencia de un hereje perseguido. Y lo que todavía es más notable, Menno tomó esta decisión cuando el ambiente aún hedía con la tragedia de Munster. En la Réplica a Gellius Faber, Menno relata dicha experiencia con un pronunciado acento paulino.

Entonces yo, sin ser obligado, con prontitud, renuncié a toda mi mundana reputación, nombre y fama, a mis abominaciones anticristianas, a mis misas, al bautismo infantil y a mi vida fácil, y me sometí resueltamente a la escasez y a la pobreza bajo la pesada cruz de Cristo. Tenía a Dios en mi flaqueza; busqué personas piadosas y aunque eran pocos en número encontré que algunos eran muy entusiastas y sostienen la verdad.¹

Una vez puesta la mano en el arado, Menno no miró atrás. Su vida se halla tan íntimamente ligada a la historia del anabautismo holandés que es virtualmente imposible estudiar al uno sin el otro. Pero antes de Menno ya había habido anabautistas holandeses. Por esa razón, la historia del anabautismo en los Países Bajos comienza antes de su ingreso en el movimiento.

El Fermento Anabautista

El honor de haber sido el primero en introducir el mensaje anabautista públicamente en Holanda lo ostenta Melchior Hofmann. Este era comerciante en pieles y seguidor de Martín Lutero, y una de las personalidades más interesantes de toda la época de la Reforma. Nacido en 1495, en seguida se convirtió en entusiasta discípulo de Lutero, proporcionando mucho apoyo al principio de la carrera de éste.² El fervor evangélico le condujo a predicar el evangelio con santa entrega en la mayoría de los países del norte de Europa. En camino de vuelta desde Suecia a Alemania recibió el cargo de predicador en Nicolaikirche, en Kiel, Dinamarca, juntamente con el pastor que dicha iglesia tenía ya. Al conocer Lutero este hecho, escribió a sus seguidores advirtiéndoles que debían hacer callar a Hofmann puesto que ni tenía competencia ni había sido llamado a predicar.

No obstante, Federico X tomó cartas en el asunto en seguida. Y aunque al principio gustaba de la elocuencia del nuevo predicador, pronto se sintió molesto de su audaz escatología y le pidió a Hofmann que se fuera de allí. Hofmann se marchó y alrededor de 1530 había abandonado por completo toda relación con el luteranismo. Se incorporó a las filas zwinglianas en Strassburgo, pero esta alianza fue corta. El 23 de abril de aquel mismo año se bautizaba en la hermandad anabautista de Strassburgo. Parecía que al fin había encontrado el compañerismo que apetecía y una causa a la cual darse sin reservas de ninguna especie. Al menos no surgían dudas de sus

credenciales contra él entre los nuevos hermanos.

Casi dos meses después de su bautismo, Hofmann se hallaba en Emden donde se granjeó el favor de las autoridades, las cuales le dieron permiso para utilizar una de las iglesias de la ciudad. La tierra estaba preparada para sembrar el mensaje anabautista en aquel lugar. El éxito fue inmediato y de consideración. Obbe Philips, uno de los primeros dirigentes anabautistas holandeses escribía unos veinte años después:

Entre éstos (dirigentes reformistas y anabautistas que él había mencionado anteriormente) se destacó Melchior Hofmann. Vino de la alta Alemania a Emden y aquí bautizó públicamente a unas trescientas personas, todos ciudadanos y campesinos, señores y criados.³

Los numerosos bautismos que Hofmann celebraba llamaron la atención de los demás clérigos, los cuales no estaban conformes con tal situación. Y pronto le forzaron a abandonar la ciudad. Dejó como pastor de la recién formada congregación a Jan Volkertszoon, y salió para Strassburgo donde le esperaba su mujer y su hijo. Inició un viaje río Rin arriba en el cual ejerció un ministerio evangelizador con su éxito acostumbrado. Durante este viaje publicó un panfleto titulado Las Ordenanzas de Dios en el cual adelanta su postura respecto al bautismo y, en menor extensión, la Cena del Señor.⁴

Las Ordenanzas de Dios es un escrito que abunda en el arquetípico uso del Antiguo Testamento. Hofmann toma las analogías constantemente de las enseñanzas y acontecimiento del Antiguo Testamento para sostener su punto de vista sobre el bautismo. Sin embargo, existe la notable ausencia del milenio. Al parecer, en este sentido de su ministerio el bautismo era el centro de su atención, situando en la periferia todo acento milenarismo. Pero no duró mucho esta situación. Una vez vuelto de nuevo a Strassburgo, tomaron preponderancia las consideraciones escatológicas. De hecho estaba tan enamorado de la forma en que interpretaba la Biblia, que pensaba que nadie sino él predicaba la verdad.⁵

Durante los tres años siguientes, Hofmann hizo varios viajes a los Países Bajos y al norte de Alemania. Entre estas salidas y en los ratos libres, escribía libros y panfletos. Los escritos fechados en Strassburgo denotan a un hombre de una habilidad poco corriente y de profunda piedad. Abundan las antojadizas interpretaciones de la Escritura y casi constantemente se recurre al milenio. Hofmann, empero, afirmaba su fe en el Dios trino. Aunque no quería llevar armas, reconocía la legitimidad del estado tanto como la necesidad de obedecer a la autoridad establecida.

Hofmann estuvo mucho tiempo en Holanda y en el norte de Alemania, predicando el evangelio en Amsterdam, Leeuwarden, Emden y otros muchos lugares. En 1533 estaba convencido de la inminente venida de Cristo. Un viejo anabautista había profetizado que sería encarcelado durante medio año, pero que luego le libertarían para realizar la función de Elías en la vuelta de Cristo.⁶ Hofmann aceptó esta pro-

fecia como procedente del Señor. Además, le sirvió para confirmar la convicción que tenía de que él era realmente el Elías profetizado. Todo estaba muy claro para él: el mismo Dios había elegido a Strassburgo para que fuese la Nueva Jerusalén. Cristo venía tal como había anticipado para traer al impío la destrucción y vindicar al justo.

Por propia incitación, Hofmann fue arrestado y encarcelado en Strassburgo. Y de la misma manera que Hubmaier había rechazado cinco años antes las fantásticas profecías de Hans Hut, los hermanos suizos rechazaron las de Hofmann.

Al alargarse el encarcelamiento de Hofmann, los fieles del norte de Alemania y Holanda se acogieron al fanatismo de Munster. Bajo el influjo de dos oportunistas no escrupulosos, Jan Matthys y Jan de Layden, las visiones y revelaciones se multiplicaban. Para ellos el milenio no era una esperanza futura, sino una realidad presente. La Nueva Jerusalén estaba en formación. Esta no iba a ser Strassburgo sino Munster, lugar donde el pastor luterano Bernhard Rothman había abrazado ya el anabautismo bajo la influencia de Heinrich Roll.⁷ A medida que crecía en Munster la estimación por el llamado Enoch (Jan Matthys) y el Rey David (Jan de Leyden), Hofmann sentía que era más y más olvidado. Rechazado por los hermanos suizos y despreciado por los edificadores de la Nueva Jerusalén, su amargura aumentaba. Finalmente la muerte fue la que le libró de la prisión en 1543, diez largos años después de que él entrara en la cárcel alegremente pensando abandonarla para esperar la liberación del Señor en los seis meses siguientes.

Hofmann no fue el responsable de Munster. Su espíritu era distinto al de los arquitectos de la Nueva Jerusalén en Munster. Si él era herencia de Hans Hut, aquellos lo eran de Thomas Muntzer. Neff nos recuerda que Hofmann "era un hombre de dotes extraordinarias, de celo apasionado por la causa del Señor Jesús, de una rara elocuencia combinada con una vehemencia moral y con un carácter genuinamente verídico".⁸ Un espíritu diferente movía a los dos Jans. El oportunismo egoísta de éstos estaba siempre a punto para manejar a su antojo a la gente ignorante. Por este motivo, la extremada escatología anabautista de Hofmann se convirtió en el holocausto de Munster.⁹ No obstante, tenemos que admitir que las revelaciones y profecías de Hofmann formaron un tallo en el cual Matthys pudo injertar su sanguinario programa.

Pero no todos los anabautistas holandeses estaban fascinados por el fanatismo de Munster. Quedó un remanente que constituyó el fundamento del nuevo brote anabautista que se manifestaría después en 1536. Entre ellos estaban dos hermanos de Leeuwarden, Obbe y Dirk Philips, los cuales nunca comulgaron con el espíritu de Munster a pesar de que este cubrió como una inundación a los Países Bajos.

A medida que crecía la situación desesperada de la Nueva Jerusalén, se producían algunos levantamientos revolucionarios contra esta manifestación a lo largo de todo el país. Amsterdam, Leyden y la Vieja Cloister, por este orden, comenzaron a planear un levanta-

miento militar. Los emisarios de Munster habían ejecutado bien su tarea, pero rápidamente aumentaban los refuerzos que no tendrían misericordia al atacar. Al mismo tiempo, otros anabautistas movidos por similares ideas bíblicas que las de los hermanos suizos, se reunían. Estos aclararon sus posturas y excomulgaron a los munsteritas. Tales asambleas tuvieron lugar en Sparendam en enero de 1535, y otra vez en Westfalia en el verano de 1536. Según Brons, en la reunión de Westfalia "fueron arrojados fuera los elementos impuros y disolutos".¹⁰

Al comenzar esta protesta contra los munsteritas, los hermanos Obbe y Dirk Philips se hallaban marginados. Obbe escribe así de aquellos días: "Dios sabe que nunca consideramos correctos tales desafueros, ni mi hermano ni yo; y enseñamos firmemente en contra de ellos, mas sin éxito por cuanto le gustaba a la mayoría de la gente."¹¹ Obbe fue el primero de los dos hermanos en aceptar el bautismo de manos de los emisarios enviados por Jan Matthys. Willem Cuyper y Bartholomew Boekbinder dieron garantías a Obbe y a sus catorce o quince seguidores de la pacífica naturaleza de su mensaje. Les bautizaron al día siguiente, ordenando al mismo tiempo a Obbe y a John Scheerder con la imposición de las manos.¹²

Inmediatamente después de la ordenación, Obbe inició un ministerio itinerante de predicación y bautismo. Ocho días después Dirk, el hermano de Obbe, fue bautizado por otro de los emisarios de Amsterdam, Peter Houtzagher. Poco después, Obbe ordenaba a Dirk en Amsterdam y a Menno Simons en Groningen.

Provisto de gran sensibilidad, Obbe se desilusionaba cada vez más con los munsteritas. Desde el principio se había opuesto a ellos y ahora caería en su misma condenación. Había recibido un segundo bautismo y llevaba el odiado nombre de Wederdooper (anabautista). En la trastienda de su mente siempre parecía que se alzaba un interrogante acerca de la validez de su comisión.¹³ Es evidente que este problema nunca se resolvió a satisfacción. Parece ser que este fue uno de los factores más importantes que le condujeron más tarde a separarse de los anabautistas. Apenas se conoce de su vida poco después de 1540, cuando se pierde la pista en Hamburgo, Alemania. Sus seguidores lograron una excelente reputación como defensores de la ley y gente enemiga de alborotos.¹⁴ La importancia de Obbe para el anabautismo holandés radica en el hecho de que fue el primero entre ellos en encabezar el partido no revolucionario, anti-munsterita, en Holanda. También hay que achacarle la responsabilidad de la ordenación de su hermano Dirk y de Menno Simons. Estos dos últimos hombres habrían de convertirse en los moldeadores de un anabautismo bíblico que sobrevivió a la tragedia de Munster.

Dirk, el hermano más joven de los Philips, probó que era el de más valor para el anabautismo holandés. En parte, esto fue debido a su preparación pero más al mérito de su testimonio. Junto con su hermano Obbe fue de los primeros en oponerse a los munsteritas.¹⁵ En su libro Concerniente a la Restitución Espiritual acusaba a los revolucionarios de defender con el Antiguo Testamento lo que no podía sostenerse con el Nuevo. Manifestaba que tal práctica era la

causa de toda clase de falsas religiones y equívocos deplorables. A diferencia de su hermano, no se sentía avergonzado por la catástrofe de Munster, toda vez que no se hacía responsable de ella. Más joven que Obbe, su juicio más maduro y su vigorosa eclesiología le hizo ser más constante. La causa atravesaba una crisis y no fue poco el valor de su talento para afrontarla.

Dirk y Obbe eran hijos de un clérigo holandés de Leeuwarden, Friesland, y por eso sufrieron muchas privaciones. Esto no fue óbice, no obstante, para que recibieran una buena educación. Obbe estudió medicina y Dirk teología. No existe absoluta certeza acerca del lugar donde estudió Dirk. Es probable que fuera en un monasterio franciscano cerca de Leeuwarden. De cualquier modo sabemos que recibió una preparación superior a la media normal de aquella época y que demostró una capacidad considerable como estudiante. Puede que incluso llegara a tomar los hábitos. Una carta de Joachim Kukenbiter a Gerhard Herbordink dice que Dirk había salido de "la chusma franciscana".¹⁶

En lo que sí estamos seguros es de la amplitud de su educación. Sus escritos revelan conocimientos de latín, griego, hebreo y alemán. Es probable que hablara brabanzón, un dialecto peculiar parecido al francés, y posiblemente también este último idioma. Era, pues, un gran lingüista.

Dirk fue también un teólogo influyente. Aunque no tanto como Menno Simons, sus escritos sin embargo no son inferiores a los de éste. Por el contrario, son superiores. La mayor influencia de Menno se debe sobre todo a su personalidad y a su habilidad administrativa. Dirk era por naturaleza un frisiano típico, frío y austero. Era melancólico por naturaleza y calvinista en el temperamento, aunque no en la teología. Escribió bien, pero no en cantidad. Ninguna obra anabautista del siglo dieciséis supera a la influencia de su Enchiridion.¹⁷

F. Pijper escribe en la introducción a la edición crítica holandesa publicada en la Bibliotheca Reformatoria Neerlandica: "lo que fue para los luteranos el Loci Communis de Melanchthon, la Confession de Beza para los calvinistas, y la Gufa del Laico para la iglesia holandesa reformada, lo fue para los menonitas el Enchiridion".¹⁸

El Enchiridion no se publicó hasta cerca de la muerte de Dirk Philips. Hasta entonces, había consistido en unas cortas monografías escritas durante su vida sobre las distintas doctrinas anabautistas. La obra "Concerniente a la Encarnación" sostiene esencialmente el mismo punto de vista que el de Menno Simons. "Amonestando con amor" es una discusión sobre las amonestaciones. Otro artículo se titula "Concerniente al nuevo nacimiento". Publicado primeramente en 1564, el Enchiridion fue después publicado en bastantes ediciones holandesas y también en alemán, francés e inglés.

Las secciones del Enchiridion que tienen que ver con "La restitución espiritual" y "La iglesia de Dios" revelan una vigorosa

eclesiología, la cual nos ayuda a explicar por qué Dirk continuó con el movimiento que al fin fracasó, debido a la fidelidad a su hermano. Juntas, las secciones del Enchiridion forman una de las más sistemáticas presentaciones de la teología anabautista del siglo dieciséis. También revelan estos escritos el gran conocimiento de Dirk acerca de los Padres de la iglesia y la dependencia de Lutero.

Es completamente posible que Dirk fuera más influyente después de muerto que en vida. Durante su existencia fue eclipsado por Menno Simons. Bien es verdad que Menno fue superior a él en muchas cosas. Juntos constituyen un excelente equipo contra el que se estrellaron toda suerte de adversidades. No cabe duda de que el trabajo del uno habría sido incompleto y menos efectivo sin el equilibrio y el vigor del otro.

Menno Simons

No es accidental el que a los anabautistas holandeses se les conozca por el nombre de menonitas. No existe ningún nombre que supere al de Menno entre los anabautistas del siglo dieciséis. Su influencia fue tal que la historia del movimiento anabautista en los Países Bajos podría dividirse en tres períodos: antes de Menno, bajo Menno y después de Menno. Su ascensión a la calidad anabautista señala el comienzo de una nueva era en la historia del anabautismo holandés. El antiguo sacerdote de Witmarsun no podía permanecer por más tiempo aislado. El llamado le había llegado a través de los hermanos, pero no había posibilidad de error en cuanto al origen: era de parte de Dios y Menno contestó.¹⁹

Menno fue ordenado sacerdote de la iglesia católica en Utrecht, en 1524, cuando tenía veintiocho años de edad. Procedía del campesinado de Frisian y su educación se limitaba a la que en aquel tiempo se daba para el sacerdocio.²⁰ Desconocía la Biblia y así estuvo durante dos o tres años más. Pero al fin, y debido a la inquietud que sentía sobre la doctrina de la transustanciación, buscó una respuesta en las Escrituras. De este modo comenzó el peregrinar que le conduciría, de momento, a salir de la iglesia católica y a unirse a los anabautistas. En su Réplica a Gellius Faber, Menno relata aquellas primeras dudas:

Lector, te escribo la verdad en Cristo y no la mentira. En el año 1524, teniendo entonces yo veintiocho años tomé a mi cargo las obligaciones sacerdotales en el pueblo de mi padre, llamado Pingjum, en Friesland. Dos jóvenes más, aproximadamente de mi edad, también oficiaron en aquel lugar. El uno fue mi pastor, bastante preparado; el otro, mi sucesor; ambos habían leído parcialmente las Escrituras; pero yo no las había tocado en toda mi vida temiendo leerlas por si me descarriaba. Ahora me doy cuenta de lo torpe que fui durante cerca de dos años cuando era sacerdote.

Al año siguiente, yo no cesaba de pensar en que la copa y el pan que repartía en la misa no eran la sangre y la carne del Señor. Creía que era el diablo el que me quería apartar de mí

fe. Me confesaba con frecuencia, lloraba y oraba, pero no conseguía librarme de este pensamiento.

Menno admitía que su conocimiento de las Escrituras era tan limitado que no podía discutir inteligentemente los conceptos bíblicos. "No podía decirles una palabra (a sus colegas los sacerdotes) sin que se burlaran, porque no sabía lo que me decían, tan oculta estaba de mis ojos la palabra de Dios."

Menno determinó que para resolver sus dudas tenía que volver a las Escrituras. "Por fin decidí estudiar diligentemente el Nuevo Testamento. Pronto habría de descubrir que estaba engañado y mi conciencia, con el problema ya mencionado antes, se vio rápidamente liberada, sin necesidad siquiera de instrucción."

El origen de las dudas de Menno en cuanto a la eucaristía, es desconocido. Es posible que no fuera otra cosa sino sus propias reflexiones sobre la cuestión. En realidad no era el primer sacerdote que dudaba del milagro de la transustanciación. No se sabe si con relación a este problema influyeron en él los escritos de Lutero. No obstante, conocemos que sí que le fueron de ayuda al principio de su peregrinar.

Menno se granjeó un merecido prestigio como predicador evangélico después de leer las Escrituras. Era una vana impresión, según confiesa él mismo, pero que tenía sus compensaciones: "Todos me buscaban y venían a mí; el mundo me amaba y yo amaba al mundo. Se decía que yo predicaba la palabra de Dios y que era una buena persona."²¹ Es dudoso de que en este período Menno siguiera el camino evangélico de su compañero contemporáneo holandés, Erasmo. Menno describía su vida como vacía y frívola, fullera y de borracho y "llena de diversión como es la costumbre y el uso de la gente inútil".

Todavía sin entender por completo su situación como protestante, parece ser que Menno había aceptado las Escrituras como autoridad doctrinal en un sentido estrictamente proposicional. Diciéndolo en pocas palabras, Menno se había ganado una respetable posición como humanista evangélico. Menno saboreaba el éxito al igual que lo había hecho Zwinglio en Einsiedeln y durante los primeros años en Zurich. No obstante, Menno volvió a estudiar las Escrituras en 1531. Había oído algo acerca de la ejecución de un desconocido anabautista en Leeuwarden. De esta experiencia surgió su Réplica a Gellius Faber.

Yo había oído ya algo acerca de los hermanos y de que un héroe temeroso de Dios y piadoso, llamado Sicke Snijder había sido decapitado en Leeuwarden por haberse rebautizado. Me sonaba muy extraño oír hablar de un segundo bautismo. Por eso me puse a escudriñar diligentemente las Escrituras y las repasé seriamente, pero no pude encontrar ninguna referencia al bautismo infantil.²²

El nuevo descubrimiento desencadenó una serie de acontecimientos. Primero, Menno discutió sin provecho el problema del bautismo infantil con su pastor, el inmediato superior en la iglesia de Pingjum. La consecuencia final fue que "después de hablar mucho tuvo que admitir que no existía fundamento en la Escritura para sostener el bautismo infantil". Luego volvió a estudiar otra vez a los Padres los cuales, dice Menno, "me enseñaron que el bautismo infantil purificaba a los niños del pecado original. Comparé esta idea con las Escrituras y pude darme cuenta de que profanaba la sangre de Cristo."

La búsqueda que había comenzado Menno, esperando encontrar alguna base bíblica para el bautismo infantil, le condujeron a los escritos de Lutero, de Bucer y finalmente de Bullinger. Y una vez más fracasaron sus intentos de descubrir una razón satisfactoria que apoyase la práctica del bautismo infantil. Con las palabras que siguen da cuenta de su disgusto: "Cuando comprobé que los escritores variaban tanto entre ellos, cada uno siguiendo una opinión distinta, comprendí que estábamos engañados en cuanto al bautismo infantil".

En este estado mental Menno marchó de Pingjum a Witmarsum, su ciudad natal, "guiado", confesaba, "por la ambición y el afán de conseguir un gran nombre". Por estas fechas era ya un consumado humanista evangélico cuya vida todavía era impasible al contacto de la autoridad bíblica.

Estando en Witmarsum escribía: "Mucho he hablado de la palabra del Señor, sin espiritualidad ni amor, como hacen todos los hipócritas, y de este modo hice discípulos de mi categoría, vanos fanfarrones y charlatanes los cuales, como yo, tampoco tomaban muy en serio estas cuestiones."23

No llevaba todavía un año en su pueblo natal, cuando llegaron a Witmarsum unos anabautistas desconocidos que predicaban y practicaban el bautismo de adultos. Tiempo después llegaron unos emisarios procedentes de Munster. En seguida se dio cuenta Menno de que eran hombres celosos de su fe, pero ignorantes. Hizo cuanto pudo para resistir el fanatismo de los de Munster. "Dos veces conferencí con uno de sus dirigentes, una en privado y otra en público, pero de nada sirvieron mis advertencias porque yo mismo hacía lo que sabía que no era correcto."

Menno alcanzó gran prestigio como defensor de la fe contra los de Munster. Pero su alma se hundía cada vez más en una indisoluble paradoja. "Mi alma tenía problemas que se reflejaban al exterior, que si yo granjeaba todo el mundo y vivía mil años y al final tenía que enfrentarme a la ira de Dios, ¿de qué me serviría todo eso?" La lucha que mantenía consigo mismo era cada vez más fuerte. En aquellos fanáticos veía una devoción a lo que ellos entendían como verdad, que se avergonzaba de su amor a la seguridad, posición y lujuria. Al mismo tiempo sentía una profunda simpatía por las consideraciones de aquellas gentes sobre la Biblia, la iglesia y el discipulado cristiano, todo lo cual no servía sino para incrementar su sufrimiento. Es cierto que creía que estaban equivocados, pero sólo en

algunas cosas.

Su agonía de alma se hizo intolerable con la tragedia del Claustro Viejo. Alrededor de trescientos anabautistas que habían buscado allí refugio de la persecución, fueron ejecutados. Entre estos se hallaba un hermano de Menno. Este suceso, más que ningún otro, intensificó el conflicto que llevaba ya hacía cuatro años en su alma. Menno escribía acerca de todo esto:

Después, la sangre de esta gente, aunque equivocada...ar-dió en mi corazón. Yo echaba sobre mi vida impura y carnal, la doctrina hipócrita e idólatra que practicaba aún a diario sin agrado, aunque con apariencia de piedad. Veía cómo entregaban sus vidas estos celosos hijos y cómo daban cuanto tenían en fa-vor de su doctrina y fe. Y yo era uno que había revelado a al-gunos de ellos las aberraciones del sistema papal. Pero yo mis-mo...confesaba estas aberraciones simplemente para gozar de la comodidad física y escapar de la cruz de Cristo.²⁴

Fue en abril de 1535 cuando sucedió la tragedia del Claustro Viejo, cerca de Bolsward. Desde entonces y hasta su conversión, Menno no conocería la paz de corazón y de mente. "Mi conciencia me atormentaba al sopesar todas estas cosas, y tanto que no podía resis-tirlo más". Tales pensamientos le llevaron a arrojarle en la miseri-cordia de Dios en Cristo, pidiendo el perdón y la purificación. En-tonces Menno se convirtió. Hasta ese momento su fe había sido assen-sus (asentimiento) y no fides (fe). Había sido una aceptación inte-lectual pero no una vida comprometida. Pero todo esto estaba llama-do a cambiar.

Mi corazón temblaba dentro de mí. Rogaba a Dios con la-mento y llanto que me diera a mí, pecador afligido, el don de la gracia, creando en mi interior un corazón puro, y que me perdonara los pasos impuros que había dado y mi vida frívola a través de los méritos de la sangre de Cristo, y que me diera sabiduría, coraje y sobre todo un espíritu con qué predicar su exaltable y adorable nombre y palabra santa con pureza.²⁵

La Réplica a Gellius Faber, donde se encuentra la cita anterior, fue escrita alrededor de dieciocho años después de la conversión de Menno. Otro relato de la misma experiencia, pero aún más revelador es la obra titulada Meditación sobre el Salmo Veinticinco, que fue escrita sólo dos años después de su conversión. La intensidad del sentimiento no había decaído cuando escribía:

Yo, un miserable pecador, no conocí mis faltas y defectos hasta que me las señaló tu Espíritu. Me consideraba cristiano, pero cuando me vi a mí mismo de verdad, me encontré con que era muy mundano, carnal y estaba al margen de tu palabra. Mi luz eran tinieblas, mi verdad falsedad, mi justicia pecado, mi reli-gión idolatría, y mi vida muerte segura.²⁶

En la meditación de versículo 8, el llanto del pecador se ha transformado en la canción del redimido. Menno se ha estado refi-

riendo a los fieles profetas del Antiguo Testamento. El mensaje de éstos no había sido aceptado y muchos habían muerto por su fidelidad. Menno declara:

Pero esto no acabó con la fuente de tu misericordia, sino que enviaste a tu Hijo amado, la prenda más querida de tu gracia, el cual predicó tu palabra, cumplió tu justicia, hizo tu voluntad, llevó nuestros pecados borrándolos con su sangre, apagando tu ira, triunfando sobre el diablo, el infierno, el pecado y la muerte, y obteniendo gracia, misericordia, favor y paz para todos los que de verdad creen en él... El envió a sus mensajeros a predicar esta paz...para que me condujeran a mí y a todos los equivocados pecadores al camino correcto... Amo sus palabras, sigo sus prácticas. Creo en tu Hijo amado, Cristo Jesús, al cual me predicán. Busco su voluntad y su camino.²⁷

Para Menno, la voluntad y el camino de Cristo era el camino de la cruz. A esta idea había aludido ya en la Meditación:

Aunque había rechazado anteriormente tu preciosa palabra y tu santa voluntad con todas mis fuerzas...no obstante tu gracia paternal no me abandonó, a mí, miserable pecador, sino que me recibió en el amor...y me enseñó por el Espíritu Santo hasta hacerme declarar la guerra al mundo, la carne y el diablo...y me sometí a la pesada cruz de mi Señor Jesucristo para poder heredar el reino prometido.²⁸

El profundo sentido de pecado que se apreciaba en estos escritos no procede de uno que ha vivido en promiscuidad sexual. La sensible naturaleza de Menno ya estaba bajo el juicio de la Biblia. A la luz de la santidad de Dios comprendió la corrupción del corazón humano. Específicamente, Menno sentía que sus pecados incluían a la seguridad, una existencia sin objetivo y una timidez que le acobardaba ante lo desagradable. A pesar de que ya se había comprometido, le quedaba todavía pasar el Rubicón. Durante nueve meses trató de predicar el evangelio desde su antiguo púlpito:

En el nombre del Señor comencé a predicar públicamente desde el púlpito la palabra del verdadero arrepentimiento, a señalar a la gente el camino estrecho, y a reprobar abiertamente con el poder de la Escritura todo pecado y maldad, toda idolatría y culto falso, y a presentar el culto verdadero así como el verdadero bautismo y la Cena del Señor, según la doctrina de Cristo y el grado de preparación que yo tenía por esas fechas.

Menno superó por fin su timidez y cobardía. El nuevo hombre en Cristo Jesús se apercibía de la incongruencia de que un anabautista ocupase un púlpito católico romano. En un momento de acción decisivo, Menno volvió la espalda a Roma y renunció a todo su pasado a pesar de las voces en contra: "Entonces yo, sin violencia, con prontitud, renuncié a toda mi mundana reputación, nombre y fama, a mis aberraciones anti-cristianas, a mis misas, al bautismo infantil y a mi vida fácil, y me sometí resueltamente a la escasez y a la pobreza

bajo la pesada cruz de Cristo."29

Menno había llevado ya durante más de dieciocho años "la pesada cruz de Cristo" cuando escribía estas líneas. Conocía bien el precio del discipulado. Es probable que hubiera esperado aquellos nueve meses antes de identificarse con los hermanos, porque deseaba soportar el precio antes de tomar la cruz.³⁰

Menno, una vez decidido, buscó en seguida a los anabautistas de aquella región para advertirles y corregirles de los errores munsteritas. Deseando disfrutar de un período de paz y quietud para profundizarse más en sus nuevas relaciones, Menno marchó al este de Friesland donde, un año después de salir de la iglesia católica, le encontró una delegación de siete u ocho personas de los anabautistas bíblicos. Menno dice de ellos que eran:

Hombres sinceramente ajenos a la secta de Munster y no sólo a ésta, sino a las molestas aberraciones de todas las demás sectas. Me rogaron que me ocupara de los grandes sufrimientos y necesidades de las pobres almas oprimidas... Me urgieron a usar sabiamente los talentos que, aunque indignamente, había recibido del Señor.³¹

Menno confesaba después que, con esta invitación de los hermanos "mi corazón se inquietó mucho". Y analiza francamente el origen de su desazón: "era sabedor de mis limitados talentos, de mi ignorancia, de mi débil naturaleza, de la timidez de mi espíritu, de la extremada malignidad, perversidad y tiranía del mundo, de las grandes y poderosas sectas, de la sutilidad de muchas voluntades y de la pesada cruz que tendría que soportar."³² Pero Menno era hombre dócil, y al igual que Calvino escuchó la voz de Dios a través de William Farel, Menno se convirtió en apóstol de los anabautistas a través de un puñado de campesinos frisianos.

No conocemos la fecha del bautismo de Menno en el compañerismo anabautista. El 24 de octubre de 1536 Herman y Gerrit Jans fueron arrestados. Se les acusaba de "haber dado alojamiento al señor Menno Simons, reciente sacerdote de la parroquia de Witmarsum", y de quien se dice que "ha aceptado el pacto de los anabautistas".³³ En octubre de 1536 las autoridades deben de haber conocido ya la desertión de Menno de la iglesia católica y su adhesión a los anabautistas. Es muy posible que Menno fuera bautizado poco después de dejar Witmarsum al principio de 1536. Alrededor de un año después era ordenado en Groningen. Obbe Philips fue el encargado de ordenarle por la imposición de las manos como anciano anabautista. Ordenación que había sido solicitada por la hermandad. Menno empezó inmediatamente un activo ministerio entre los pacíficos anabautistas.

Durante los primeros cuatro o cinco años de su ministerio, Menno vivió y trabajó en Groningen y en Friesland. Se casó con una tal Gertrude, probablemente en 1536. No obstante no tuvo una residencia fija durante todos estos años, sino que viajó ampliamente. La cruz se estaba haciendo ya muy pesada para el antiguo sacerdote.

La cruz de la persecución fue una inescapable realidad para Menno y a veces sufrió mucho bajo su amargo peso. En su Replica a Gellius Faber señala el contraste existente entre la vida del bien pagado sacerdote de la iglesia estatal y el predicador anabautista.

Yo con mi pobreza y con mi débil esposa e hijos he arrosado durante dieciocho años angustia, opresión, aflicción, miseria y persecución excesivas... Sí, mientras que los predicadores descansan en cómodas camas y mullidas almohadas, nosotros nos hemos tenido que esconder generalmente por los caminos... Tenemos que guardarnos de los perros que avisan con sus ladridos a los oficiales que quieren arrestarnos... Resumiendo, mientras que a ellos se les premia por sus servicios con grandes sueldos y buenas cosas, nuestra recompensa y porción es el fuego, la espada y la muerte.³⁴

Muchos son testigos de que la vida hostigada de un anciano anabautista según la describía Menno, no era exagerada. El 21 de enero de 1539 se promulgó un edicto en la provincia de Groningen ordenando la expulsión de todos los anabautistas. Menno huyó a la provincia holandesa de Friesland, donde comenzó su nuevo ministerio. En una visita previa efectuada anteriormente, Menno se había alojado en la casa de un tal Tjard Reynders, "un hombre piadoso y temeroso de Dios". Poco después, el 8 de enero de 1539, su benefactor era arrestado, atormentado en la rueda y ejecutado. En 1541 los "consejeros" de Leeuwarden estaban planeando cómo encarcelar a Menno. El éxito de éste era tan grande que las autoridades desesperaban de poder erradicar para siempre a los odiados anabautistas mientras Menno estuviese libre. Se ofreció el perdón a los anabautistas que ayudaran a las autoridades a cogerle, pero no hubo ningún Judas.

Tampoco tuvieron resultado las proclamas que se fijaron a lo largo de la provincia de Friesland. Carlos V, emperador del Santo Imperio Romano, publicó entonces un edicto contra Menno poniendo precio a su cabeza: 100 florines de oro. Las gentes fueron advertidas de que se abstuvieran de dar comida o refugio a Menno. Sus seguidores fueron arrestados inmediatamente. Y las autoridades prometieron el perdón a cualquier criminal si ponía en sus manos a Menno.³⁵

Durante los dos años siguientes, Menno trabajó con mucho éxito dentro y por los alrededores de Amsterdam. Las ejecuciones seguían a los bautismos, pero Menno continuaba libre. Aún más sorprendente, tenía tiempo para escribir. Tres libros salieron de su pluma durante el período inicial de su ministerio en el norte de Holanda: El Bautismo Cristiano (1539); El Fundamento de la Doctrina Cristiana (1540), y La Verdadera Fe Cristiana (1541).

El trabajo de Menno en Amsterdam fue un breve interludio entre su ministerio en el norte de Holanda y el comienzo de su labor en el norte de Alemania. En 1543 dejó Holanda a consecuencia de que el clima del norte de Alemania era más tolerable para él. Aquí estuvo dieciocho años, o sea, el resto de su vida. Estuvo unos dos años en la diócesis de Colonia. El resto del tiempo, de 1546 a 1561, trabajó en Holstein y en la región de la costa báltica.

Después de trasladarse al norte de Alemania, la atención de Menno estuvo fijada durante bastantes años en los problemas internos de los anabautistas del norte. Por esta época ya era él el máximo exponente del movimiento. Casi desde el comienzo de su tarea como anabautista fue reconocido como uno de los dirigentes más importantes. Al haberse distinguido como enemigo de los munsteritas antes de dejar la iglesia de Roma, no podía permanecer en el anonimato ni ante sus amigos ni ante sus enemigos.

Su cargo como dirigente anabautista se afirmó con la apostasía de Obbe Philips en 1540. En el mismo año, además, salía de la imprenta su libro más popular: El Fundamento de la Doctrina Cristiana, el cual fue ampliamente distribuido en las regiones costeras del norte de Alemania y Holanda, en cuyos dialectos aprendió primero. Como consecuencia, salió una edición revisada en 1554, en holandés en 1558, en alemán en 1575, y en muchas ediciones inglesas. El Fundamento tenía un doble propósito: aclarar algunas cuestiones de los anabautistas de Munster y dejar aclaradas a la hermandad las doctrinas de las Escrituras.

Típico de los escritos de Menno, El Fundamento es una presentación simple de la fe y práctica anabautistas como él las sostenía. Machacón y nada sistemático, este libro de Menno abunda en conceptos y referencias bíblicos. La lógica sencilla de su contenido era apoyada por la vida ejemplar del autor. La obra logró mayor influencia entre el pueblo llano que la de los Padres de la cristiandad y la autoridad del Santo Imperio Romano juntos. El Fundamento revela el amplio conocimiento que Menno tenía de la Biblia y su familiaridad con los escritos de los primeros Padres y de Eusebio. Cumplía admirablemente con el propósito para el cual fue escrito.

No es sorprendente, pues, en vista de la siempre creciente influencia de Menno entre los anabautistas alemanes y holandeses, que los anabautistas bíblicos llegaran a llamarse menonitas. El término aparece ya en 1544, en una carta que escribió un ministro reformado, John á Lasco, a la condesa Anna, a la que pedía una política más benigna con el partido menonita, al cual distinguía de otros grupos, tales como los batenburgeses y los davidianos a los que se juntaba indiscriminadamente con los seguidores de Menno Simons.

Los batenburgeses, seguidores de un tal Jan van Batenburg, defendían las doctrinas sangrientas de los munsteritas. No obstante, este retazo del reino de Munster no fue de gran importancia y pronto declinó. Más peligroso para los menonitas fue el movimiento acaudillado por David Joris, el cual había sido en otro tiempo munsterita. Los anabautistas bíblicos no reconocieron a Joris en 1536. Este era inspiracionista extremado, pretendía que las Escrituras eran inadecuadas y que, por eso, tenían que ser suplementadas por sus escritos inspirados. Maestro de la doblez, desapareció en Basilea de la historia, bajo el nombre supuesto de John de Bruges; en esta ciudad murió como un honrado ciudadano.

Menno logró salir airoso en la prueba de dirigir a los menonitas a través de los peligros de los batenburgeses y davidianos, con

la ayuda de su viejo camarada Dirk Philips. Después de todo esto, tuvo que afrontar sin más remedio el problema de la disensión doctrinal que se estaba creando en la hermandad. Esta vez el problema tenía que ver con la deidad de Cristo y el adalid del nuevo punto de vista era un tal Adam Pastor, quien había sido ordenado por Menno y Dirk en 1542. Pastor enseñaba que Cristo no había existido antes de la encarnación y que tenía que ser considerado divino, únicamente, en el sentido de que Dios residía en él. Los ancianos convocaron dos reuniones, la de los anabautistas holandeses y la de los anabautistas del norte de Alemania, en 1547. La primera tuvo lugar en Emden y la segunda en Goch. En la primera se expresó la esperanza de que Pastor se retractara de su herejía, pero en la segunda esa esperanza había desaparecido. El equivocado anciano era expulsado de ellos.

Menno no olvidó jamás tan desagradable experiencia. Como él, Pastor había sido también sacerdote antes de hacerse anabautista, y en otras cuestiones era un buen anabautista. Creía que las Escrituras eran la autoridad en materias de fe y práctica. El racionalismo le condujo a dudar de la deidad de Cristo aunque mantenía que Cristo era el único mediador entre Dios y el hombre. No obstante, Menno vio en él tal amenaza a la fe que escribió un libro como reacción a la influencia de Pastor titulado Confesión del Trino Dios, el cual, como todos los anabautistas bíblicos, era absolutamente trinitario. De ahí que considerase las ideas de Pastor como un ataque a la deidad de Cristo, así como un intento de resquebrajar el mismo fundamento de la fe cristiana.

Sin embargo, el concepto que Menno tenía acerca de la encarnación vino a ser fuente de controversias entre los anabautistas. Dicho concepto nunca fue aceptado por los hermanos suizos.³⁶ Su idea era similar a la de Hofmann. El quid del problema para él se hallaba en el origen de la naturaleza física de Cristo. Menno mantenía que había sido una nueva creación del Espíritu Santo dentro del cuerpo de María. La postura de Menno difería de la tradicional en que negaba que Cristo hubiera recibido el cuerpo humano de María. Varió la noción ortodoxa "per Spiritum Sanctum ex Maria virginenatus" por la de "per Spiritum Sanctum in Maria virgine conceptus, factus et natus".

La fuerza de su argumentación radicaba en que Dios era el autor de la vida y no el hombre. De ahí que Cristo hubiese recibido la vida, humana y divina, de Dios. Los adversarios de Menno nunca dejaron de llamarle hereje en cuanto a esta cuestión. Contra su voluntad, se vio forzado a discutir la doctrina de la encarnación y a dedicarle un tiempo desproporcionado para defenderla. A pesar de todo lo que había escrito, Menno nunca negó la completa humanidad de Cristo. Ni tampoco intentó dividir en Cristo a lo divino y a lo humano. Reconocía que la encarnación contenía un cierto grado de misterio que desafiaba a todo análisis racional. Trató de eludir la posibilidad de que Cristo hubiese heredado una naturaleza pecaminosa sin deificar a la virgen María.³⁷

Hasta algunos adversarios de Menno apreciaron que la doctrina

de éste al hablar de la "carne celestial" de Cristo era la explicación más satisfactoria que podía darse acerca de tan difícil concepto. Musculus, zwingliano de gran influencia, fue acusado por Micron de adherirse a esta idea. Micron conocía muy bien el concepto de Menno sobre la encarnación porque lo había discutido con él en Wismar, durante el invierno de 1554.

Esta controversia de Wismar fue una de las muchas discusiones teológicas en que Menno se vio constantemente envuelto. Tales reuniones tenían que celebrarse con el mayor secreto, bajo la amenaza de gran riesgo para los participantes. A pesar de eso, Menno y sus seguidores creían que el valor de estos encuentros sobrepujaba al peligro que pudieran crear. Aunque en apariencia se conseguían pocos convertidos con este procedimiento, las discusiones ayudaban sin duda a aclarar la postura de los hermanos, además de que contribuían a extender la doctrina menonita. Se nos presenta a veces a Menno visitando a sacerdotes y monjes en sus iglesias y monasterios con el fin de ganarles para la causa anabautista a través del diálogo teológico.

No mucho después de la discusión con Micron, Menno se vio otra vez envuelto en una controversia teológica en Wismar. Las circunstancias en esta ocasión, empero, eran muy distintas de las del invierno anterior. El tema era esta vez la excomunión y su aplicación entre los hermanos, siendo los conferenciantes siete ancianos procedentes de las iglesias menonitas del norte de Alemania y Holanda. Estaban entre los participantes Dirk Philips, Leenaert Bouwens y Gillis de Aachen. Siguiendo las directrices de Menno, la asamblea adoptó nueve resoluciones que reflejan una postura más bien estricta en la aplicación de la excomunión. Desde este momento en adelante, la excomunión sería uno de los más pestíferos problemas que se sucedió con fastidiosa frecuencia hasta la muerte de Menno. Además de que condujo a serias divisiones entre los menonitas holandeses.³⁸

Es evidente que las discusiones de Wismar alertaron a las autoridades de la creciente fuerza e influencia de los menonitas. Antes del verano de 1554 Menno se vio obligado a cambiar de residencia otra vez. En esta ocasión se estableció cerca de Hamburgo, en Oldesloe, para trasladarse después a Wustenfelde, un pueblo del estado de Fresenburgo. Desde 1543 el Barón de Fresenburgo, Bartholomew von Ahlefeldt, había permitido a los menonitas residir en sus dominios y bajo su protección. Siendo joven, había sido grandemente impresionado por el carácter cristiano de los mártires anabautistas. Como oficial del ejército, había tenido que presenciar bastantes ejecuciones de anabautistas. El prestigio del rigor del Barón hizo más fácil la existencia de los menonitas, porque pocos se arriesgaban a enfrentarse con él persiguiendo a estos creyentes.

A pesar de que sus últimos años, Menno los vivió en relativa seguridad, estuvieron muy lejos de ser en completa paz. Su posición estricta en cuanto al apartamiento de un miembro excomulgado, dividió pronto a los hermanos. Menno estaba pues entre dos fuegos. Leenaert Bouwens y Dirk Philips extremaron sus posturas. Exigían que la separación se practicase incluso entre los casados, llegando a negar al miembro excomulgado "la cama y la comida". Después de

oscilar entre esta idea y otra más moderada, optó finalmente por mantener la más indulgente. Desde el principio, los anabautistas suizos y alemanes estuvieron insatisfechos con la postura holandesa en cuanto a la separación del excomulgado. Se reunieron en Strassburgo en 1557 y rechazaron la práctica de separar a los cónyuges, pidiendo a los menonitas que reconsiderasen su postura.

Esta crítica de la postura estricta hizo a Menno defenderla. Una vez más se colocó al lado de sus "amados hermanos" Dirk Philips y y Leenaert Bouwens, para hacer frente a la opinión más liberal de sus críticos.³⁹ No obstante, la severidad de la postura de Menno se vio mitigada por la transparente sinceridad y amor con que escribió. No era la acción vindicativa de un viejo amargado, sino fidelidad a una forma de entender los preceptos bíblicos para guardar santa a la iglesia. Menos de tres años antes de su muerte, Menno expresaba dos temores en su obra Instrucción sobre la Excomuni3n: la primera que se le entendiese mal; y la segunda, que se aplicara err3neamente la excomuni3n.⁴⁰

Las divisiones y amarguras concernientes a la ense1anza prodigada sobre la excomuni3n, continuaron molestando a Menno hasta el d3a de su muerte. Cuando ten3a sesenta y seis a1os dej3 su Biblia y su pluma. Despu3s de una breve enfermedad, en el veinticinco aniversario de su renuncia al catolicismo, se agrav3 su estado, muriendo al d3a siguiente, el 31 de enero de 1561. La muerte le sobrevino en su casa y fue enterrado en el jard3n.

Humilde hasta el fin de sus d3as, la mayor contribuci3n de Menno al movimiento anabautista fue su car3cter. Como dice Bender, este car3cter, m3s sus escritos y mensaje, explican mucho de la grandeza de Menno. Sin embargo, hay todav3a un elemento intangible sin el cual es incompleta la explicaci3n de esa influencia. Ese elemento puede muy bien ser denominado "providencia de Dios".

El Movimiento de los "Waterlanders"

Despu3s de morir Menno el cargo de dirigente recay3 sobre su viejo compa1ero y amigo, Dirk Philips. Durante los siete a1os siguientes, Dirk continu3 dirigiendo a la mayor3a de los menonitas holandeses a trav3s de una cada vez m3s enrarecida atm3sfera. Pero Dirk no ten3a la suficiente habilidad para mantener juntos a dos bandos distintos. Era r3gido ejercitando la disciplina, dureza que se apreciaba sobre todo en el caso de Leenaert Bouwens. Dirk depuso a 3ste y a seis ancianos m3s en 1565, acentuando con ello la fragmentaci3n del movimiento, la cual estaba ya muy avanzada.

Dirk muri3 en 1568. Despu3s de su muerte Bouwens volvi3 al ministerio activo entre los frisianos. Bouwens demostr3 ser todav3a un evangelista efectivo. Entre 1568, a1o de su restauraci3n, y 1582, a1o de su muerte, bautiz3 alrededor de tres mil quinientos nueve conversos. Durante todo su ministerio efectu3 un total de diez mil doscientos cincuenta y dos bautismos.⁴¹ Se pone en duda que haya habido otro ministro anabautista que superase la efectividad de Bouwens como evangelista. Es muy probable que el vigor del movimiento menonita en

el norte de Alemania y Holanda fuera debido en gran parte a la labor de Bouwens, así como a algún otro.

Es significativo que el cisma destinado a fermentar todo el movimiento menonita empezase en el norte de Holanda. La postura extrema sobre la excomunión, tan apasionadamente defendida por Dirk Philips y Leenaert Bouwens, había producido mucho desasosiego entre estas congregaciones. Los cismáticos liberales, los cuales se habían separado de los hermanos extremistas en 1555, fueron conocidos como los "waterlanders". La designación se deriva de una región en el norte de Holanda donde los menonitas eran muy numerosos desde 1534. Los "waterlanders" rechazaban el nombre de menonita porque consideraban inapropiado designarse con el nombre de un hombre. Preferían ser conocidos simplemente con el nombre de Doopsgezinden (bautistas).

Entre estos bautistas existió desde el principio un espíritu liberal. De ahí que no sorprenda el que en seguida se introdujeron en sus congregaciones bastantes novedades. En 1568 se celebró en Emden una conferencia, la primera de su clase entre los menonitas holandeses, para considerar cuestiones de interés mutuo. Esta sentó un precedente para posteriores conferencias e inauguró un tipo de conexionalismo que iba a desarrollarse en la subsiguiente historia del anabautismo holandés. Bajo la batuta de Hans de Ries, el dirigente más capacitado de los bautistas, las oraciones en público sustituyeron a las oraciones silenciosas. También se introdujo la práctica de tomar la Cena del Señor alrededor de una mesa.⁴²

Asimismo, los bautistas enviaron en 1568 al Príncipe de Orange una suma considerable para sufragar los gastos de la guerra entre los Países Bajos y España. Los "waterlanders" fueron los primeros en pergeñar una confesión de fe entre los menonitas holandeses, confeccionada en 1577 por Jacob Scheedemaker, Hans de Ries y unos cuantos pastores más. Este acontecimiento sentó un precedente que más tarde, en 1611, seguiría de Ries. En aquella ocasión, John Smyth y su congregación de los "waterlanders" de Amsterdam.

Los "waterlanders" fueron el refresco que necesitaban en el siglo dieciséis los anabautistas holandeses. Sin embargo, sus tendencias liberales les llevaron más tarde a ellos y a los menonitas holandeses, para bien o para mal, más allá de los discernimientos teológicos de los anabautistas bíblicos del siglo dieciséis.

NOTAS.

1.- Leonard Verduin (trad.) y Wenger (ed.), The Complete Writings of Menno Simons (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1956), p. 67.

2.- Christian Neff, "Melchior Hofmann", ME, II, pp. 779-781.

3.- Obbe Philips, A Confession, 1559, Williams y Mergal, op. cit., p. 208. Para la autenticidad de A Confession, ver Dosker, op. cit., p. 99.

- 4.- Sólo queda una versión de la primera edición en alemán publicada en 1530. La traducción al holandés (Amsterdam, 1611) se halla en la edición crítica de S. Cramer y F. Pijper, Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, V (Gravenhage: Martinus Nejhoff, 1909), pp. 148-198. Williams ha realizado una excelente traducción al inglés que ha sido publicada con introducción y notas críticas en Williams y Mergal, op. cit., pp. 182-203.
- 5.- Neff, "Hofmann", p. 782.
- 6.- Ver Philips, op. cit., p. 212.
- 7.- La historia de Munster ha sido relatada una y otra vez en numerosas obras disponibles en inglés. Por esta razón no necesitamos volverla a contar aquí, además de que eso se desviaría del objetivo de este libro. Dos obras que contienen el relato de Munster con mucha amplitud son: E. Belfort Bax, Rise and Fall of the Anabaptists (Nueva York: The Macmillan Co., 1903), pp. 95-331, y Dosker, op. cit., pp. 63-94. Newman proporciona una excelente narración de este período, op. cit., pp. 264-294.
- 8.- Neff, "Hofmann", p. 784.
- 9.- Philips, op. cit., pp. 214-215.
- 10.- Dosker, op. cit., p. 92. Dosker cita de A. Brons, Taufgestinnten oder Mennoniten (Amsterdam: 1912), p. 59.
- 11.- Philips, op. cit., pp. 222-223.
- 12.- Philips, Bekentenisse, Cramer, op. cit., VII, 129-130.
- 13.- Ver Philips, A Confession, Williams y Mergal, op. cit., p. 217, para una excelente traducción realizada por Christian Theodoor Lievegro; o el texto crítico holandés, Cramer, op. cit., VII, pp. 135-136.
- 14.- N. van der Zijpp, "Obbe Philips", ME, IV, p. 10.
- 15.- Vande gesstelijcke Restitution en Cramer, op. cit., X, p. 341.
16. William Keeney, "Dirk Philips' Life", MQR, XXXII (julio de 1958), p. 172.
- 17.- El título es Enchiridion Oft Hantboexcken van de Christelijcke Leere ende Religion.
- 18.- Cramer, op. cit., I, p. 4.
- 19.- Simons, "Reply to Gellius Faber", op. cit., pp. 671-672.
- 20.- Cornelius Krahan, "The Conversion of Menno Simons, a Quadricentennial Tribute", MQR, X (enero de 1936), p. 46.

21.- Simons, op. cit., p. 668.

22.- Ibid.

23.- Ibid., p. 669.

24.- Ibid., p. 670.

25.- Ibid., p. 671.

26.- Lo principal de esta traducción está tomado de la p. 329 de Opera Sommarie de 1646, según se encuentra en Nan Auke Brandsma, The Transition of Menno Simons from Roman Catholicism to Anabaptism As Reflected in His Writings, tesis licenciatura (B.D.), Baptist Theological Seminary, Ruschlikon-Zurich, 1955, p. 16. Es la mejor obra que he visto sobre la conversión de Menno Simons.

27.- Meditation on the Twenty-fifth Psalm, Complete Writings, pp. 70-71.

28.- Ibid., p. 69.

29.- Reply to Gellius Faber, Writings, p. 671.

30.- Krahn, op. cit., p. 52, critica a Menno por retardar la salida de la iglesia católica después de haber llegado a convicciones que le hicieron dudar de la validez de la transustanciación y del bautismo infantil. Esta crítica es infundada cuando se considera que Menno no se convirtió hasta 1535, como Brandsma, op. cit., ha señalado. Antes de esta fecha, Menno era evangélico en mentalidad pero no en corazón. Cuando se detiene a pensar en la libertad relativa que disfrutaba en su ciudad natal y en su naturaleza tímida y retirada, nueve meses son más bien pocos teniendo en cuenta la decisión tan importante que iba a tomar.

31.- Reply to Gellius Faber, p. 671.

32.- Ibid., p. 672.

33.- Brandsma, op. cit., p. 36.

34.- Writings, p. 674.

35.- En cuanto a las obras de la vida de Simons, el autor depende en gran medida de la obra de Bender, Menno Simons (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1956).

36.- Ver Horsch, Menno Simons (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1916), pp. 194-203, 146-152, y Brandsma, op. cit., p. 37.

37.- ¿No es esto lo que trató de hacer Pfo IX promulgando el dogma de la inmaculada concepción de María? El papa no estaba tan preocupado con la impecabilidad de Cristo como con la de María. Al menos, el punto de vista de Menno no condujo a nadie a deificar a María

como "la Madre del Padre Eterno" como han hecho en esta época Louis de Montfort y otros.

38.- Horsch, Simons, p. 217.

39.- Final Instruction on Marital Avoidance, Writings, pp. 1060 ss.

40.- Writings, p. 965.

41.- Karei Vos, "Leenaert Bouwens", ME, III, p. 305.

42.- Van der Zijpp, "Hans de Ries", ME, IV, p. 330.

VIII

EL ANABAUTISMO Y LA TEOLOGIA DE LA REFORMA

La teología anabautista del siglo dieciséis puede ser considerada, bien dentro del contexto de la Reforma o como movimiento aparte. Con demasiada frecuencia se ha tomado la segunda perspectiva en detrimento de un relato históricamente válido de su desarrollo doctrinal. Sin embargo, y puesto que el anabautismo se originó en Suiza, desde dentro y en tensión con la Reforma suiza, debe ser considerado en primer lugar como fenómeno de la Reforma. Sólo entonces puede quedar claro el contraste entre la Reforma absoluta y la Reforma anabautista.

El estudio del anabautismo del siglo dieciséis presenta muchas dificultades que no se encuentran al estudiar el luteranismo o el calvinismo. Por ejemplo, en el estudio del luteranismo hay que considerar sobre todo la teología de Lutero y en grado menor la de Melancthon. Asimismo, los credos autoritarios del luteranismo limitan la investigación. En cambio, ninguno de los sistemas teológicos procedentes de los teólogos del anabautismo alcanzó aceptación universal en el movimiento. Como si hubiera sido una norma, los teólogos anabautistas no duraban mucho ni tampoco alzaban grandes sistemas de teología especulativa. La primacía de las Escrituras en la vida anabautista reprimía cualquier formulación de credos que tendiera a preponderar sobre la Biblia. De la misma manera, fueron raras las confesiones de fe anabautistas, así como no obligatorias. No eran otra cosa que lo que indica el término: confesiones de individuos o de pequeños grupos de hermanos.

La sentencia que sigue, tomada de la sección introductoria de una confesión de 1528, puede tipificar el espíritu motriz de las tempranas confesiones de fe: "No obstante, cuando un hermano o hermana sea capaz de producir un orden mejor, se le aceptará en seguida (1 Corintios 14)".¹ Sin embargo, las primeras confesiones, sermones, cánticos y otras expresiones literarias de fe forman una amplia acumulación de material. El estudiante del siglo veinte puede delinear con ese material el retrato de la teología anabautista del siglo dieciséis. Hemos hecho un esfuerzo en esta sección del libro para que sean los propios protagonistas los que hablen. Sin ignorar por ello a los menos conocidos, hemos dado mayor atención a los escritores anabautistas influyentes.

¿Eran Herejes los Anabautistas?

Con completa justicia para muchos, los anabautistas han sido acusados con frecuencia de herejía. No es difícil, sin embargo, sostener tal afirmación porque el término es muy relativo. Pero si se entiende por herejía la negación de las doctrinas cristianas básicas, entonces los anabautistas han sido acusados falsamente. Aceptaron la enseñanza del Credo de los Apóstoles, el concepto trinitario de Dios, la encarnación, el sacrificio de Cristo y la autoridad de las Escrituras. A los ojos de alguno de sus contemporáneos puede que hayan sido herejes, pero no en el área de las grandes doctrinas.

Es verdad que las dos confesiones más antiguas de los hermanos no contienen ningún artículo que tenga que ver con estos asuntos. De hecho, el primer artículo de la Confesión de Schleithem de 1527 trata del lugar del bautismo en la vida cristiana.² De la misma forma la otra confesión más antigua de los hermanos titulada "La disciplina de la iglesia, cómo debe vivir un cristiano" pasa por alto la discusión de los conceptos más teológicos. Presenta únicamente los aspectos prácticos de la vida cristiana.³

De diferentes maneras pueden interpretarse los silencios de estos antiquísimos documentos anabautistas sobre tales temas fundamentales. Puede indicar una falta de interés en la doctrina per se. También que el acento del movimiento recaía en la vida cristiana y en aspectos relacionados con ella, tal como es el discipulado y la relación del cristiano con la iglesia. Lo más probable, empero es que esos tópicos teológicos no se tocaran en los primitivos documentos por existir un tácito acuerdo con la interpretación de los reformadores. Las secciones introductorias a las dos confesiones mencionadas parecen confirmar esta opinión. Y mayor abundamiento existe en los tempranos escritos de Grebel y otros hermanos suizos.

"La unión fraternal de un grupo de hijos de Dios tocante a siete artículos" (la Confesión de Schleithem) comienza con una referencia a la Trinidad. "Tened gozo, paz y misericordia de nuestro Padre a través del sacrificio de la sangre de Cristo Jesús, junto con los dones del Espíritu--el cual es enviado por el Padre a todos los creyentes con el fin de vigorizarles y consolarles y para que perseveren en toda tribulación hasta el fin. Amén."⁴ La introducción manifiesta también que los artículos que siguen han tomado cuerpo para resolver ciertas dificultades que se habían levantado entre los hermanos. Pero es obvio que estos problemas no implicaban los más importantes tópicos teológicos. Si el articulado hubiera tenido que ver con el supuesto anti-trinitarismo de Hans Denck, se habría dedicado mayor espacio a la cristología.

Lo que se ha dicho de la Confesión de Schleithem puede decirse también de "La disciplina de la iglesia" de la hermandad del Tirol. En ésta, se hace referencia de pasada al "Dios todopoderoso" y a "su eterna y todopoderosa palabra", pero no se discuten estos términos ni sus significados. El peso de la disciplina es una vida de hermandad más ordenada.

En la carta de Conrad Grebel y sus compatriotas a Thomas Muntzer, el 5 de septiembre de 1524, se percibe claramente el concepto trinitario. No estaban en juego la doctrina de la Trinidad u otros conceptos teológicos básicos. Esto es cierto de la crisis entre los hermanos y Zwinglio y de la discusión entre los inquisidores suizos y el revolucionario Muntzer.⁵

No es difícil explicar el por qué de la afinidad teológica del movimiento anabautista con la mayoría de las doctrinas básicas de la Reforma. Los primeros dirigentes anabautistas dependieron de los reformadores. Grebel y Manz estuvieron íntimamente relacionados con Zwinglio durante los primeros pasos de la Reforma en Zurich. Como

Bender ha demostrado, no hay duda de que Grebel estuvo dependiendo de Zwinglio durante tres años.⁶ Hubmaier, Marpeck, Sattler y, en menor grado, Menno Simons, debieron sus conversiones a la influencia de la Reforma luterana. Posteriormente, todos estos hombres buscaron nuevos caminos más allá de los de la Reforma.

El Uso de los Credos

El uso que los hermanos hicieron de los credos históricos de la cristiandad, indica que los anabautistas se consideraban a sí mismos como pertenecientes a la principal fuente de la fe cristiana. Durante su encarcelamiento en Zurich, Hubmaier escribió "Los doce artículos de la fe cristiana" utilizando como guía el Credo de los Apóstoles con la controversial cláusula filiogue de uso occidental.⁷ El Credo Atanasiano es reproducido en el Kunstbuch del círculo de Pilgram Marpeck.⁸ Peter Riedemann comenzó su Confesión de Fe con el Credo de los Apóstoles, al cual utilizó como bosquejo de una mayor amplitud en su trabajo.⁹

Los anabautistas holandeses no estuvieron tan inclinados a usar el Credo de los Apóstoles como los hermanos suizos y alemanes. No obstante, el testimonio de aquellos concuerda básicamente con esta teología y en ocasiones las frases de sus confesiones son idénticas a las del credo popular. La Confesión de Dirk Philips de 1544, publicada primeramente en el Enchiridion, depende sin duda del Credo de los Apóstoles en pensamiento y contenido.¹⁰ El mártir holandés Jaques d'Auchy principiaba su Confesión de 1559 con frases muy parecidas y a veces idénticas a las del Credo de los Apóstoles.¹¹ El escrito de Menno Simons que más se parece al Credo de los Apóstoles es su Confesión del Dios Trino. Pero ni aquí existe demasiada semejanza con un credo histórico. Se enuncia claramente el concepto de la Trinidad, pero nada más.¹²

¿Es posible que Menno temiera que se interpretara erróneamente cualquier referencia al Credo Apostólico? El fundamento de su teología era la Biblia interpretada a través de Cristo. Repetidamente utiliza la frase "porque no hay otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo" (1 Corintios 3:11). En una ocasión Menno escribió que si Tertuliano, Cipriano, Orígenes y Agustín pudieran sostener lo que enseñaron "con la palabra y el mandamiento de Dios, entonces admitirían que están en lo cierto. Si no, es entonces doctrina de hombres y anatematizada según las Escrituras (Gálatas 1:8)."13

De la misma manera, Menno recuerda a sus lectores lo siguiente: "poned vuestra confianza en Cristo únicamente y en su palabra y en el seguro ministerio y práctica de los santos apóstoles, y seréis salvos de toda falsa doctrina y del poder del maligno mediante la gracia de Dios, y andaréis delante de Dios con una mentalidad libre y piadosa".¹⁴ Es evidente que Menno trataba de eludir cualquier fraseología que recordara lo más mínimo a un credo. Temía que cualquier credo llegara a tener preponderancia sobre la Biblia o que se convirtiera con el tiempo en una prueba de fe entre los hermanos. No obstante, esto no quiere decir que su teología no concordara

básicamente con la de los credos ecuménicos.

No existen motivos para creer que los anabautistas usaran litúrgicamente los credos. Se puede afirmar que nunca consideraron los credos como obligatorios, ni tampoco los utilizaron como pruebas de fe. Sin embargo, parece lógico inferir que el que usaran el Credo Apostólico sugiera que estaban en acuerdo sustancial con esta teología.

El Concepto Trinitario

Bastante más importante que cualquier posible utilización del Credo de los Apóstoles es la aceptación unánime por parte de los anabautistas bíblicos de un concepto trinitario de Dios. Hay evidencias de que desde Conrad Grebel hasta Menno Simons, los anabautistas consideraron al Dios trino como realidad inescapable.

Muy pocos de los escritos de Grebel son largos. En aquellos de que disponemos no existe ninguna duda acerca de la naturaleza de Dios. En la post-data de la carta a Thomas Muntzer hay una referencia a la fórmula trinitaria en una disimulada bendición apostólica: "Dios, nuestro capitán, con su Hijo Jesucristo, nuestro salvador, y con su Espíritu y palabra sea con todos nosotros".¹⁵ No hay razón para creer que Grebel y los hermanos de Zurich tuvieran distinto concepto de la Trinidad que el que tenía Zwinglio.

En el juicio de Michael Sattler en Rottenburgo en 1527 no se menciona como tema de debate la doctrina de Dios. Sin embargo, sus atormentadores no le tomaron en serio la idea del Espíritu Santo, no entendiéndolo en este punto la doctrina anabautista. Al contestar la quinta acusación concerniente a la blasfemia contra la virgen María, Sattler negó cuidadosamente que María fuera mediadora o defensora.¹⁶ La epístola que escribió en la prisión, en la torre de Binsdorf, empieza con una bendición trinitaria. Está claro que él y los anabautistas fueron trinitarios y advirtieron del daño que la mariolatría medieval había hecho al punto de vista bíblico de Dios.

Balthasar Hubmaier, el primer teólogo anabautista, fue completamente trinitario. Uno de sus primeros escritos comienza, no con una declaración formal de fe en la Trinidad, sino con una referencia indirecta al Espíritu Santo. Al redefinir el término "hereje", dice Hubmaier:

Herejes son aquellos que se oponen perversamente a las Escrituras, el primero de todos fue el diablo cuando dijo a Eva: "no moriréis" (Génesis 3:4), junto con sus seguidores... Herejes son también aquellos que corren un velo sobre las Escrituras y las interpretan de forma diferente a lo que exige el Espíritu Santo".

En éste, como en otros escritos anabautistas, el Espíritu Santo es relacionado directamente con la interpretación de las Escrituras. Después siguen numerosas referencias a Dios el Padre y a Jesucristo el Hijo. En un petulante desafío a su antiguo maestro el Dr. John

Eck, Hubmaier decía: "Cada cual debe enseñar en cuanto a este conflicto equipado con la armadura del Espíritu Santo".17

En los "Doce artículos de la creencia cristiana" de 1526 hay una declaración más extensa y sistemática del concepto trinitario según el patrón del Credo Apostólico. Son en su mayor parte artículos sencillos, carentes de especulaciones respecto a la verdad bíblica.

1.- Creo en Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, como mi máspreciado Señor y Padre misericordioso, el cual ha creado el cielo y la tierra para mi beneficio... y me ha tomado como hijo amado... Aunque yo confieso que nosotros los hombres, por la desobediencia de Adán, perdimos esta relación filial rica en gracia... No obstante en ti, como mi Padre más favorecedor, deposito toda mi...confianza, y sé con seguridad y certeza que esta caída no me dañará ni me traerá condenación.

2.- Creo también en Jesucristo, su único Hijo engendrado, nuestro Señor, el cual ha expiado ante ti este pecado para mi provecho... Espero y confío en él por completo en el sentido de que no permitirá que su salvador y consolador nombre Jesús (porque creo que es Cristo, verdadero Dios y hombre) se pierda en mí, miserable pecador, sino que me redimirá de todos mis pecados.

3.- Creo y confieso, mi Señor Jesucristo, que tú fuiste concebido por el Espíritu Santo, sin intervención de hombre, nacido de María, la pura y siempre casta virgen; te pido que me traigas a mí y a todos los creyentes, y obtengas de tu Padre celestial la gracia del Espíritu Santo, el cual salió de mí a causa de mi pecado... Porque tú, Hijo del Dios vivo, te hiciste hombre, para que por medio tuyo podamos nosotros convertirnos en hijos de Dios.

4.- Creo y confieso también que tú sufriste bajo Poncio Pilatos, fuiste crucificado, muerto y sepultado, y todo eso por mis pecados, para que tú me pudieras redimir y rescatar...por el derramamiento de tu sangre roja, en la cual se reconoce tu más grande y alto amor por nosotros, pobres hombres... Por esto te alabaré y te daré gracias, mi misericordioso Señor Jesucristo, por siempre y por siempre....

8.- Creo asimismo en el Espíritu Santo, el cual procede del Padre y del Hijo, y con ellos es el único y verdadero Dios, el cual santifica todas las cosas y sin él nada es santo, en quien pongo toda mi confianza para que me enseñe toda la verdad, aumente mi fe e inflame el fuego del amor en mi corazón por su inspiración santa... Porque eso te pido de corazón mi Dios, mi Señor, mi consolador.18

La pregunta viene a la mente: ¿Abandonó Hubmaier en Nikolsburg los conceptos trinitarios que tanto caracterizaron su ministerio primitivo? Se ha afirmado que fue él el autor de las llamadas "Tesis de Nikolsburg". Sin embargo, el erudito bautista alemán Wilhelm Wiswedel

ha demostrado convincentemente que Hubmaier no tuvo nada que ver con el citado documento.¹⁹

A pesar de la escasez de referencias al Espíritu Santo en los escritos de Hubmaier, si se compara con las referencias a Dios el Padre y a Cristo el Hijo, y a la palabra de Dios, no hay fundamento para acusar a Hubmaier de anti-trinitarianismo. Pilgram Marpeck y Peter Riedemann siguieron en este punto sus creencias.

Pilgram Marpeck es inequívocamente trinitario. No obstante, acentuó mucho más que Hubmaier la persona y la labor del Espíritu Santo. Al igual que Hubmaier, Marpeck creía que Dios estaba localizado en el espacio y que venía al hombre a través del Espíritu Santo. Wenger interpreta con cuidado la opinión de Marpeck acerca del Espíritu:

El (el Espíritu Santo) es quien aplica la redención al alma del individuo, efectuando el nuevo nacimiento. En el Espíritu Santo tenemos perdón de pecados. Actúa en la conciencia cristiana purificando el corazón. El fortalece al pueblo de Dios. Es el Consolador. El es "el que guía a toda verdad" (quizás sea esta la expresión favorita de Marpeck). Es el Espíritu de amor y de paciencia. El habita personalmente en el creyente.

Según Wenger, teólogo menonita americano, y Kiwiet, erudito bautista holandés, los cuales se han especializado en los escritos de Marpeck, éste fue enteramente bíblico en la doctrina acerca de Dios, como de sobra prueba lo que escribió. Marpeck insistía en el bautismo efectuado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Declaraba que allá donde existe una genuina fe en Cristo, habita Dios, Cristo y el Espíritu Santo. Marpeck y sus seguidores citaban con frecuencia y satisfactoriamente la idea de Schwenckfeld sobre la Trinidad. De este escrito ha tomado Wenger el párrafo que sigue:

Creemos que hay un Dios y una esencia divina, pero en la misma esencia divina hay tres personas independientes, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; que las tres personas son Dios y que cada una de ellas posee en sí misma, indivisa, la plenitud de la esencia divina, la cual es también común a las tres personas. Creemos que no son tres dioses, sino únicamente un Dios en tres personas y que cada santa persona de la divinidad, tanto el Hijo como el Padre y el Espíritu Santo como el Hijo, es Dios en esencia, con el mismo poder, fuerza, honor, gloria y esplendor.²⁰

Lo que se ha dicho de Marpeck puede decirse con más fuerza aún de Riedemann, el cual dedicó muchas páginas de su Confesión de 1565 a discutir el problema de la Trinidad. Los atributos divinos de amor y gracia, que tan efectivamente acentuaron los anabautistas, hallan en este documento completa expresión. De nuevo la exposición de la doctrina de Dios se hace sin especulaciones fuera de tono o profundidad metafísica. Tan extensamente se usan las Escrituras que es difícil separar a Riedemann de la Biblia y, a veces, distinguir al uno de la otra.

Al discutir la encarnación, Riedemann lleva cuidado en aclarar la forma en que Cristo se hizo carne. Evita cualquier cuestión acerca de la autenticidad de la encarnación. "Por la unión del Espíritu Santo con la fe de María, la palabra fue concebida y se hizo hombre. No trajo la naturaleza humana del cielo, sino que la recibió y la tomó de María."

En el párrafo siguiente, Riedemann acentúa la pureza virginal de María y la humanidad del Cristo encarnado.

Por eso confesamos que María concibió y dio a luz este su fruto, sin perder la virginidad; que durante y después del nacimiento de Jesús, ella fue tan virgen como lo había sido antes, totalmente intacta; y confesamos que ella dio a luz al Salvador del mundo, el consuelo y la esperanza de todos los creyentes y la gloria de Dios el Padre; él no era algo inventado o imaginario, sino un hombre verdadero y real, el cual en todas las cosas (excepto en el pecado) fue tentado y probado, demostrando que era realmente hombre.²¹

La Confesión de Riedemann no es, estrictamente hablando, teología sistemática. Pero por la aceptación que tuvo entre los huteritas representa el pensamiento de una considerable parte del anabautismo del siglo dieciséis sobre las doctrinas básicas. Una cosa está clara: no hay desviación de la ortodoxia cristiana en el asunto de la Trinidad.

Menno Simons apoyó los conceptos trinitarios de otros anabautistas bíblicos, pero consideró a la encarnación desde otro punto de vista. Hubmaier y Menno representan los extremos opuestos en cuanto a este asunto. Hubmaier no dudaba en referirse a la virgen María llamándola "madre de Dios". Es evidente que sostuvo el concepto de la perpetua virginidad de María.²² Menno evitaba a toda costa esta idea y sus implicaciones. Consecuentemente, desarrolló del material hofmanita una doctrina bien definida de la encarnación que influyó en la causa menonita del siglo diecisiete.

Ha sido debatida con largueza la doctrina de Menno sobre la encarnación. Ha sido acusado de unitarianismo y docetismo, cargos que reflejan una pésima interpretación de su enseñanza y quizás un abuso de los términos en cuestión.

Menno afirmó repetidamente su fe en la Trinidad. Tales manifestaciones se hallan por ejemplo en el escrito Una Solemne Confesión del Dios Trino, Eterno, y Verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Creemos y confesamos con las Escrituras que Dios es el Padre eterno e incomprensible, con el Hijo eterno e incomprensible y con el Espíritu Santo eterno e incomprensible. Porque Cristo dijo que Dios era Espíritu. Puesto que Dios es Espíritu, como está escrito, también nosotros creemos y confesamos al Padre eterno, engendrador celestial, y al eternamente Hijo engendrado, Cristo Jesús. Hermanos, entendid bien mi escrito: que ellos son espirituales e incomprensibles, como también lo es el

Padre que engendra; porque lo engendrado es semejante al que engendra. Esto es incontrovertible.²³

En la alta cristología que se apreciaba en este párrafo pueden destacarse dos consideraciones que ciñen la doctrina de Menno sobre la encarnación. Como ha señalado Oosterbaan, dichas consideraciones se derivan de un único concepto básico:

Jesucristo es una unidad inseparable. Esto quiere decir en primer lugar que la palabra eterna o el eterno Hijo de Dios, el cual según el prólogo del evangelio de Juan estaba con Dios desde el principio y fue quien creó todas las cosas, fue también el Jesucristo que se hizo carne (Juan 1:14). El Cristo de la creación es el mismo que el Cristo del sacrificio.

La unidad inseparable del Cristo pre-encarnado con el Cristo encarnado condujo a Menno, como observa Oosterbaan, a considerar como verdad bíblica un desacostumbrado punto de vista en cuanto a la manera en que la palabra se hizo carne. "La palabra no tomó carne sino que ella misma se hizo carne. Jesús no recibió el cuerpo de María; él mismo se transformó en cuerpo, el cual fue recibido por María en fe y a través del Espíritu Santo, para que ella pudiera nutrirlo y traerlo al mundo según la forma natural."²⁴ Para Menno, pues, no había conflicto entre esta idea de la concepción de Cristo y su completa humanidad. Después de hablar del Cristo pre-encarnado, Menno dice que él

en el cumplimiento del tiempo y según el inmutable propósito y la fiel promesa del Padre, se hizo verdadero hombre visible en María, la virgen pura; Cristo era un hombre mortal que sufría, tenía hambre y sed; fue engendrado a través de la operación y la sombra del Espíritu Santo, y de esta manera nació de ella. Confesamos que él era igual a nosotros en todas las cosas, excepto en el pecado. Que él creció como los demás hombres; que en el tiempo señalado fue bautizado y se dedicó a la tarea de la predicación y al oficio de la gracia y el amor.²⁵

En ninguna parte negó Menno la realidad de la encarnación. Trataba simplemente, guiado por conceptos bíblicos, de resolver problemas no solucionados, creados por la postura tradicional. La opinión de la ortodoxia ha tenido siempre dificultades con la relación de María y el Espíritu Santo. ¿Fue un matrimonio celestial? De la misma forma, el concepto agustiniano del pecado original y la inescapable naturaleza adánica de toda la humanidad, presenta el problema de cómo una mujer pecadora pudo dar a luz a un hombre sin pecado. Se han dado toda clase de explicaciones, tal como la perpetua virginidad de María que implica que el pecado de Adán es inherente al contacto sexual. El dogma de la inmaculada concepción de María no es más que otra tentativa de resolver el problema de la impecabilidad, no sólo de Cristo, sino también de la "siempre virgen Madre de Dios".

Menno superó todos estos problemas con su doctrina de la encarnación. Vea en Cristo al "primogénito de una nueva creación". María, al igual que toda la humanidad, pertenecía a la vieja creación

caída. Pero Dios en Marfa, a través del Espíritu Santo, comenzó su nueva creación. Cuando a través de la fe en Cristo los hombres nacen de nuevo, se convierten en nuevas criaturas en Cristo Jesús, hechos semejantes al estado encarnado de Jesús. De esta manera Marfa es simplemente el instrumento pasivo que Dios usó para traer a su Hijo al mundo. Por tanto, la salvación es totalmente de gracia. Es sólo la dádiva de Dios.²⁶

Es básico comprender correctamente la doctrina de Menno sobre la encarnación si se quiere valorar con justicia todo su sistema teológico, el cual es cristocéntrico y específicamente una teología del Cristo encarnado. Ningún otro teólogo del siglo dieciséis divorció tan completamente la teología de la Reforma de la mariolatría católica. Quizás ningún otro teólogo antes de Barth tratara tan efectivamente la doctrina de la encarnación dentro del contexto de la revelación bíblica. En consecuencia, Barth ha estado expuesto a las mismas críticas que padeció Menno Simons por sustentar posturas similares.²⁷

En cualquier caso, aceptar o rechazar la idea de Menno sobre la encarnación no debe cegarle a uno a ciertos hechos. No se puede etiquetar a Menno como anti-trinitario. Ninguno de sus hermanos anabautistas, ni siquiera aquellos que no aceptaban su interpretación, le acusaron de tal cosa. Simplemente, creyeron que su postura no expresaba correctamente la doctrina bíblica de la encarnación. A través de su tesis sobre el Dios Trino, Menno trata una vez más de situar correctamente el concepto de la Trinidad. En esta ocasión hace hincapié en el Espíritu Santo.

Queridos hermanos, de estas abiertas Escrituras...creemos que el Espíritu Santo es el verdadero y esencial Espíritu Santo de Dios, el cual nos atavía con sus dones celestiales y divinos, y a través de su influencia según el agrado del Padre, nos libera del pecado, nos da ánimos y nos hace ser alegres, pacíficos, piadosos y santos. Y así creemos y confesamos ante Dios...y ante todo el mundo, que...el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (a quienes los Padres llamaban tres personas, queriendo decir los tres seres divinos, verdaderos) es un Dios incomprensible, indescriptible, todopoderoso, santo, único, eterno y soberano. Como dice Juan, tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, la palabra y el Espíritu Santo; y estos tres son uno.²⁸

El testimonio unánime de los anabautistas bíblicos acerca de la Trinidad no deja lugar a dudas. Básicamente, concordaban los unos con los otros y con los reformadores en esta doctrina histórica de la fe cristiana. Aunque por distintos caminos, lo que da idea de lo al margen que se sentían del escolasticismo, la meta final era siempre la misma. Hubmaier, Marpeck, Riedemann, Philips y Menno concordaron en esencia sobre la doctrina de Dios. No existió, pues, una negación consciente de la Trinidad dentro del anabautismo genuino. Por el contrario, los anabautistas manifestaron su lealtad incuestionable al Dios Trino.

Sólo la Escritura

La piedra de toque de la Reforma y lo que delineaba la demarcación entre los católicos y los reformadores fue la autoridad de las Escrituras. Ningún grupo de la Reforma se tomó tan en serio el principio de sola Scriptura en materia de doctrina y disciplina como los anabautistas. En este sentido la postura de este movimiento es inequívoca. Fue un hecho desde el mismo principio: las Escrituras eran la única autoridad. La Biblia era el juez supremo y por ella tenían que medirse todas las opiniones humanas.

Al final del año 1523 los jóvenes radicales que serían más tarde anabautistas habían llegado a la conclusión de que Zwinglio había invalidado el principio de sola Scriptura al que antes había sido fiel. Sin embargo, por "revelación especial", Zwinglio había permitido al concilio de Zurich decidir el orden de la misa. En la carta de los hermanos a Thomas Muntzer no hay posibilidad de engaño en cuanto a la apelación a las Escrituras, advirtiéndolo a Muntzer que no hiciera nada fiado en su propia autoridad y que no comprometiera a la verdad. Le dicen: "Y deja de cantar, y la misa, y actúa en todas las cosas según la palabra, y pon de manifiesto y establece por la palabra las prácticas de los apóstoles." Grebel, aludiendo sin duda a la situación que atravesaban, dice: "Es mucho mejor enseñar correctamente a unos pocos a través de la palabra de Dios, creyendo y andando rectamente en virtud y práctica, que el que muchos crean falsa y fraudulentamente a través de la doctrina adulterada."29

La Confesión de Schleithem refleja el común recurrir anabautista a las Escrituras en el sur de Alemania. Este temprano documento no contiene ningún artículo concerniente a la Biblia, lo cual es revelador en sí mismo. Es evidente que la cuestión de la autoridad bíblica no era problema entre los hermanos. No obstante, hay muchas referencias a las Escrituras y numerosas citas bíblicas. Se repiten con frecuencia frases como esta: "Oid lo que dicen las Escrituras" y "observad el significado de este pasaje". Toda vez que la naturaleza de la llamada Ordnung (disciplina), de aproximadamente la misma fecha, es esencialmente la misma a la de la Confesión de Schleithem, uno espera mucho del mismo uso de la Biblia. Tal expectación no queda defraudada. Sin embargo, hay muchos más pasajes citados en la brevísima Ordnung que en el largo documento de Schleithem. Es decir, que en este primitivo manual anabautista acerca de la disciplina, se aprecia todavía más el recurrir a la autoridad de las Escrituras.30

En la controversia de Berna en 1538 los participantes anabautistas presentaron una cuidadosa declaración sobre la naturaleza de la autoridad bíblica que decía en esencia:

Creemos en, y nosotros nos consideramos bajo, la autoridad del Antiguo Testamento en cuanto que atestigua de Cristo; en cuanto que Jesús no lo anuló; y en cuanto que sirve a los propósitos de la vida cristiana. Creemos en, y nosotros nos consideramos bajo, la autoridad de la ley en cuanto que no contradice la nueva ley, la cual es el evangelio de Jesucristo. Creemos en, y nosotros nos consideramos bajo, la autoridad de los profetas en cuanto que ellos proclaman a Cristo.31

Es evidente que los anabautistas no tenían un cerrado concepto de la Biblia. Durante la controversia de octubre de 1523, en Zurich, Hubmaier hizo una declaración sosteniendo la autoridad bíblica. Es indudable que Zwinglio pensaba lo mismo en este período de la Reforma en Suiza. "Por consiguiente, también deberían examinarse y corregirse por la única regla de la palabra de Dios, aquellos errores que se han desarrollado acerca de las imágenes y la misa. Además, cualquier cosa debe basarse en esta voluntad que permanece para siempre; porque la palabra de Dios es eterna e inmortal."³² La designación favorita de Hubmaier para la Biblia era "la palabra de Dios". Una y otra vez retaba a sus lectores a examinar la enseñanza contenida en sus escritos a la luz de las Escrituras. Su "Breve apología" afirma nuevamente su disposición a que le enseñen una nueva verdad y a que le lleven a un entendimiento más profundo de los conceptos espirituales sobre la base de la luz bíblica.

Puedo equivocarme--soy hombre--, escribía, pero no puedo ser un hereje, porque constantemente busco instrucción en la palabra de Dios.

El Hubmaier de la "Apología" mantenía la misma opinión de la Biblia que había tenido el Hubmaier de los días pre-anabautistas. Su postura más temprana puede apreciarse en el reto que lanzó al Dr. Eck para discutir sobre la base de los veintiséis "Artículos fundamentales". El artículo dieciséis dice: "En cosas relacionadas con la contienda y el amor fraternal, hay que oír a la iglesia; pero en las disensiones sobre la fe, el único patrón es la Biblia".³³ Está claro que cuando se escribieron estos artículos Hubmaier consideraba no sólo como suyas las tesis básicas de los artículos sino también de Zwinglio. Y estaba en lo correcto. Sin embargo, Hubmaier y los anabautistas tuvieron que reconocer que Lutero, Zwinglio y Muntzer habían olvidado el principio del cual eran ellos los únicos defensores consecuentes. Y no es difícil demostrar documentalmente esta afirmación.

La notable Confesión de Claus Felbinger, escrita durante su prisión en Lanshut en 1560, poco antes de que fuera decapitado, es un ejemplo. Respondiendo a una hipotética acusación en el sentido de que era imposible vivir la vida anabautista, decía: "A eso contestamos que nosotros creemos del todo en la palabra de Dios: la palabra que permanece y que no puede mentir. Ella no se somete al mundo. Los hombres únicamente tienen que actuar de acuerdo con la palabra".³⁴

En el mismo documento, Felbinger trata de explicar por qué los hermanos no deben tomar las armas sino mostrar amor a todos los hombres.

Por eso no promovemos el derramamiento de sangre, porque tal cosa no se acomoda a un cristiano al que no se enseña el resentimiento o el odio, y sí a ser como sencilla paloma. A los antiguos les fue dicho: "Odiad a vuestros enemigos y amad a vuestros amigos," "Pero yo os digo, orad por aquellos que os tratan malignamente, para que seáis hijos de vuestro Padre que

está en los cielos." Por esta razón debemos distinguir entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.³⁵

Este misionero huterita aclara después que, aunque los anabautistas sostuvieron que la Biblia era la palabra de Dios, siguieron el Nuevo Testamento como única norma de vida cristiana.

La característica distinción anabautista entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se enuncia con más claridad en la obra de Pilgram Marpeck, el cual trató de establecer en forma sistemática una teología de la revelación bíblica. En realidad, y como ha señalado Kiwiet, la teología para Marpeck no era otra cosa que la exposición sistemática de las Escrituras. No hay duda de la lealtad de Marpeck a la Biblia como palabra de Dios. Pero también existía para él una absoluta distinción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Perfiló algunos contrastes gráficos que acentuaron la transitoria naturaleza eterna del Nuevo. En el Antiguo Testamento encontramos el símbolo; en el Nuevo la esencia de lo simbolizado. El Antiguo Testamento habla de Adán, del pecado, la muerte y la ley; el Nuevo se centra en el mensaje de la redención a través del Cristo resucitado. Sólo él proporciona el nuevo nacimiento mediante el poder del Espíritu Santo.³⁶

Al igual que los hermanos suizos, los huteritas y los menonitas, Marpeck interpretó cristocéntricamente a la Biblia. La revelación antes de Cristo fue parcial y progresiva. Y solamente en Cristo la revelación de Dios es completa. De ahí que fura el Nuevo Testamento únicamente la regla de fe y práctica de los anabautistas. Marpeck veía toda suerte de horribles consecuencias para la cristiandad en el fracaso de interpretar correctamente el Antiguo Testamento. Tanto los munsteritas como Calvino fueron censurados en este sentido, porque erróneamente habían tomado el fundamento de la casa por la casa misma. Sus teocracias se basaban en una revelación que era únicamente preparatoria y nunca final. En ésta, la mejor contribución a la teología anabautista, muchísimos siguieron a Marpeck.

La teoría de Marpeck sobre la revelación dependió en gran medida del procedimiento que utiliza Pablo en Gálatas sobre la relación entre los dos pactos. La epístola a las Hebreos y la propia experiencia de la gracia, le proveyeron de otras dos fuentes con las cuales ultimar su postura. Puesto que Leupold Scharnschlager pertenecía al grupo de Marpeck, no nos sorprende encontrar en él la misma opinión esencial al considerar las Escrituras. Tanto para Marpeck como para Scharnschlager, las Escrituras son santas porque hombres santos de Dios fueron movidos por el Espíritu Santo a escribir lo que Dios deseaba. Pero para el hombre natural la Biblia no es más que tinta y papel sin vida hasta que entra el Espíritu Santo en su corazón y sacude su entendimiento. Entonces, y sólo entonces, puede comprender ese hombre el verdadero significado de las Escrituras, dice Scharnschlager.³⁷

Lo más parecido a un artículo que tiene que ver con la autoridad de las Escrituras como el que se encuentra en la Confesión de Peter Riedemann, se halla en una sección titulada "Concerniente al

pacto de gracia dado a su pueblo en Cristo".³⁸ En esta sección, Riedemann sigue el familiar acento anabautista. Liberalmente, toma de los conceptos paulinos en Gálatas así como de los característicos hincapiés de Hebreos. A través de la Confesión el lector se siente constantemente confrontado con el juez final de todas las enseñanzas acerca de la vida cristiana, la Biblia.

En la Confesión de Riedemann hay más de dos mil referencias a las Escrituras canónicas. Existen alrededor de cuarenta y ocho citas de los apócrifos, veinte de ellas del libro de la Sabiduría. Desde luego que no fue Riedemann el único anabautista que tuvo en gran consideración a los apócrifos.³⁹ Hasta Hubmaier les citó en alguna ocasión, como también Marpeck. Los anabautistas de habla alemana usaban ediciones alemanas de las Escrituras basadas en la Vulgata. Antes de la Biblia de Septiembre de Lutero, existieron otras muchas traducciones de las Escrituras. Entre las biblias que se sabe eran populares entre los hermanos se encuentran la Froschauer o Zuericher Bibel y una traducción de los profetas realizada por Hetzer y Denck.

En la "Réplica a Gellius Faber" Menno escribía de éste: "Su principio no es conforme a las Escrituras y así será su final. Tened en cuenta que la palabra de Dios será nuestro juez".⁴⁰ Como esta frase revela, para Menno había una plomada para todas las opiniones: la Biblia. Menno decía con frecuencia "la palabra de Dios", "su santa palabra", "palabra de Dios", "la palabra del Señor". Es difícil encontrar un párrafo en sus obras que no contenga alguna referencia a las Escrituras. Ningún teólogo anabautista intentó tan consciente y persistentemente edificar su teología sobre la Biblia como hizo Menno. Wenger y Oosterbaan han demostrado con profusión de datos que la teología de Menno era una teología bíblica, interpretada cristológicamente. El centro y la circunferencia de su sistema teológico era la palabra viva de Dios, Dios hecho carne, Jesús el Cristo.

A pesar de que existen distintos acentos entre los diferentes escritores anabautistas con respecto a las Escrituras y su uso, hay significativas áreas de acuerdo entre ellos. Para todos los anabautistas, la Biblia era la única norma de fe y práctica para el discípulo y la iglesia. Sostenían que la revelación bíblica había sido progresiva. El Antiguo Testamento era preparatorio y parcial, mientras que el Nuevo era final y completo. Todas las Escrituras, insistían, debían interpretarse cristológicamente, esto es, a través de la mente de Cristo. Sólo el Espíritu Santo puede iluminar la letra de la Biblia y proporcionar poder a la vida del que lee. La conduce a la palabra viva, la cual es la única que puede darnos vida nueva en el poder del Espíritu.

El concepto anabautista de la Biblia estaba lejos de ser una idea estática. Por el contrario, era el centro dinámico de una teología bíblica y creadora, libre de la maraña de la tradición y del escolasticismo. En este punto, los anabautistas fueron los más protestantes y al mismo tiempo los más apartados del protestantismo. Tomaron en serio el principio de sola Scriptura y trataron de hacer

del testimonio bíblico un fenómeno contemporáneo.

La Justificación por la Fe

El texto de la Reforma "el justo vivirá por la fe" fue para los anabautistas una verdad vital, y trataron de interpretarlo y usarlo a la luz de la revelación bíblica. El grito de batalla de Lutero, "la justificación por la fe", se convirtió en la plomada anabautista para interpretar la Biblia. Lutero, no obstante, y debido a los frecuentes apéndices católico romanos de su teología, nunca pudo dar a esta verdad una expresión consecuente. Por esta razón, siempre ha habido en el luteranismo una contradicción irreconciliable entre la teología de la justificación por la fe y el apoyo teológico del bautismo infantil.⁴¹

Los anabautistas criticaron la doctrina luterana de la justificación por la fe en este punto. Les acusaron de hacer de esta verdad bíblica un santo y seña sin significado. Para ellos, la fe era el caudal de una nueva vida en Cristo Jesús, el nuevo nacimiento del Espíritu Santo, concepto en el que cada teólogo anabautista hacía hincapié. Hubmaier, al componer los dieciocho artículos de la base doctrinal de la Reforma en Waldshut, dedicó los tres primeros a la doctrina de la justificación por la fe y sus implicaciones para la vida cristiana.

1.- Sólo la fe nos justifica ante Dios.

2.- Esta fe es el conocimiento de la misericordia de Dios, la cual nos fue manifestada a través de la dádiva de su único Hijo engendrado. De este modo, son trastornados todos los falsos cristianos que tienen sólo "una fe histórica" en Dios.

3.- Esta fe no puede quedar muerta, sino que debe manifestarse hacia Dios en acciones de gracias y hacia nuestro prójimo en acciones de amor fraternal. De esta manera quedan anulados todas las ceremonias, ayunos, salmos, aguas benditas....⁴²

La exposición que hace Hubmaier de la fe es muy sugestiva. Define a la fe no como un simple asentimiento intelectual sino como una experiencia del corazón que es personal. El objeto de la fe es el único Hijo de Dios engendrado. En el artículo tercero se discute lo que iba a ser más tarde el característico acento anabautista: los frutos de la fe. La fe produce, según Hubmaier, verdaderas obras de justicia, tales como "acciones de gracias a Dios" y "acciones de amor fraternal" a nuestros prójimos.

Menno Simons estudió aún más profundamente la naturaleza de la fe que justifica en su obra Fundamento de la Doctrina Cristiana, escrita en 1539. Menno comienza diciendo:

Enseñamos con Cristo y decimos: creed el evangelio. Ese evangelio es el bendito anuncio que se nos hace del favor y la gracia de Dios, y del perdón de los pecados por medio de Cristo Jesús. La fe acepta este evangelio a través del Espíritu Santo

y no tiene en cuenta la justicia o la no justicia anterior, mas...con todo el corazón acude a la gracia, palabra y promesas del Señor puesto que conoce que Dios es verdad y que no falla en sus promesas. En esto se renueva el corazón, se convierte, se justifica, se vuelve piadoso, pacífico y gozoso...y así se transforma en heredero de Cristo y poseedor de la vida eterna.⁴³

Es evidente que para los anabautistas, si es que confiamos en Hubmaier y Menno, la fe no era una simple cuestión académica. Nunca fue mero assensus sino siempre fiducia. La fe era, según Menno, una vida comprometida con Cristo. Y con la experiencia confiada de acudir a la gracia de Dios viene la justificación, el nuevo nacimiento y la vida eterna.

Peter Riedemann consideraba a la fe como don de Dios que viene a todos aquellos que le buscan. La intención de esta fe es oír la palabra de Dios proclamada por un mensajero del Señor. De ahí que para Riedemann la fe fuera la fuente de la virtud en la vida cristiana.

Por eso a la fe -escribía Riedemann- se le da también vigor de victoria, como está escrito "y nuestra fe es la victoria que ha vencido al mundo", como en realidad hizo Dios en nosotros por medio de la fe. Por eso la fe hace todas las cosas, y hace a los hombres agradables y amados por Dios.⁴⁴

Aunque Claus Felbinger afirma también en la confesión escrita en la prisión en 1560 que la fe es un don de Dios, presenta otra faceta de la fe. Felbinger insistía en que la fe debía ser la libre respuesta del hombre a su Dios. "¿Es que Cristo obliga con cepos a escuchar su enseñanza como hacen muchos de aquellos que creen ser cristianos? Dios no quiere que se le sirva a la fuerza. Por el contrario, ama al corazón libre, dispuesto a servirle con alma alegre y hacer lo que es recto con gozo."⁴⁵ Lo que implica la opinión de Felbinger es que, mientras que la fe puede existir incluso frente a las amenazas de castigos, nunca la fuerza puede producir fe. La fe no es producto de coerción.

Para Marpeck, la fe significaba un anulamiento de las consecuencias del pecado para el individuo. Era también el medio por el cual el hombre experimentaba, mediante la labor del Espíritu Santo, el nuevo nacimiento. Este nuevo nacimiento tenía para Marpeck definidas implicaciones éticas y morales. A la experiencia del nuevo nacimiento tenía que seguir inmediatamente el bautismo. Sin eso, el bautismo era algo vacío de significado.⁴⁶ Para Marpeck, la justificación por la fe era bastante más que una transacción legal que se efectuaba en la corte celestial. Significaba una nueva vida, una vida de discipulado en obediencia al Señor resucitado.

También hay que destacar el procedimiento que siguieron los anabautistas del siglo dieciséis respecto al concepto de la Reforma de la justificación por la fe. No hubo rechazo de la doctrina luterana sino más bien una nueva interpretación que trataba de darle al término un mayor contenido bíblico que el que le dio Lutero.

Lo que se ha dicho de la doctrina de la justificación por la fe, puede decirse también de las otras doctrinas que, de alguna manera y en cierto grado, compartieron los anabautistas con los reformadores. Pero en cualquier caso, los anabautistas no repitieron lo que los reformadores decían. Eran críticos y creadores, y en ambos casos pretendieron ser consistentemente bíblicos. Esta fidelidad a las Escrituras les llevó más lejos que Lutero o Schwenkfeld, Zwinglio o Calvino, y además en distinta dirección a la tomada por éstos.⁴⁷

NOTAS.

- 1.- Friedmann, "The Oldest Church Discipline of the Anabaptists", MQR, XXIX (abril de 1955), p. 164.
- 2.- Wenger, "The Schleithem Confession of faith", MQR, XIX (octubre de 1945), p. 248.
- 3.- Friedmann, "Oldest Discipline", pp. 162-166.
- 4.- Wenger, "Schleithem Confession", p. 247.
- 5.- "Konrand Grebel und Genossen an Thomas Muntzer", Quellen, pp. 13-21.
- 6.- Bender, Grebel, pp. 76-88.
- 7.- Veder, Hubmaier, p. 134.
- 8.- Klassen, op. cit., pp. 212-213.
- 9.- Op. cit., pp. 15-45.
- 10.- Dietrich Philips, Enchiridion oder handbuchlien von der Christlichen Lehre und Religion (New-Berlin: Christian Moser, 1851), pp. 1-7.
- 11.- Van der Zijpp, "Apostles' Creed", ME, I, p. 137.
- 12.- A Solemn Confession of the Triune, Eternal, and True God, Father, Son and Holy Ghost, Writings, pp. 489-498.
- 13.- Reply to Gellius Faber, Writings, p. 695.
- 14.- Foundation, Writings, p. 138.
- 15.- Williams y Mergal, op. cit., p. 85.
- 16.- Ibid., p. 140.
- 17.- Vedder, Hubmaier, pp. 84, 91.
- 18.- Ibid., pp. 130-136.

19.- Ver Wilbur, op. cit., p. 32; Friedmann, "The Encounter of Anabaptists and Mennonites with Anti-Trinitarianism", MQR, XXII (julio de 1948), p. 145; Friedemann cree que las tesis de Nikolsburg son una obra falsa procedente de Urbanus Rhegius.

20.- "Theology of Marpeck", p. 214; cf. Kiwiet, Marpeck, p. 13.

21.- Op. cit., pp. 27-28.

22.- Vedder, Hubmaier, p. 231. A pesar de que el último Rechenschaft de Hubmaier fue hecho bajo coacción y no puede ser considerado por eso como norma, es interesante destacar que en esta obra hay dos artículos concernientes a María en los cuales asegura Hubmaier que "es, y fue siempre, pura y sin mancha" y "María es la madre de Dios".

23.- Writings, p. 491.

24.- J. A. Oosterbaan, "The Theology of Menno Simons", MQR, XXV (julio de 1961), pp. 191-192. Cf. Franklin Hamlin Littell, A Tribute to Menno Simons (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1961), pp. 53 ss.

25.- Writings, p. 492.

26.- Simons, The Spiritual Resurrection, Writings, pp. 58 ss.

27.- Oosterbaan, op. cit., p. 194.

28.- A Solemn Confession, Writings, p. 496.

29.- Williams y Mergal, op. cit., p. 77.

30.- Friedmann, "Oldest Discipline", pp. 164-166.

31.- Jan P. Matthijssen, "The Bern Disputation of 1538", MQR, XXII (enero de 1948), p. 30.

32.- Vedder, Hubmaier, p. 60.

33.- Ibid., p. 90.

34.- Friedmann, "Felbinger's Confession", p. 150.

35.- Ibid., p. 147.

36.- Kiwiet, Marpeck, pp. 94-102.

37.- Gerhard Hein (ed.), "Two Letters by Leupold Scharnschlager", MQR, XVII (julio de 1943), p. 168.

38.- Op. cit., pp. 165 ss.

39.- Ibid., p. 280.

40.- Writings, p. 683.

41.- Ver artículos IV ("De la justificación") y IX ("Del bautismo") en The Augsburg Confession.

42.- Vedder, Hubmaier, pp. 69-70.

43.- Writings, p. 115.

44.- Op. cit., p. 47.

45.- Friedmann, "Felbinger's Confession", p. 148.

46.- Horsch Quiring, "The Anthropology of Pilgram Marpeck", MQR, IX (octubre de 1935), pp. 162-163.

47.- Desde el punto de vista de una interpretación teológica, de los anabautistas, hay un excelente trabajo de Leonard Verduin: The Reformers and Their Step Children (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964). Verduin toma los términos de reproche aplicados a los anabautistas en el siglo diez y seis, y los usa como títulos de capítulos. Entonces discute en profundidad las bases de los alegatos implicados por los términos.

EL BAUTISMO Y EL DISCIPULADO

Si la distinción más sobresaliente entre los reformadores y los católicos era la autoridad bíblica, la más notable entre los reformadores y los anabautistas era el bautismo de creyentes. Este era para los anabautistas el lógico instrumento del principio reformador de sola Scriptura. En cuanto que dentro del contexto de la Reforma se distinguió el movimiento anabautista, el bautismo de creyentes se convirtió en su valor mayor.

Los primeros dirigentes anabautistas reconocieron, sin excepción, la importancia del bautismo. El único panfleto que escribió Conrad Grebel versaba sobre el bautismo. Hubmaier dedicó seis obras a este tema. Pilgram Marpeck, Menno Simons y Dirk Philips escribieron diversas monografías sobre el bautismo y repetidamente se refieren en sus obras a esta ordenanza. Riedemann, Denck, Scharnschlager y Felbinger dieron mucha atención al bautismo en sus extensos libros. Las primeras discusiones y confesiones anabautistas concedieron gran importancia al bautismo de creyentes.

Por eso es históricamente injustificable ignorar o minimizar el lugar del bautismo en la vida de los anabautistas del siglo dieciséis. Comprender correctamente el lugar del bautismo en la vida anabautista puede ser la clave para interpretar como es debido los conceptos anabautistas del discipulado y de la iglesia.

Es muy probable que el acto más revolucionario de la Reforma fuera la institución del bautismo de creyentes por un puñado de hermanos suizos en Zurich. Desde luego que el bautismo de creyentes se había practicado ya antes, pero después del período apostólico y sólo espasmódicamente por algunos grupos disidentes. Fuera del período primitivo rara vez, si alguna, había sido practicado tan consistentemente dicho bautismo bajo circunstancias adversas. La re-inauguración de este acto fue la acción premeditada de un puñado de discípulos dedicados. Las convicciones teológicas que tenían les exigían actuar a pesar del claro conocimiento que tenían de sus amargas consecuencias. Inmediatamente, el bautismo se convirtió en la cuestión llameante del momento. Y el símbolo del discípulo anabautista se transformaba en la ocasión de severas opresiones. Acerca de esto escribía Menno:

Puesto que se nos maltrata tan miserablemente a causa del bautismo...decimos y testificamos en Cristo Jesús...que solamente nos guía una fe temerosa de Dios, la cual tenemos en la palabra de Dios para bautizar y ser bautizados, y nada más; no se fundamenta en otra cosa, ni en esta vida ni en la muerte, ni tampoco en el juicio final de Dios.]

El Bautismo Entre los Hermanos Suizos

La más temprana exposición de la postura anabautista respecto al bautismo se halla en la carta de los hermanos a Thomas Muntzer.

Después de recomendarle que rechace el bautismo infantil, Grebel, con nervio apostólico, le instruye más perfectamente en la fe.

Grebel indica desde el principio que la autoridad en que esta afirmación se basaba era nada menos que la de las Escrituras. El bautismo significaba el perdón de los pecados, una transformación interior de mente y corazón, y una prenda de una vida de discipulado. Afirmaba que "el agua ni confirmaba ni incrementaba la fe, como decían los eruditos de Wittenberg". En la frase siguiente se ve con más claridad todavía su repulsa de la naturaleza sacramental del bautismo: "Tampoco salva el bautismo, como han pretendido Agustín, Tertuliano, Teofilacto y Cipriano, deshonrando la fe y el sufrimiento de Cristo en el caso del viejo y del adulto, y deshonrando el sufrimiento de Cristo en el caso de los niños no bautizados".

Grebel niega después desde el punto de vista del Nuevo Testamento la validez y la necesidad del bautismo infantil. "El bautismo infantil es una abominación sin sentido, blasfema, contraria a toda la Escritura". Grebel expresa la esperanza de que Muntzer "no actuaría contra la palabra eterna, la sabiduría y el mandamiento de Dios, según lo cual sólo tenían que bautizarse los creyentes, y no los niños".² A pesar de las perspectivas de persecución, Grebel recomendaba a Muntzer y a Carlstadt que permanecieran fieles a la verdad que, creía él, ellos compartían.

Cuatro meses más tarde Grebel volvía a manifestar sus ideas sobre el bautismo en su "Petición de protesta y defensa" dirigida a las autoridades civiles de Zurich. En este documento, Grebel apela más explícitamente a las Escrituras. Aseguraba que su postura respecto al bautismo de creyentes estaba extraída de la misma autoridad a la cual Zwinglio manifestaba fidelidad, la Biblia. Grebel negaba que este bautismo fuera sedicioso. Más positivo que nunca, Grebel afirmaba que el bautismo únicamente tenía significado como símbolo de un discipulado obediente:

Está claro lo que es el bautismo y a quien debe aplicarse, esto es, a aquel que ha sido convertido por la palabra de Dios, ha cambiado su corazón y desea andar en el futuro en novedad de vida... De esto he aprendido claramente y sé con seguridad que el bautismo significa nada menos que la muerte del viejo hombre y el comienzo de una nueva vida, y que Cristo mandó bautizar a aquellos que hubiesen sido enseñados.³

La "Petición de protesta y defensa" niega la validez del bautismo infantil a causa de la naturaleza del bautismo. En el Nuevo Testamento el bautismo es siempre para creyentes; además, no hay mandamiento de Cristo o ejemplo apostólico para bautizar a los niños. La petición de Grebel al concilio de Zurich para que dejaran de apoyar con la fuerza a una clase particular de bautismo, fue inútil. Su siguiente escrito sobre el bautismo lo comenzó en la prisión de Groningen.

El manuscrito de Grebel estando en prisión en 1526, no es muy extenso. Samuel M. Jackson, sin embargo, ha reconstruido con éxito

el plan general de dicho manuscrito y los argumentos esenciales, sacándolos del intento de refutación de Zwinglio, *Catabatistarum Strophas Elenchus*.⁴ En este su último trabajo, Grebel tiene interés en refutar bíblicamente el bautismo infantil. Al combatir los argumentos de Zwinglio trataba de demostrar que ningún niño había sido bautizado en los bautismos que menciona el Nuevo Testamento.⁵ Los ejemplos de Crispo, el carcelero de Filipos, y de Felipe en Samaria, son citados con referencia únicamente a adultos, o al menos a aquellos capaces de oír la palabra y entender y creer.

Grebel sugiere un orden que Hubmaier lo desarrolló mucho más. Según la Biblia la fe está basada en el oír la palabra predicada. Esto, desde luego, implica un cierto grado de madurez y en consecuencia excluye a los niños. En la última obra de Grebel reaparecen dos tempranos conceptos: la declaración anabautista sobre la dependencia en la autoridad de las Escrituras y la naturaleza simbólica del bautismo del Nuevo Testamento. A la luz de ambos conceptos el bautismo infantil es inconcebible.

La refutación de Zwinglio de los argumentos de Grebel fue extremadamente débil. Pero tuvo más éxito en el intento de desacreditar a los anabautistas. La básica flaqueza de la argumentación de Zwinglio se puso de manifiesto en el debate literario con Balthasar Hubmaier.

En la Confesión de Schleithem es enunciada con claridad la postura sobre el bautismo según lo entendían los hermanos suizos. Dicha celebrada confesión anabautista fue compuesta por Michael Sattler y aceptada por una asamblea representativa de anabautistas alemanes en Schlatten am Randen el 24 de febrero de 1527. Retrata con fidelidad la opinión de los hermanos suizos sobre el bautismo. Significativamente el artículo sobre el bautismo es el que se trata primero y fue el primero de los siete acordados que estaban en la agenda de la conferencia. Dice en parte:

El bautismo debe administrarse a todos aquellos que han sido enseñados en el arrepentimiento y el cambio de vida y que creen de verdad que sus pecados han sido borrados a través de Cristo...y que desean ser enterrados con él en la muerte para resucitar otra vez con él. Luego, a todos los que piden el bautismo de esta manera,...se lo administramos. Por todo ello queda excluido el bautismo de los niños, la suprema aberración del pontífice romano. Para este artículo tenemos el testimonio y la fuerza de la Escritura; y también la práctica de los apóstoles.⁶

Esta declaración sobre el bautismo de los anabautistas del siglo dieciséis está tan sumamente clara, que está de más el tratar de interpretarla. Es imposible escapar a la estrecha conexión que veían los hermanos entre el bautismo y el discipulado. Para los hermanos, el bautismo de creyentes se hallaba reservado únicamente para discípulos comprometidos.

Once años más tarde, los hermanos suizos presentaban en esencia

el mismo punto de vista en un debate público con los dirigentes de la iglesia reformada de Berna. En apariencia, el debate de 1538 pretendía, usando las palabras de los zwinglianos, "buscar juntos la verdad". Sin embargo, el debate era auspiciado por el concilio de la ciudad de Berna, al cual se vieron forzados a reconocer los anabautistas como la magistratura legal. De aquí que haya serias dudas sobre la sinceridad de los participantes de la iglesia estatal.

Las discusiones duraron seis días. La agenda incluía siete artículos: "El Antiguo y el Nuevo Testamento", "El Ministerio", "La Iglesia", "El Bautismo", "El Juramento", "El Estado" y "La Excomunión". Los clérigos de la iglesia reformada presionaron a los indocultos laicos anabautistas, a los que trataron de ofuscar y confundir con su preparación y sofistería. No obstante, los disputadores anabautistas probaron ser serios contrincantes para los "doctores". A pesar de que no ganaron para su causa a ninguno de los eclesiásticos, fueron capaces al menos de sostenerse en su opinión a pesar de las intimidaciones. El testimonio continuo a través de cuatro siglos demuestra la profundidad de sus convicciones, las cuales han caracterizado siempre a los anabautistas de Berna.

En oposición a los argumentos usuales en pro del bautismo infantil, los anabautistas expusieron lo que pensaban, subrayando los conceptos básicos del anabautismo. Primero, la naturaleza del bautismo rechaza la posibilidad del bautismo infantil. El bautismo del Nuevo Testamento exige primero una convicción y un arrepentimiento del pecado y fe en Cristo. El bautismo es visto como símbolo de iniciación dentro de la iglesia y como signo de la nueva vida que el creyente tiene en Cristo. "En otras palabras, sólo se puede administrar el bautismo después de haber recibido el Espíritu Santo; y los niños, aunque no están necesariamente condenados, no tienen el Espíritu Santo".

Segundo, el bautismo es un símbolo y no un sacramento. No tiene ningún significado donde se halla ausente la fe en Cristo. Tercero, Cristo nos ha dado ejemplo en su bautismo. Cuarto, nos ha mandado explícitamente a enseñar y a bautizar en la gran comisión. Quinto, el bautismo no es análogo a la circuncisión:

En cuanto al asunto de la circuncisión, es evidente que el bautismo no es lo mismo que el acto de iniciación del Antiguo Testamento, sino su sustituto. La analogía no debería llevarnos demasiado lejos. Resumiendo: el bautismo no es la expresión de una mecánica teoría convencional; exige un cierto tipo de carácter y una relación personal con Dios, el Padre de Jesucristo.⁷

Una vez más, el debate revelaba la prioridad de la Biblia, interpretada cristológicamente, en la formulación de la postura doctrinal anabautista. Sobre la base de la comprensión de las Escrituras, los hermanos suizos llegaban a esta idea. El bautismo de creyentes, por su misma naturaleza, elimina cualquier posibilidad de bautismo infantil.

Balthasar Hubmaier y el Bautismo

El defensor más capaz de la postura anabautista del siglo dieciséis sobre el bautismo fue el Dr. Balthasar Hubmaier. De los libros y folletos que dedicó a las ordenanzas, once en total, seis tienen que ver con el bautismo, cinco de los cuales fueron publicados después de su marcha a Nikolsburg. Afortunadamente para Hubmaier y para los hermanos, Simprecht Sorg, conocido generalmente como Froschoner, se había visto obligado a abandonar Zurich debido a sus convicciones anabautistas. En consecuencia, se convirtió en el editor de Hubmaier. Sus servicios hicieron posible una amplia distribución de los escritos de Hubmaier en Nikolsburg.

El primer trabajo que Hubmaier terminó en Nikolsburg era el titulado "Discurso del Dr. Balthasar Hubmaier von Friedberg concerniente a un libro sobre el bautismo infantil por el Maestro Ulrico Zwinglio de Zurich". El autor declara cómo veía él su labor: "Para mí es fácil apartar las piedras, rocas y peñas del camino. Algunas fueron esparcidas por la mano del hombre hace tiempo; otras cayeron allí". Después de una ligera referencia al último libro de Zwinglio sobre el bautismo, Hubmaier explica cómo pensaba quitar las piedras y peñas que habían oscurecido la revelación bíblica. "Deseo publicar en escritos piadosos mis razones y demostrar que no existe ninguna base en la palabra de Dios para el bautismo infantil."⁸

Lo que parecía fácil para Hubmaier era empero extremadamente difícil de aceptar para la cristiandad. Pocas prácticas tradicionales han persistido tanto como el bautismo infantil. Estas frases de Hubmaier pueden ser muy bien la introducción a un examen de todos sus escritos sobre el bautismo.

La primera obra que Hubmaier dedicó exclusivamente al bautismo fue terminada el 11 de julio de 1525 en Waldshut. Concerniente al Bautismo Cristiano era con mucho la exposición más completa sobre el bautismo de creyentes aparecida hasta entonces. Era polémica en naturaleza, con numerosas referencias al punto de vista zwingliano sobre este asunto. No obstante, no era totalmente negativa. Hubmaier se preparó para presentar una doctrina constructiva sobre el bautismo de creyentes. De entrada rechazaba la acusación difamatoria de los zwinglianos:

Mas la acusación de que nosotros nos jactamos de no poder pecar después del bautismo, y cosas parecidas, es una injusticia monstruosa. Porque sabemos que antes y después del bautismo somos unos pobres y miserables pecadores, y si decimos que no pecamos somos mentirosos y la verdad no está en nosotros.⁹

Pero el bautismo, insistía Hubmaier, es "una confesión pública y un testimonio de una fe interior". El bautismo es también una prenda del discipulado, el cual bautismo sirve para que el candidato prometa "vivir en el futuro según la palabra y el mandamiento de Cristo. Y no en la seguridad humana, para que no le suceda lo que le pasó a Pedro".

Hubmaier era un apasionado de lo que podría ser denominado "el orden bíblico". Mantuvo el orden en relación con el bautismo de Juan el Bautista, pero también el orden seguido por los apóstoles y establecido por Cristo. "El orden es el siguiente", decía, "primero la palabra; segundo la obediencia; tercero la enmienda de la vida o el reconocimiento de los pecados; cuarto el bautismo; quinto las obras."¹⁰ Hubmaier establece diferentemente el orden algunas veces, dependiendo del acento que en aquel momento quisiera hacer hincapié. Una manera común que tiene de exponer la serie de actos que conducen al bautismo es la siguiente: "predicar, oír, arrepentimiento, fe". El orden completo incluye el bautismo. Después del bautismo seguían tres términos distintos, siempre separados: las buenas obras, la iglesia, la Cena del Señor.

Sería erróneo creer que Hubmaier pensaba que cada uno de estos actos era parte del proceso salvador. Por el contrario, a causa de la naturaleza del bautismo, ciertos sucesos tienen lugar antes y otros después del bautismo. Se acentúa el orden bíblico en razón de destacar el significado del acto bautismal. Hubmaier creía que el orden divino se hallaba en el pasaje de la gran comisión y también en Marcos 16. "Basándonos en estas palabras puede entenderse con diligencia que la misión de los apóstoles consistía de tres cosas. Primero la predicación. Segundo la fe. Tercero el bautismo público." Para Hubmaier no había duda en cuanto a qué era primero. "De esto se sigue que nadie puede estar tan ciego o lisiado para que no pueda ver y alcanzar el hecho de que no debiera administrarse el bautismo de agua sin la previa confesión de fe."¹¹

En general, Hubmaier tenía mucho cuidado en evitar cualquier término que pudiera implicar más que un puro significado simbólico al bautismo. Aunque no siempre le sonrió el éxito en su afán de que no se le interpretase mal, las repeticiones que utiliza para tratar de aclarar las cosas llega a la monotonía. Por esta razón su estilo pagó las consecuencias, pero nadie puede acusar a Hubmaier de sostener una postura sacramental acerca del bautismo. Es muy típica la manera en que continuamente establecía y re-establecía su opinión.

Hubmaier, siguiendo la tipología del arca en 1 Pedro 3:20, comparaba la salvación de las ocho personas en el arca de Noé en el Antiguo Testamento con el bautismo del Nuevo. "De manera similar, nosotros somos salvos en el bautismo, lo cual no quiere decir el lavado de la carne, sino la respuesta de una buena conciencia para con Dios por medio de la resurrección de Jesucristo, el cual ascendió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios". Después de una discusión adicional sobre la necesidad de la fe antes del bautismo, Hubmaier resumía toda su argumentación con estas palabras: "De ahí que no sea el bautismo en agua lo que limpia el alma, sino el 'sí' de una buena conciencia para con Dios, dada interiormente por la fe."¹² Tampoco interpretaba sacramentalmente el segundo capítulo de Hechos:

Por eso se le llama al bautismo en agua bautismo en remissionem peccatorum (segundo capítulo de Hechos), esto es, de perdón de pecados. No que por medio de él o por él sean perdonados los pecados, sino en virtud del sí interior del corazón,

el cual manifiesta el hombre públicamente sometién­dose al bautismo de agua, diciendo que cree y que tiene seguridad en su co­razón de que sus pecados son perdonados por medio de Jesucris­to. De igual forma, el bautismo de Juan fue llamado bautismo de arrepentimiento. Es decir, que aquel que deseaba ser bauti­zado se confesaba culpable de pecado.

Aunque Hubmaier rechazaba conceder significado salvador al bau­tismo, no reducía la importancia de éste para la vida cristiana. Sostenía que el bautismo era obligatorio por tres razones: primero, Cristo lo había ordenado; segunda, era un necesario acto de discipu­lado personal; tercera, era el símbolo del discipulado comunitario de la iglesia visible. Hubmaier acentuaba que la conversión y el bautismo como acto de obediencia por parte del creyente.

Está fuera de toda duda que muchos miles de los que no han sido bautizados han sido, sin embargo, salvos; y no han sido bautizados porque esto no estaba a su alcance. Pero aquel que tenía agua y un bautizador a mano, estaba obligado a bautizarse según el mandato de Cristo. Quien no lo haya hecho así será considerado por Cristo como uno que menosprecia y quebranta su palabra, y por ello será castigado.¹³

Entre las diez razones que daba Hubmaier para que se practicase el bautismo de creyentes, cuatro hacían hincapié en su naturaleza como acto de obediencia al precepto de Cristo. Hubmaier, al igual que los hermanos suizos, acentuaba la relación del bautismo con el discipulado. Al acto del bautismo lo designaba con diversos térmi­nos: "El bautismo en agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Es­píritu Santo, o, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, no es si­no una pública confesión y un testimonio de la fe interior". La de­nominaba también "voto", según el cual el nuevo discípulo promete "vivir en el futuro de acuerdo con la palabra y el mandamiento de Cristo".¹⁴ También se refiere al bautismo como "una profesión de fe" y "una fianza".

Cada uno de los términos que utilizó intentaba presentar al bau­tismo como la acción deliberada y voluntaria de un discípulo compro­metido con Jesucristo. De ahí que para el creyente el bautismo sim­bolizara novedad de vida y la determinación de seguir a Cristo hasta la muerte.

Para Hubmaier, el bautismo no era sólo símbolo del discipulado individual, sino también del corporativo. Sin él no podría existir la iglesia visible.

Allá donde no existe el bautismo en agua no hay iglesia, ni hermanos ni hermanas, ni discipulado fraternal, ni excomu­nión, ni restauración. Hablo ahora de la iglesia visible que mencionó Cristo (Mateo 18). Porque debe haber algún signo exte­rior de testimonio por el cual puedan conocerse los hermanos y las hermanas unos a otros, para que habite la fe en el corazón. Al recibir el bautismo, el candidato atestigua públicamente que ...se ha sometido a sus hermanos y hermanas, es decir, a la

iglesia. Si hace algo malo, ellos tienen facultad para amonestarle, castigarle, excluirle y restaurarle.¹⁵

La idea que tenía Hubmaier acerca del bautismo como acto indispensable para la membresía de la iglesia no era algo caprichoso. Por el contrario, era parte de su cuidadosa doctrina del bautismo. El concepto de discipulado comunitario, del cual es símbolo el bautismo, aparece con frecuencia en los escritos de Hubmaier. Luego para éste, el bautismo no era simplemente una cuestión individual por el cual la persona declaraba su fe. Era también el símbolo de su sometimiento a la disciplina de la congregación a la cual se unía y un requisito previo para tomar la Cena del Señor. Al bautismo se le presenta claramente como acto de confesión, obediencia, discipulado individual y membresía de la iglesia. Todo ello se aprecia en la cita que sigue:

Cuando un hombre confiese que es pecador, que cree en la remisión de los pecados y que está comprometido con una nueva vida, debe testificarlo exteriormente ante la iglesia de Cristo ...y decir que acepta la palabra de Cristo en su corazón, y que está dispuesto a entregarse a una vida en (el) futuro conforme a la palabra, voluntad y ley de Cristo... Luego debe ser bautizado en agua, lo cual querrá decir que confiesa públicamente su fe y su propósito... Promete someterse al castigo que le den sus hermanos, según el mandamiento de Cristo (Mateo 18), si en el futuro él es causa de reproche o vituperio al nombre de Cristo mediante pecados públicos o deplorables. De todo esto se sigue que el bautismo infantil es una decepción, inventado e introducido por hombres.¹⁶

Nunca se cansó Hubmaier de denunciar el bautismo infantil, utilizando para ello todas las armas de que disponía: la Biblia, la lógica, el sarcasmo, el ridículo, las enseñanzas de Cristo y el ejemplo de los apóstoles. Rechazaba el bautismo infantil sobre las bases de la Biblia, la naturaleza del bautismo y la naturaleza de la iglesia. Al considerar la Biblia con respecto al bautismo infantil, Hubmaier escribía: "No encuentro texto alguno donde se diga que vayamos a todo el mundo y bauticemos a los niños, y que enseñemos a todos los de poca edad". A aquellos que temían por la salvación de los niños si no se les bautizaba, les decía Hubmaier: "No condena el no estar bautizado... Lo que condena es el no creer".¹⁷ Hubmaier dejaba a los niños "en manos del Padre misericordioso". "A sus manos los encomiendo", escribía. "Sea hecha su voluntad. Y en esto no me atrevo a intervenir. Sin su voluntad, ningún bien me haría el que me bautizase mil veces. Porque el agua no salva".¹⁸

Según lo entendía Hubmaier, el bautismo infantil no está en consonancia con el carácter del bautismo en el Nuevo Testamento. Este es el punto que trata en el siguiente párrafo:

Como me envió el Padre, así yo os envío. Como si él dijera: El (el Padre), me ha mandado prometer a todo el que crea en mí la remisión de pecados... Conforme a esto, pues, el bautismo de los niños no tiene sentido por cuanto éstos no han pecado.

Y no se asemeja al bautismo de antes de la resurrección de Cristo ni tampoco al de después, más que en que es con agua. Pero el agua no es el bautismo. Porque en ese caso, el río Rin sería bautismo para todo aquel que navega por él.¹⁹

Hubmaier hacía notar que ni Juan ni Cristo bautizaron niños. "Y Juan no bautizaba a nadie, ni nadie recibió el bautismo de Cristo, a menos que no fuera instruido previamente en la palabra de Dios y llegase a confesar los pecados y a que éstos le fueran perdonados mediante Cristo Jesús." Estaba convencido de que tal proceder por parte de Juan, así como la enseñanza de Cristo en Mateo 28, excluía la posibilidad del bautismo de los niños.

A pesar de que Hubmaier reconocía similitudes entre el bautismo de Juan y el bautismo instituido por Cristo, los trataba como dos clases de bautismo distintas. La discusión acerca de esto le proporcionó la oportunidad de negar la acusación en el sentido de que los anabautistas eran re-bautizadores:

Nótese...(la) diferencia entre los dos bautismos. Juan conducía a sus oyentes a reconocer sus pecados. Luego que habían confesado los pecados les bautizaba y les hacía sus discípulos. En tercer lugar les dirigía a Cristo. En cuarto lugar, Cristo perdonaba sus pecados. En quinto lugar, todos los que habían creído en este perdón, eran re-bautizados por los apóstoles de Cristo.

Ese es el verdadero re-bautismo, porque el bautismo de Juan era, y así era denominado, bautismo, y el bautismo de Cristo también era bautismo. El derramar agua sobre los niños no es bautismo, ni tampoco digno de tal nombre. Por eso es injusto que se diga de nosotros que somos re-bautizadores.²⁰

Hubmaier decía que era absurdo considerar a los niños sujetos aptos para la membresía de la iglesia. La naturaleza regenerada de la iglesia presupone un cierto grado de madurez, fe personal y voluntad. Por eso era rechazado el bautismo infantil, por ser anti-bíblico y contrario a la naturaleza del bautismo cristiano y de la iglesia del Nuevo Testamento.

Hubmaier estaba tan convencido de lo correcta que era su postura, después de estudiar las Escrituras, que no evaluaba suficientemente los argumentos de sus adversarios, sentimiento que se aprecia en la introducción de su polémica obra contra la opinión de Ulrico Zwinglio. Hubmaier aseguraba que para él era muy fácil apartar las piedras, rocas y peñas del camino. Todavía herido por el rudo tratamiento recibido de manos de su anterior amigo, escribía: "Necesito atacar el engañoso libro que ha publicado en Zurich el Maestro Ulrico Zwinglio sobre el bautismo en agua".²¹ Esta es la mejor obra de Hubmaier. Siempre fue un magnífico polemista. Y nunca se vio libre de la escolástica pasión del debate teológico, como se puede apreciar en ésta y en la mayoría de sus obras. No obstante, Hubmaier fue "escrupulosamente honrado" con sus oponentes y, por ejemplo con Zwinglio, su obra está notablemente libre de la caústica

amargura que caracterizó a éste.

En la polémica contra la obra de Zwinglio Taufbuchlein vom dem Kindertauf, Hubmaier demostró con la Biblia que no había fundamento bíblico para el bautismo de los niños. En esta obra como es lógico, se trata con mucho más detalle el bautismo infantil que en su libro anterior Concerniente al Bautismo Cristiano. El método del libro es controversial. Hubmaier alterna los argumentos, presentando primero los de Zwinglio y luego los suyos. En la introducción anuncia ya su apelación a la autoridad bíblica:

En cuanto a mis enseñanzas, las Sagradas Escrituras serán mis jueces... Yo debo hablar, para edificación de las iglesias cristianas, según la palabra de Dios. Porque por culpa de este Zwinglio, no pocas piedras se han levantado en sus caminos. Por eso yo voy a las Escrituras...y nunca permitiré que los libros de los hombres actúen de jueces entre nosotros.²²

Al igual que en la mayoría de los libros de Hubmaier, en éste prodiga también las repeticiones. Dice lo mismo en distintas ocasiones y de forma diferente cuando responde a las acusaciones de Zwinglio contra los anabautistas y sus enseñanzas. Dos ejemplos serán suficientes para ilustrar el método del libro y la manera en que Hubmaier elude el dilema de aceptar por una parte el concepto sacramental del bautismo y por otra minimizar su importancia. El argumento de Zwinglio se indica con una Z y la respuesta de Hubmaier con una H.

Z.- Hay algunas gentes en nuestros días que han puesto objeciones a la administración del bautismo a toda persona, diciendo que nada existe en el acto externo para que pueda esperarse la salvación. Ahora estamos viendo a estas gentes, según los signos externos, destruyendo la paz de todos los cristianos y llamando herejes y anti-cristianos a todos cuantos les contradicen.

H.- Pero estos ritos, al igual que las buenas obras, no son suficientes para obtener la salvación, y no debería de ponerse la esperanza en ellos. El bautismo en agua es un mandamiento de Cristo y nadie puede negarlo. Y es obligación de todo aquel que cree interiormente atestiguar de su creencia exteriormente, ante la comunidad cristiana. Pero cuando un cristiano ve que todas estas cosas--cosas externas que instituyó Cristo--son despreciadas, su obligación es clamar sin descanso contra esto, incluso si ello destruye la paz mundana del impío. Porque el mandamiento de Dios debe ser sostenido y dado a conocer, aunque por ello se desplomara el mundo.

Z.- Sí, la gente que está siendo ahora bautizada cree estar juntando una iglesia sin pecado.

H.- Nos estás ofendiendo. Si nosotros dijéramos eso estaríamos locos, erraríamos el camino y no estaría la verdad en nosotros. (1 Juan 1). ¡Dios mío, por qué nos haces estas inju-

rias, Zwinglio! No nos atribuyas a nosotros, pecadores, un pecado al cual no aborrezco yo menos de lo que le aborreces tú.23

Esta vez, Hubmaier permitió a Zwinglio traer los cargos más graves y a ellos se enfrentó honradamente. El párrafo siguiente es una reminiscencia del primer argumento citado:

Z.- Los pseudo-bautistas han tratado a veces de negar que un hombre pueda ser salvo sin el bautismo en agua.

H.- Eres injusto con nosotros. Sabemos muy bien que la salvación no depende ni del bautismo ni de las obras de caridad. Uno no se condena por no estar bautizado, ni tampoco por hacer obras pobres, sino únicamente por la incredulidad. Pero aquel que cree se bautizará y llevará buenos frutos.24

Con efecto devastador, Hubmaier utilizaba las propias palabras de Zwinglio contra éste. En cuanto al argumento de Zwinglio respecto a que no estaba prohibido en el Nuevo Testamento el bautismo infantil, decía Hubmaier:

Tú declaras ruidosamente (y correctamente) que las Escrituras no dicen nada del purgatorio sino sólo del infierno y del cielo. ¡Ah, Zwinglio! ¿No podríamos nosotros exigirte incluso en esto una ley prohibitiva para que nosotros no creyésemos en el purgatorio? En virtud de tu propia enseñanza, debes mostrarnos una palabra prohibitiva. O de otra manera debes restablecer el purgatorio, aceptar un nuevo papado y ceder a las declaraciones del Vicario. De otro modo, tu enseñanza presente es errónea.25

Hubmaier citaba las enseñanzas anteriores de Zwinglio sobre el bautismo de creyentes, indicando fecha, lugar y fuente de información de estas opiniones. Decía Hubmaier a Zwinglio:

Sí, tú has sostenido esa opinión, la has escrito y la has predicado en público púlpito... Hay otras cosas que ahora no quiero mencionar. Pero deja que te pregunte una cosa: ¿cuántos años hace que tú tenías esa opinión? Quizas recuerdes que tuviste en tus manos a John Faber, vicario de Constanza. Durante cinco años estuviste predicando pura y claramente el evangelio. Eso era en el año 1523... Tú me admitiste que no se debía bautizar a los niños antes de que fueran instruidos en la fe... Así lo quisiste decir en tu libro, como hiciste con el artículo 18 sobre la confirmación. Cualquiera que lo lea encontrará expresada con claridad tu opinión.

En aquella ocasión estaba con nosotros Sebastian Ruckensperger, de St. Gall, en aquel entonces prior de Klingau. En otro libro has expresado abiertamente la misma idea, se titulaba "Sobre los espíritus turbulentos", publicado en 1525... Ahora, Zwinglio, mira si concuerdan tus palabras, tus escritos y tu predicación. Pero mi Dios te ilumine, y a todos nosotros, y quite de ti la violencia hacia la gente piadosa.26

Además de los argumentos presentados contra el bautismo infantil en su libro Concerniente al Bautismo Cristiano, Hubmaier negaba que el bautismo y la circuncisión fueran análogos. Uno puede consagrarse a Dios, pero no puede consagrar a otro a Dios. Esto haría violencia a la religión cristiana, la cual es personal. Y lo que decimos de la consagración lo decimos de la fe. Es altamente precario, decía, hacer depender la salvación de un niño de la fe de su padrino. Es ridículo afirmar, observaba, que el padrino puede creer por el niño. De la misma forma rechazaba la idea de que el bautismo infantil fuera una simple fianza de la fe que un día tendría el niño. Así sería entonces una señal sin significado, igual que una fonda que tuviera un cartel afuera pero no vino dentro. El bautismo infantil, por tanto, carece de significado y está totalmente desautorizado por las Escrituras.

Zwinglio apelaba a la autoridad de la iglesia como autorización suficiente del bautismo infantil. Pero Hubmaier le respondía: "Tú debes preguntar a las Escrituras, no a la iglesia". Para Hubmaier, pues, eran las Escrituras las que siempre estaban por encima de la iglesia y no al contrario. La iglesia está bajo el juicio de la Biblia. Y seguía diciendo Hubmaier:

Si no creo en el evangelio, nunca creeré en la iglesia puesto que la iglesia se basa en el evangelio... Así dice Cristo: Tú eres Pedro y sobre esto (la fe que crees y profesas) edificaré mi iglesia (Mateo 16). Por eso debemos ser primero instruidos por la palabra de Dios de que Jesús es el Cristo, el Hijo del Dios vivo. Luego, sobre este fundamento, podemos edificar oro, plata o piedras preciosas, esto es, la fe y la confesión. En tercer lugar, la iglesia se basa en esta nuestra fe y confesión; no nuestra fe en la iglesia. Sino en la palabra de Dios predicada, la cual es Dios mismo y se ha hecho hombre.²⁷

En esta básica doctrina, Hubmaier demostró que era un consumado teólogo. De ahí que la enseñanza explícita de la Biblia sobre el bautismo no fuera la única base para rechazar el bautismo de los niños. También son razones la naturaleza del evangelio y la respuesta del hombre a este evangelio. La fe, la respuesta del hombre a la palabra de Dios predicada, es el fundamento de la iglesia. Sólo los creyentes se hallan calificados para recibir el bautismo y ser miembros de iglesia. Hubmaier cierra su debate con un resumen sobre el bautismo en general:

1.- Ningún elemento u objeto exterior en este mundo puede purificar el alma; sólo la fe puede limpiar el corazón del hombre.

2.- De eso se sigue que el bautismo no lava los pecados.

3.- Pero, a pesar de que no puede limpiarlos, es cosa de Dios. Por eso debe ser una pública profesión de fe interior, una obligación pública como signo de una nueva vida que guiará al creyente de ahora en adelante tan lejos como Dios le conceda su gracia, según su palabra.

4.- En cuanto a si los cristianos y los hijos del Antiguo Testamento son hijos de Dios, dejamos eso a aquel que conoce todas las cosas, y nosotros no usurparemos su poder. El arca de Noé es un símbolo del bautismo, hay base bíblica para eso. Pero no tenemos base en la Escritura para compararlo a la circuncisión. El bautismo que reciben los creyentes tiene su doctrina y ejemplo en la verdadera palabra de Dios. Por eso no se nos puede llamar anabautistas a nosotros con propiedad. No hay base para el bautismo infantil; por eso no es de Dios.²⁸

Después de este sumario hay un apéndice que da cuenta de los cristianos que en cada generación enseñaron el bautismo de creyentes. Y de esta forma, Hubmaier demostraba que dicho bautismo no era una innovación reciente. La práctica había disfrutado de sólido apoyo en todas las edades, a pesar de que algunos, como Oecolampadius y Zwinglio, sostenían lo contrario.

Otros cuatro libritos sobre el bautismo salieron de la pluma de Hubmaier antes del final de su estancia en Nikolsburg. Cada uno de ellos presenta un propósito peculiar en la guerra contra el bautismo infantil. Su Eine Christliche Lehrtafel del 10 de diciembre de 1526, contenía ciertas verdades básicas de la fe cristiana, especialmente sobre el bautismo. Hubmaier sabía que muchos sacerdotes católicos ignoraban tanto la Biblia y la verdadera naturaleza de la fe cristiana como lo había ignorado él. Hubmaier creía, por tanto, que les podría beneficiar grandemente con este escrito. Principia por confesar su anterior ignorancia:

Testifico abochornado y lo digo abiertamente, que fui Doctor en las Santas Escrituras sin haber entendido el artículo cristiano que contiene este librito, y aún más, sin haber leído enteros los evangelios o las epístolas paulinas. En vez de aguas vivas, me sostenían aguas cenagosas, envenenadas por el pie humano.²⁹

Realmente, Eine Christliche Lehrtafel es un catecismo anabautista presentado en forma de diálogo entre Hans y Leonhardo. Los nombres de los que hablan son los de los barones de Lichtenstein, fieles de Hubmaier en aquel tiempo. El Credo de los Apóstoles es en esta obra, al igual que en algún otro de los escritos de Hubmaier, una mínima declaración de la fe cristiana. Después de que Hans ha leído los doce artículos del Credo, Leonhardo pregunta: "¿Qué sigue a la fe?" La respuesta y el diálogo todo ofrecen una cuidadosa definición del pensamiento de Hubmaier respecto al bautismo. Leonhardo pregunta primero acerca de las clases de bautismo:

L.- ¿Cuántas clases hay de bautismo?

H.- Tres.

L.- ¿Cuáles?

H.- El bautismo del espíritu; el bautismo en agua; y el bautismo en sangre.

L.- ¿Cuál es el bautismo del espíritu?

H.- Es una iluminación interior de nuestros corazones que nos da el Espíritu Santo a través de la palabra viva de Dios.

L.- ¿Cuál es el bautismo en agua?

H.- Es un testimonio público del bautismo interior del espíritu. Una persona lo recibe al recibir el agua cuando, delante de todos, reconoce sus pecados. También atestigua de esta forma que cree en el perdón de estos pecados a través de la muerte y la resurrección de nuestro Señor Jesucristo. Luego, por sí mismo, ha deseado alistarse abiertamente y ha sido incorporado a la comunidad de la iglesia por el bautismo. Todo esto de acuerdo con el precepto de Cristo....

Y si yerra después, se someterá a la corrección fraternal según el mandamiento de Cristo (Mateo 18). Esa es la integridad del total voto bautismal, el cual ha sido abandonado durante mil años, tanto tiempo que Satanás con sus votos monásticos y juramentos sacerdotales ha presionado y tomado el lugar del santísimo.³⁰

De esta manera, Hubmaier acentuaba una vez más con las palabras de Hans la estrecha relación del bautismo con el discipulado, la membresía de la iglesia y la disciplina.

Nada nuevo trajo el siguiente librito de Hubmaier sobre el bautismo. Volvía a hacer hincapié en la obligación del cristiano de obedecer al Cristo resucitado. El título completo era "La razón y el motivo por el cual toda persona que fue cristianada en su infancia, se halla bajo la obligación de bautizarse de acuerdo con las ordenanzas de Cristo, incluso si tiene cien años de edad". Da trece argumentos que obligan al hombre a bautizarse como creyente. Estas trece razones pretendían suplementar el Taufbuchlein de Hubmaier, pero no fueron publicadas hasta 1527.³¹

La última obra polémica que escribió Hubmaier sobre el bautismo era una refutación del conocido libro contra los anabautistas escrito por Oecolampadius. El libro Sobre el Bautismo Infantil es completamente similar a "Una charla". El método es el del diálogo teológico y la base de la autoridad es la misma, la Biblia. "Si me demuestras un sólo ejemplo de bautismo infantil en la Biblia", decía Hubmaier, "me doy por vencido. Por eso la doctrina anabautista no es nueva, sino que se deriva de Cristo".³²

Según esta obra, Hubmaier ya no sostenía como ordenanza "el lavamiento de los pies". Limitaba a dos las ordenanzas de Cristo cuando escribía: "No estoy hablando de costumbres de la iglesia inventadas por hombres. Hablo más bien de dos ceremonias de Cristo, esto es, del bautismo y de la Cena. No necesitamos más."

Hubmaier jamás hizo otra exégesis tan correcta como la que realizó en este pasaje. Un párrafo ejemplar:

Im.- Sabemos que Dios ama a los niños y que éstos tienen su promesa. ¿Por qué no se les debe bautizar entonces?

H.- Bien, el que Dios ame a los niños no me demuestra que deben ser bautizados. Porque en la Biblia el bautismo no es dado a ellos sino a aquellos que creen y profesan su creencia con los labios. Sobre esta confesión Cristo ha edificado su iglesia (Mateo 16). El orden es este: primero Cristo; segundo la palabra; tercero la fe; cuarto la confesión; quinto el bautismo; sexto la iglesia... ¿Qué necesidad tienen los niños de la fe de otros, ya sean sus padres, sus madres, sus padrinos o la iglesia? Tú puedes exigir tal cosa, pero sin base en la Biblia.

Im.- Está escrito: "de ellos es el reino de los cielos" (Marcos 10).

H.- Immelem, te quiero de corazón, pero amo más la verdad. Por eso debo enseñarte mejor las Escrituras. Enséñame dónde has leído en la Biblia que Cristo dijera a los niños: vuestro es el reino de los cielos. Violentas y cometes injusticia a Cristo y a las Escrituras. Está escrito "de los tales" (es decir, de personas de ese espíritu) y no "de ellos"....

Im.- Pero ¿dónde está el mal? ¿Por qué erramos si los introducimos a la comunidad cristiana y al compañerismo por el bautismo?

H.- Eso les estorba para tener su propia fe. Cristo dice: aquel que cree y es bautizado. No "para el cual, otro cree", puesto que si yo pudiera creer por otro, también podría ser bautizado en su lugar. Porque más es la fe que el bautismo. Algunos pueden alardear de la (llamada) "fe infusa", pero no hay base para eso en la Biblia.³³

En esta obra, Hubmaier llegó más lejos todavía que en sus anteriores escritos condenando el bautismo infantil. Ya no declaraba solamente que no tenía base en las Escrituras, sino que además se le hacía al niño injusticia. Al niño se le da un falso sentido de seguridad que indudablemente le estorbará para apropiarse de la fe de sus padrinos cuando alcance la madurez suficiente. Era este un argumento muy conocido que empleó Lutero contra el tráfico de indulgencias y que los que habían aceptado el argumento de Lutero no podrían despreciarlo ahora.

Hubmaier escribió aún una obra más sobre el bautismo. Salió a la luz en 1527 y se titulaba "Una fórmula para bautizar en agua a aquellos que han sido enseñados en la fe".³⁴ Es probable que Hubmaier sintiera ya cerca la muerte. Ciertamente, la labor que desarrolló en su último año de vida, relativamente sin hostigamientos en Nikolsburg, fue fenomenal y el mundo era el gran favorecido. Como consecuencia, el movimiento anabautista no pudo escapar durante siglos al sello y a la influencia de la vida y enseñanzas de Hubmaier. Como ha señalado Johan Loserth, el *Rechenschaft* de Riedemann sigue de cerca los escritos de Hubmaier.³⁵ La similitud de ideas

aparece claramente en lo que tiene que ver con el bautismo, la Cena del Señor y la excomunión. La Gran Crónica de los huteritas reconoce también la gran deuda de éstos con Balthasar Hubmaier.

Tenemos todavía dos cánticos en nuestra hermandad que compuso Balthasar Hubmaier. Existen otros escritos suyos que nos dicen con qué vigor defendió el bautismo correcto y cómo está totalmente errado el bautismo infantil, todo ello demostrado con las Santas Escrituras. Asimismo, sacó a la luz la verdad de la Cena del Señor y rechazó el sacramento idólatra y el gran error y seducción que lo constituye.³⁶

Franz Heimann, quien ha realizado un detallado estudio de la influencia de Hubmaier en Peter Riedemann, dice:

Existe una comprensión común en Riedemann y en Hubmaier en muchos conceptos, tales como el estado caído del hombre, el nuevo nacimiento interior por la fe, y el testimonio de esta fe en la confesión y en la vida, presuponiendo la libertad del hombre para obedecer los mandamientos de Dios. Además de eso, también parece derivarse de Hubmaier la enseñanza en cuanto al correcto orden de la predicación: la palabra, el oír, el cambio de vida y el bautismo. Todavía más, Riedemann parece haber copiado casi por completo a Hubmaier la polémica contra el bautismo infantil (70-77) con todos sus numerosos argumentos y razones... También hay un claro acuerdo entre el Rechenschaft (de Riedemann) y las enseñanzas de Hubmaier concernientes al "Compañerismo en la mesa del Señor", cuya comunión interna debe estar ya presente antes del partimiento del pan. Asimismo, encontramos ya en Hubmaier la enseñanza de la hermandad cristiana o iglesia (Gemeinschaft), la cual practica la disciplina interior mediante la corrección fraternal y la excomunión. Parece evidente que Riedemann conocía y utilizó los tratados y libros de Hubmaier.³⁷

Otros escritores anabautistas siguieron también a Hubmaier; tampoco podían hacer otra cosa. Su contribución original, aunque genuina e importante para el movimiento anabautista, era insignificante relativamente si la comparamos a la de Hubmaier.

El Bautismo en el Rechenschaft de 1541

Aunque se halle clara su dependencia de Hubmaier, Riedemann experimentó la misma libertad de todos los anabautistas para expresar las creencias anabautistas en su propio método. La originalidad de Riedemann se aprecia ya en la analogía en que situó a la fe de María con la fe del nuevo hombre en Cristo Jesús.

El nacimiento de Cristo...sucedió como se ha dicho: a través de la palabra que fue predicada o proclamada. María creyó al ángel y mediante la fe recibió al Espíritu Santo el cual, junto con la fe de María, ésta concibió a Cristo, el cual nació de esta manera de ella. Aquel que ahora quiera nacer en la santidad cristiana debe hacer primero lo que hizo María, oír la palabra y creerla, para que cuando su fe sea sellada con el

Espíritu Santo pueda ser verdaderamente aceptado en la iglesia de de Cristo. También lo hicieron así los apóstoles.³⁸

Riedemann rechazó el bautismo infantil por las mismas razones que Hubmaier. Clasificó las seis razones que daban los pedobautistas en pro del bautismo de los niños y las rechazó al modo anabautista, es decir, sacando de las Escrituras sus argumentos porque Riedemann conocía muy bien la Biblia.

Después de tratar el tema del bautismo infantil, Riedemann fijó su atención en la discusión titulada "Concerniente al bautismo de Cristo y de su iglesia". El orden bíblico, sobre el cual tanto hincapié hizo Hubmaier, fue también acentuado por Riedemann en el sentido de que era necesario para celebrar el bautismo válido de acuerdo con las Escrituras. Riedemann afirmaba que este bautismo era "un baño de renacimiento". No que el bautismo comunique el nuevo nacimiento, sino que es un signo de lo que ya es un hecho consumado. Repitiendo la analogía del poder de la fe y del Espíritu Santo en la vida de Marfa, Riedemann se extiende en una discusión sobre el nuevo nacimiento y la relación del bautismo con la nueva vida. De la manera que sigue, queda aclarado el significado de la, posiblemente, confusa terminología de "baño de renacimiento":

Este nacimiento tiene lugar del siguiente modo. Si se oye y se cree la palabra, entonces la fe es sellada con el poder de Dios, el Espíritu Santo, el cual renueva inmediatamente al hombre y le hace vivir...de tal forma que el hombre es una nueva criatura... Así, a todo aquel que nace de este modo le corresponde el bautismo como baño de renacimiento, significando con ello que ha entrado en el pacto de la gracia y del conocimiento de Dios.

Riedemann, en otra controversia sobre el bautismo y el nuevo nacimiento, derribaba de forma ingeniosa los apoyos de ciertos defensores del bautismo infantil, los cuales habían asegurado que el bautismo de los niños era análogo a la circuncisión. Riedemann les decía: "Tenéis razón, sólo que no habéis mostrado claramente la analogía en términos del nuevo pacto." Su argumento era del siguiente modo:

Por eso enseñamos nosotros que así como a Abraham se le mandó circuncidar a su pueblo, de la misma manera Cristo tenía que ser bautizado en su pueblo como indican las palabras que le dijo a Juan el Bautista: "Deja ahora, porque así es necesario cumplir toda la justicia de Dios". Ahora bien, así como Abraham no pudo circuncidarse en su pueblo antes de que le naciera su hijo, ni tampoco para su simiente después de él, tampoco puede nadie bautizarse en el pueblo de Cristo a menos que nazca primero de Cristo mediante la palabra y la fe. Pero aquel que nace de esta forma es bautizado después de confesar su fe.

No está muy claro qué quería decir Riedemann con el término "iglesia de Cristo". "El bautismo", escribía, "es la aceptación en la iglesia de Cristo".³⁹ En la ceremonia bautismal utilizaba las palabras "su reino" en vez de "su iglesia". Es evidente que Riedemann

se refería a la congregación local, visible, cuando sugería que el bautismo debía celebrarse ante la iglesia. Por eso es probable que su enseñanza fuera idéntica a la de Hubmaier en este asunto. Es difícil de decir si hubo alguna diferencia esencial entre el concepto de Riedemann en cuanto al bautismo de creyentes y el de Hubmaier. De ahí que no exista cambio alguno en la teología respecto al bautismo por parte de Riedemann.

El Bautismo en la Teología de Pilgram Marpeck

No se detecta variación alguna en la teología del bautismo entre los anabautistas hasta la publicación del Taufbuchlein de Marpeck en 1542. Era ésta la primera obra de Marpeck después de su Confesión de Fe escrita en Strassburgo diez años antes.⁴⁰ Era la primera de una serie numerosa de asertos controversiales de los hermanos. La doctrina de Marpeck sobre el bautismo se batió en dos frentes, por un lado contra los luteranos, por otro en controversia con Casper Schwenckfeld. Es indudable que Marpeck dependió mucho de Bernhard Rothmann y de Balthasar Hubmaier. Pero la exposición del bautismo como parte integral de una teología del pacto es evidentemente su producto particular.

El término clave de la teología de Marpeck era "el nuevo pacto". Según él, así como la circuncisión es el signo del antiguo pacto, el bautismo lo es del nuevo. Marpeck se refiere al bautismo como "el sello del pacto" (Bundeschliessung). Al sello del pacto debe precederle la circuncisión del corazón. Para Marpeck, "la circuncisión en el Antiguo Testamento es el símbolo de la circuncisión de la conciencia del nuevo pacto, a saber, el bautismo del Espíritu Santo y fuego".⁴¹ De una manera muy característica, Marpeck contrastaba el signo del antiguo pacto con el del nuevo. La circuncisión de Cristo no pueden realizarla las manos, sino que es la circuncisión del corazón como profetizó Jeremías.

La circuncisión espiritual de la que escribía Marpeck, al contrario de la del antiguo pacto, no es exclusiva. Es válida para hombres y mujeres, para todos los que están en Cristo. La circuncisión del antiguo pacto tiene una relación semejante con la circuncisión del corazón, al igual que la que tienen el símbolo y la sustancia. Por lo tanto, el bautismo en agua es un signo exterior de esta experiencia interna a la cual se refiere Marpeck como "la circuncisión de los corazones". Como tal, el bautismo se convierte en el sello o signo de la relación del pacto de uno con Dios a través de Jesucristo.

La circuncisión espiritual es también sinónimo del nuevo nacimiento, el cual es el resultado de la fe en Cristo. El bautismo no debe ser aplicado donde falta la fe en Cristo. Marpeck escribía: "Donde no hay fe no hay nada, y el bautismo no es bautismo".⁴² Marpeck estaba convencido de que el bautismo era solamente verdadero bautismo cuando iba precedido de una fe personal consciente, confesada abiertamente de antemano.

Marpeck insistía también en que la confesión debía de ser la confesión de uno, creída y formulada personalmente, "no una confesión

ajena, es decir, no la confesión de los padrinos o del antiguo orden de la iglesia".⁴³ En este punto desacreditaba las tentativas de Hubmaier y de Riedemann para usar el Credo de los Apóstoles como conveniente confesión pre-bautismal. La opinión que Marpeck tenía de la fe y de la confesión era más dinámica que la que se refleja en los escritos de Hubmaier. Al menos, manifestó con términos muy claros la necesidad de una confianza personal en Jesucristo como la única fe aceptable. La fe en este caso era inequívocamente fiducia en contraste con el assensus de los escolásticos.

Según Marpeck, la fe encuentra expresión en la confesión personal. Esta confesión es una confesión de regeneración, perdón de pecados y fe en Cristo. Así confiesa un hombre que ha nacido otra vez. El nuevo nacimiento se realiza mediante el llamado del Espíritu Santo, el cual le llega al hombre a través de la palabra escrita y predicada. Con la recepción de esta palabra en el corazón, el hombre nace de nuevo. El nuevo nacimiento debe preceder siempre al bautismo. La confesión resultante hace que el bautismo sea un verdadero bautismo el cual simboliza el enterramiento del viejo hombre, el comienzo de una nueva vida en Cristo y la entrada a la iglesia. De ahí que para Marpeck la primera relación del bautismo sea con el discipulado. El creyente declara que abandona la vieja vida y entra en la nueva.

Marpeck insistió mucho estando en Strassburgo que el bautismo de los niños no era digno de consideración. El niño no sabe nada del significado del pecado, del arrepentimiento o de la vida nueva. Es incapaz de afrontar las exigencias del discipulado. Por no tener el bautismo valor objetivo y porque el niño es incapaz de creer, el bautismo infantil no tiene sentido. El bautismo no lleva fe allá donde no hay. Marpeck insistía en que los niños no estaban condenados en su estado inocente porque no eran conscientes de sus pecados.⁴⁴

Para Schwenckfeld el bautismo era únicamente un acto supersticioso, pero para Marpeck era el testimonio necesario del Espíritu para ser aceptado por la iglesia. Al ser acusado por Schwenckfeld de hacer del bautismo un acto sacramental, Marpeck contestó que se le había interpretado mal. Luego reiteró que el bautismo era un acto de la iglesia y no un sacramento. Al bautismo en la iglesia visible debía precederle la fe, el nuevo nacimiento y la confesión. Según Pilgram, la importancia del bautismo radicaba en que era mandamiento de Cristo dado a la iglesia. El amor a Cristo empuja a obedecerle. De ahí que el bautismo no pueda ser una cuestión indiferente.⁴⁵

Sin abandonar la característica anabautista de la exégesis de la Escritura para apoyar el bautismo de creyentes, Marpeck iba más allá de la mera exégesis. El bautismo de creyentes era para él concepto indispensable dentro del contexto de su teología del pacto. Por eso para Marpeck el bautismo tenía una triple relación: es el sello o el signo del nuevo pacto, es el símbolo del discipulado cristiano y es la puerta para entrar a la iglesia visible.⁴⁶

El Anabautismo Holandés y el Bautismo de Creyentes

Menno Simons se interesó por los anabautistas al oír de la ejecución de un sastre piadoso en Leeuwarden llamado Sicke Feerks. La acusación era que se había bautizado por segunda vez. "Me sonaba muy raro", escribiría más tarde Menno, "que se hablase de un segundo bautismo".⁴⁷ No mucho tiempo después Menno se convertía en paladín de los rebautizadores. Sin embargo, ni Menno ni Dirk Philips hicieron una contribución original a la teología del bautismo. En esencia, ambos sostuvieron el mismo punto de vista sobre esta doctrina. Sólo fueron diferentes los acentos. Y sólo por esta razón es digna de considerarse la enseñanza del anabautismo holandés sobre el bautismo.

En el anabautismo holandés, la autoridad para el bautismo de creyentes descansa en el mandamiento de Cristo y en el ejemplo apostólico.⁴⁸ El hincapié sobre lo que se denominó "el orden divino" que tanto acentuó Hubmaier, reaparece en los escritos de Dirk y Menno. Para Dirk el orden era predicar la palabra, oír la, creer y bautizarse. Los ejemplos bíblicos que aducía eran Felipe, Pedro, Pablo y Silas. Los menonitas holandeses utilizaron este orden divino para destacar dos verdades incontrovertibles para ellos: la absoluta necesidad de la regeneración antes del bautismo y la imposibilidad del bautismo infantil. Dirk Philips dejaba muy poco al azar del equívoco cuando escribía:

El bautismo de Cristo tipifica un despojarse del cuerpo de los pecados de la carne, un enterramiento con Cristo, y una resurrección por la fe a una nueva vida y ser espiritual, porque en Cristo ningún signo exterior beneficia nada sin...la regeneración y la verdadera vida cristiana, ya que por la fe el hombre se une con Dios, se incorpora al cuerpo de Cristo y participa del Espíritu Santo (Juan 3:4-10). De aquí que el bautismo exterior solo no aproveche para nada si la persona bautizada...no ha muerto al pecado y no vive en la justicia (Romanos 6:5).⁴⁹

Después de citar Hechos 2:37 y pasajes similares, Menno añadía:

Observad mis hermanos escogidos, cuán armoniosos son en su enseñanza el Maestro y sus discípulos, a saber, primero el nacimiento de arriba por el cual somos hechos hijos de Dios (Juan 1:14); y luego el agua, por la cual se manifiesta la obediencia de los hijos de Dios. Tercero, la comunión del Espíritu Santo, por el cual estamos seguros en nuestros corazones de la gracia de Dios, de la remisión de los pecados y de la vida eterna a través de Cristo Jesús nuestro Señor.

Menno insistió repetidas veces que el bautismo no tenía ningún significado salvador. Ningún anabautista del siglo dieciséis demostró con tanta claridad la naturaleza no sacramental del bautismo de creyentes. La selección que sigue, extraída de las voluminosas obras de Menno, tipifica muchas declaraciones similares:

Si atribuimos al bautismo la remisión de los pecados y no a la sangre de Cristo, entonces estamos haciendo un becerro de oro

y colocándolo en el lugar que corresponde a Cristo. Porque si el bautismo pudiera lavarnos o limpiarnos, entonces tendrían que renunciar Cristo y sus méritos... Pero la santa y preciosa sangre de nuestro amado Señor Jesucristo tendrá la alabanza, como a través de las Escrituras han manifestado y testificado tan claramente todos los verdaderos profetas y apóstoles.⁵⁰

Al igual que hiciera Riedemann, Dirk Philips aludía al bautismo como "baño de regeneración" pero no interpretaba sacramentalmente esta patristica descripción del bautismo. Por el contrario, escribía:

El bautismo es también un lavado de regeneración porque, según el mandamiento y la institución del Señor (Juan 1:28; 3:5), pertenece a, o es para, los hijos regenerados de Dios, es decir los verdaderos creyentes. Los verdaderos creyentes en Cristo son por eso los hijos regenerados de Dios, pero el bautismo es el lavado de regeneración (Tito 1:5), esto es, los hijos recién nacidos de Dios son bañados y lavados, pero no en virtud del elemento o del agua natural, sino por el poder de la sangre y Espíritu de Cristo Jesús (1 Pedro 3:20).⁵¹

Ya que los anabautistas no podían justificar con fundamento sacramental la práctica del bautismo, se vieron forzados a encontrar apoyo en otra parte cuando se enfrentaban a los inspiracionistas. Lo hallaron en las Escrituras y en la teología bíblica. La conclusión del artículo de Dirk Philips "Del bautismo de nuestro Señor Jesucristo" proporciona la básica apología de los anabautistas para el bautismo de creyentes. Dirk apelaba a la ira de Dios sobre aquellos que trataban con ligereza lo que sin duda era una ordenanza de Cristo:

Por eso mantemos que la ordenanza del bautismo de nuestro Señor Jesucristo siempre le es agradable y permanece como palabra y mandamiento de Dios, sin contar el hecho de que algunos maltratan espantosamente al bautismo o lo desprecian, acumulando sobre ellos la ira de Dios y estando ciertos de que no escaparán a su juicio.⁵²

Por eso el bautismo fue considerado como un acto de obediencia por parte del discípulo al mandato de Cristo. Para los anabautistas holandeses, el bautismo era también un símbolo de regeneración y una fianza de discipulado. Philips lo denominaba "signo o modelo del bautismo espiritual y una evidencia de verdadero arrepentimiento y signo de fe en Cristo Jesús". Se refería a él como "un signo sacramental" y "un signo del pacto", queriendo decir con ello que el bautismo es sacramental en cuanto atestigua de la salvación ya recibida. Es signo del pacto que es sellado por el Espíritu Santo cuando el creyente compromete la vida a Cristo. Es digno de notarse la diferencia que existe entre el gran hincapié que hacía Pilgram Marpeck sobre el bautismo como sello del pacto y la gran falta de acento en este sentido por parte de los anabautistas Holandeses. Es probable que Philips, mejor preparado que Marpeck, viese problemas en esto a los cuales no alcanzó Pilgram. De ahí que se siga en los escritos de Dirk una distinción entre el sello del Espíritu Santo y el signo de

ese sello en el bautismo.53

Para Dirk Philips, también fue importante el bautismo como elemento necesario en la constitución de la iglesia visible. Marpeck consideró necesario elaborar una doctrina clara de la iglesia visible en la controversia con los seguidores de Schwenckfeld. Dirk reconoció una necesidad similar al enfrentarse a la predicación de David Joris sobre un discipulado secreto. Dirk argumentaba que la iglesia en el Nuevo Testamento no era siempre invisible, sino también visible.

Los apóstoles, según el mandamiento del Señor, a través de la predicación del evangelio, la fe y la verdad, y por el propio bautismo cristiano y el poder y la unidad del Espíritu Santo, juntaron una iglesia procedente de todas las naciones (Mateo 28: 19-20; Marcos 16:15, 16). Esta no era un cuerpo invisible, porque no escribieron ni tampoco enviaron de forma indiscriminada sus epístolas a todas las gentes, sino que denominaban específicamente los creyentes y el pueblo temeroso de Dios, y designan por el nombre a muchas personas. ¿Cómo es posible ser invisible con todo esto?54

Tanto Menno Simons como Dirk Philips dedicaron mucho tiempo a denunciar el bautismo infantil. Al igual que Hubmaier, Menno ridiculizaba constantemente la idea de que el bautismo infantil era análogo a la circuncisión. Citaron a los Padres para probar que el bautismo de los niños era una innovación post-apostólica. De hecho, Menno repitió una y otra vez los argumentos familiares de los hermanos suizos y de los anabautistas del sur de Alemania. No obstante, Menno añadió a estos lo que puede denominarse como argumento moral. Aludiendo a la inmoralidad característica de sus días, ilustró vívidamente el uso supersticioso del bautismo infantil por los padrinos infieles y los sacerdotes. De los así bautizados no podía esperarse sino que siguieran la misma conducta cuando alcanzaran la edad responsable.

No obstante todo esto, estas mismas personas llevaban a bautizar a los niños nacidos ilegítimamente de seductores y mujeres inmorales y dejadas, con el fin de que pudieran ser llamados cristianos y ser educados en los mismos pasos de sus padres adúlteros e infieles, en los cuales y por los cuales son concebidos y engendrados en adulterio detestable.55

Como acentuaba Menno, lo primero a considerar no es la edad del catecúmeno sino su capacidad para experimentar la regeneración y el discipulado. El punto no es el bautismo del adulto vs. el bautismo del niño, sino el bautismo del creyente vs. el bautismo del no creyente. Es evidente que Menno hacía hincapié en el bautismo del creyente. Y el corolario final de todo ello era que no se podía bautizar a los niños porque eran incapaces de comprender las exigencias del discipulado. En un tono que trasciende los límites de la página escrita, decía Menno:

Los niños deben esperar, según la palabra de Dios, hasta que puedan entender el santo evangelio de la gracia y puedan confesarlo con sinceridad;...recibir el bautismo es pues para

ellos sólo cuestión de tiempo y no importa lo joven o anciana que pueda ser la persona... Si mueren antes de alcanzar los años de la discreción...entonces mueren bajo...la generosa promesa de la gracia ofrecida a través de Cristo Jesús. Lucas 18: 16,56

Dirk Philips no fue en este sentido menos que Menno y sostuvo que los niños por su inocencia no necesitaban el bautismo y que en caso de muerte eran salvos por la gracia de Dios.

De las palabras de Cristo de que nosotros debemos ser como niños y humillarnos, se sigue entonces: primero, que los niños (en tanto que viven en simplicidad) son inocentes y Dios les reconoce sin pecado. Segundo, que también hay algo bueno en los niños (aunque sean portadores de la transgresión y naturaleza pecaminosa de Adán), es decir, la naturaleza simple, modesta y humilde que agrada a Dios (y puros por la gracia a través de Jesucristo) en tanto que así permanecen... Es indudable que los niños, al igual que los adultos, aquellos por su simplicidad, éstos por su fe, son salvos por la gracia de nuestro Señor Jesucristo (Hechos 15:11).57

Aunque entre los distintos anabautistas hubieron distintos acentos, existió una opinión común sin embargo en cuanto al bautismo. Y aunque fueron utilizados argumentos diferentes tomados de la patristica, la historia, la lógica y la teología, fueron realmente las Escrituras la autoridad básica de la doctrina anabautista. Sobre el fundamento del Nuevo Testamento, interpretado cristológicamente, el bautismo es considerado como testimonio de la regeneración, una prenda del discipulado y la puerta para entrar a la iglesia visible. Ni el bautismo ni la Cena del Señor tienen significado sacramental. Son signos que señalan a Cristo, a la cruz y a la resurrección. De ahí que para los anabautistas el bautismo no fuera un "símbolo desnudo". Por el contrario, era rico en significado concerniente al kerygma, el discipulado y la iglesia.⁵⁸ Por lo tanto, el bautismo de creyentes era un elemento necesario en una alta teología integral. Era el acto de obediencia indispensable sin el cual no podía existir la iglesia como compañerismo visible. El erudito menonita holandés J. A. Oosterbaan expresa con claridad la relación de la doctrina del bautismo con la teología anabautista:

La conexión que establecieron los primeros anabautistas entre la fe personal y el bautismo no fue una peculiaridad que surgiera de erróneas interpretaciones de los textos bíblicos. La total visión cristocéntrica de la Biblia, las ideas cristológicas básicas, la realidad del nuevo hombre en Cristo, la iglesia de los creyentes nacidos de nuevo y el bautismo sobre la confesión de la fe--el cual es signo del cambio de la vieja vida a la nueva--forman una teología orgánica que se adapta perfectamente y de la cual no puede quitarse ni una sola parte.⁵⁹

Al igual que los radios de una rueda, la doctrina anabautista de las Escrituras, el discipulado y la iglesia visible tienen su centro en el bautismo. De ahí que el bautismo sea la señal más caracterís-

tica del movimiento anabautista.

NOTAS.

- 1.- Christian Baptism, Writings, p. 236.
- 2.- Williams y Mergal, op. cit., "Letters to Thomas Muntzer by Conrad Grebel and Friends", pp. 80-81.
- 3.- Bender, "The Theology of Conrad Grebel", MQR, XII (enero de 1938), p. 47.
- 4.- Bender, Grebel, pp. 294-296.
- 5.- El autor sigue a Fritz Blanke y Harold Bender al conceder a Grebel la autoridad del anónimo Taufbuchlein. Para una más completa discusión del problema ver Bender en "Theology of Grebel", pp. 48-52.
- 6.- McGlothlin, op. cit., pp. 3-4.
- 7.- Matthijssen, op. cit. p. 32.
- 8.- Las citas están tomadas de la traducción inglesa de las obras de Hubmaier realizada por Jorge Diuguid Davidson (1939), pp. 143-144.
- 9.- Ibid., p. 72.
- 10.- Ibid., p. 85.
- 11.- Ibid., pp. 94-95, 98.
- 12.- Ibid., pp. 98-99.
- 13.- Ibid., p. 108.
- 14.- Ibid., pp. 76-77.
- 15.- Ibid., p. 111.
- 16.- Ibid., pp. 132-133.
- 17.- Ibid., pp. 113-114.
- 18.- Ibid., p. 126.
- 19.- Ibid., p. 82.
- 20.- Ibid., pp. 92-93.
- 21.- Ibid., p. 143.
- 22.- Ibid., p. 147.
- 23.- Ibid., pp. 151, 153.

- 24.- Ibid., pp. 164-165.
- 25.- Ibid., p. 159.
- 26.- Ibid., pp. 166-167.
- 27.- Ibid., pp. 231-232.
- 28.- Ibid., pp. 201-202.
- 29.- ME, II, p. 829.
- 30.- Traducción de Davidson, pp. 281-283.
- 31.- ME, II, p. 829.
- 32.- ME, II, pp. 829-830.
- 33.- Traducción de Davidson, pp. 512, 376-377. (Ver nota 8.)
- 34.- El título original es Eine Form zu taufen in Wasser die im Glauben Unterrichteten.
- 35.- Citado por Franz Heimann, "The Hutterite Doctrine of Church and Common Life, A Study of Peter Riedemann's Confession of Faith of 1540, II", MQR, XXVI (abril de 1952), p. 143.
- 36.- Op. cit., p. 52.
- 37.- Op. cit., pp. 143-144. Al autor le resulta imposible concordar con Heimann cuando escribe: "Balthasar Hubmaier, quien sustentó una postura aislada entre los maestros del bautismo de adultos del siglo dieciséis, acentuó vigorosamente que el pertenecer sinceramente a la iglesia es condición previa de la salvación y situaba el elemento casi sacramental del perdón de los pecados en la misma ceremonia del bautismo". Se me antoja que esta opinión es una mala interpretación y una pésima representación de la verdadera postura de Hubmaier. Es posible que, puesto que ignoraba las normas básicas de la hermenéutica, pudo interpretar alguna cosa mal del Nuevo Testamento. Es verdad que Hubmaier situaba en la ceremonia bautismal un pronunciamiento del perdón de los pecados después del bautismo pero esto no pretendía ser una exposición doctrinal del bautismo. Ya había hecho eso durante bastantes veces. Pero lo que está haciendo aquí es simplemente acentuar el reconocimiento del perdón de los pecados simbolizado en el acto bautismal en forma litúrgica. En el bautismo, el mundo podía ver el signo de un verdadero discípulo, porque sin él no había manera de que la iglesia visible o el mundo tuvieran evidencia de la fe de uno. En este punto, Hubmaier trató de que le entendieran correctamente, como podrá comprobar todo lector cuidadoso de sus escritos.
- 38.- Op. cit., pp. 68-69.
- 39.- Ibid., p. 78.

- 40.- Ver Wenger (ed.), "Pilgram Marpeck's Confession of Faith Composed at Strassburg", MQR, XII (julio de 1938), pp. 167-202.
- 41.- Taufbuchlein, citado por Kiwiet, Marpeck, pp. 130-131.
- 42.- Ibid., p. 128. Esta es también la postura de Leopold Scharnschlager como se aprecia en una carta dirigida a Michael Leubel en 1532; Hein, op. cit., pp. 165-166.
- 43.- Kiwiet, Marpeck, p. 132.
- 44.- Ibid., p. 130 y Wenger "Marpeck's Confession", p. 194.
- 45.- Kiwiet, Marpeck, pp. 137-138.
- 46.- Para un sumario más completo de la enseñanza de Marpeck sobre el bautismo, ver Wenger, "Theology of Marpeck", pp. 247-248.
- 47.- Writings, p. 7.
- 48.- Simons, Christian Baptism, Writings, p. 237. Cf. Dietrich Phillips, "Of the Baptism of Our Lord Jesus Christ", Enchiridion, trad. A. B. Kolb (Elkhart, Ind.: Mennonite Publishing Company, 1910), p. 22.
- 49.- "Baptism of Christ", pp. 23-24.
- 50.- Christian Baptism, pp. 243-244.
- 51.- "Baptism of Christ", pp. 27-28.
- 52.- Ibid., p. 66.
- 53.- "The Covenant and Baptism", Enchiridion, p. 452.
- 54.- "The Church", Enchiridion, pp. 483-484.
- 55.- Christian Baptism, pp. 251-252.
- 56.- Ibid., p. 241.
- 57.- "Baptism of Christ", pp. 43-45.
- 58.- Aparentemente, el significado simbólico de la inmersión como forma de bautismo escapó a la apreciación de la mayoría de los anabautistas del siglo dieciséis. El rociar con agua la cabeza del creyente arrodillado era el método de bautismo más común. Los significados de ambos bautismos están mencionados en el Taufbuchlein de Marpeck. Hubmaier, al discutir el bautismo de creyentes en los días de los Padres, mencionaba de pasada que la inmersión trina fue la práctica común del tiempo de Tertuliano. Es evidente que él creía que la inmersión fue la práctica primitiva. La forma del bautismo, al menos en apariencia, era cuestión indiferente a los anabautistas del siglo dieciséis. No obstante, se sabe que la inmersión fue

practicada en diversas ocasiones. Johannes Kessler, un pastor reformado de St. Gall, narraba el bautismo de Wolfgang Ulimann por inmersión, celebrado por Conrad Grebel en el río Rin después de la solicitud de Ulimann. Ulimann precedió a Grebel en St. Gall y trabajó con él durante una campaña evangelística cargada de éxitos. Al final de las dos semanas de intensa actividad, Grebel condujo a muchas personas al río Sitter y allí bautizó a muchos el domingo de ramos, 9 de abril de 1525. Dado que Grebel bautizó por inmersión a Ulimann y que ambos habían trabajado juntos en St. Gall, es probable que los bautismos en esta ocasión fueran por inmersión. Había en St. Gall una cala lo suficientemente amplia para bautizar por rociamiento pero no lo bastante larga o profunda para bautizar por inmersión a los candidatos. El Dr. Howard Osgood opinaba que esta fue la razón por la cual Grebel condujo al grupo al río Sitter, dos o tres millas fuera de la ciudad. Ver Henry S. Burrage, The Act of Baptism in the History of the Christian Church (Filadelfia: American Baptist Publication Society, 1879), p. 141. Vedder sostenía que la inmersión era la forma principal de bautismo entre los anabautistas suizos. No creo, sin embargo, que esta afirmación pueda sustanciarse. Vedder admitía que "en algún lugar (fuera del incidente de Ulimann y de St. Gall) hallamos pruebas definitivas de la inmersión sólo entre los anabautistas de Augsburgo y en Polonia, lugares donde la práctica fue introducida en 1573" (Hubmaier, p. 144). Ver Newman, op. cit., pp. 336 ss. para una discusión de la inmersión entre los hermanos polacos anti-trinitarios en 1574 y siguientes. No se necesita decir que entre los anabautistas de Suiza, del sur de Alemania, de Moravia y de Holanda, la fórmula bautismal fue siempre trinitaria. A pesar de que el nombre de Cristo puede que no fuera usado en algunos ejemplos, este no era el uso que prevalecía y no tenía significado teológico.

59.- Op. cit., p. 196.



LA IGLESIA Y EL ESTADO

Con la introducción del bautismo de creyentes por los hermanos suizos, el discipulado se convirtió en una experiencia colectiva. En este punto, la visión anabautista de la iglesia visible modelada en el prototipo apostólico del Nuevo Testamento, se encarnó en la historia. Desde entonces, el bautismo de creyentes se convirtió en el distintivo de las iglesias libres respecto de las iglesias territoriales, las llamadas Volkskirchen o Landerskirchen de los reformadores.

El bautismo de creyentes implicaba una repudiación de las iglesias establecidas y también un juicio contra los inspiracionistas. No sólo distinguía a los anabautistas de las prácticas existentes, sino que también daba al movimiento una unidad que nunca había tenido antes. El genio del anabautismo quedó patente con la creación de la primera congregación anabautista. Estos realizaban lo que los demás sólo podían contemplar.

La profundidad del pensamiento anabautista del siglo dieciséis se aprecia en la visión tan peculiar que tenían de la iglesia. De hecho es posible, como ha intentado Littell, definir el movimiento anabautista únicamente en términos de eclesiología. "Los verdaderos anabautistas fueron aquellos del 'ala izquierda' que juntaron y disciplinaron una 'iglesia verdadera' basada en el patrón apostólico."¹

Sin embargo, otros veteranos eruditos del movimiento anabautista hallan la esencia en otras cosas. Bender sostiene que el concepto anabautista de la iglesia "se deriva primariamente de su concepto del cristianismo como discipulado".² Afirma que la esencia del anabautismo hay que verla en la idea de Nachfolge Christi (discipulado).

Por otro lado Friedmann, la conocida autoridad sobre los huteritas, encuentra la esencia del anabautismo en "el doble concepto del mundo". Quiere decir con ello que los anabautistas como cristianos se sentían enfrascados en un conflicto inevitable con el orden del mundo presente. Se conceptuaba al reino de Dios como el actual reino de Cristo en la vida del nacido de nuevo y también como futura esperanza en dimensiones escatológicas.

Estos dos conceptos, el reino presente en cada cristiano nacido de nuevo (o presente allí donde están congregados dos o más en el nombre del Maestro), y el reino como orden nuevo que se aguarda en cualquier momento y para el cual se precisa una verdadera preparación, están entremezclados en el pensamiento anabautista al igual que lo están en la fuente original de esa enseñanza, los evangelios.³

La evidente disparidad entre los diferentes puntos de vista mencionados, los cuales pretenden situar la esencia del movimiento, indican dos conclusiones posibles. Primera, la teología anabautista se halla estrechamente entretejida; segunda, puede defenderse cual-

quiera de los tres puntos de vista. En un sentido, el concepto anabautista de la iglesia puede ser presenciado como simple discipulado colectivo. O también como hermandad de creyentes cuya ciudadanía está en los cielos, pero que viven en la tierra con una indisoluble tensión con este mundo.

Todos estos conceptos se derivan, desde luego, de la interpretación anabautista del Nuevo Testamento. Desde los más tempranos documentos del movimiento es discernible el concepto anabautista característico de la iglesia.⁴ Realmente, la idea o al menos el diseño estaba completamente claro a mediados de 1524. El 21 de enero de 1525 tanto el concepto del discipulado como de la iglesia encontraron su realización en la inauguración del bautismo de creyentes. En el proceso histórico, ambos conceptos se desarrollaron simultáneamente.

No obstante, es dudoso que el testimonio cristiano de los anabautistas hubiese podido progresar sin su característico concepto de la iglesia. Ni el concepto del discipulado ni tampoco el de los dos mundos hubiesen distinguido al anabautismo. Los hermanos de la vida común utilizaron el concepto de *Nachfolge Christi* como lema principal de su vida cristiana, al igual que habían hecho Tomás de Kempis y otros místicos medievales. Ningún nuevo tipo de cristianismo institucional surgió como resultado de eso. La doctrina de los dos mundos no estaba ausente en el pensamiento de los inspiracionistas, pero sí que faltaba en éstos la doctrina de una iglesia modelada según el ejemplo del Nuevo Testamento.

Para Franck y Schwenkfeld no era posible ni deseable la utilización del modelo de la iglesia según el Nuevo Testamento. Para Lutero y Zwinglio, aunque deseable, era imposible. En último análisis, pues, lo que distingue a los anabautistas de los otros reformadores contemporáneos es el concepto que tenían de la iglesia.⁵ Esto no quiere decir que pueda descubrirse la esencia del anabautismo en el concepto de la iglesia *per se*. El concepto de la iglesia debe ser visto como multi-dimensional. No simplemente como teología abstracta. Era una realidad viva dentro del proceso histórico en relación con el compañerismo y con la orientación que tenían hacia el mundo.

Visible e Invisible

La acometida de la eclesiología anabautista estaba orientada hacia la realización en la historia de la iglesia visible. El anabautismo se hallaba relativamente desinteresado en la idea de la iglesia universal, invisible. Esto no quiere decir que dicho concepto fuera extraño al pensamiento anabautista, porque no es así. El uso casi unánime del Credo de los Apóstoles en los círculos anabautistas atestiguaría de una admisión del concepto, al menos tácita. Por otra parte, existen numerosos casos de referencias a la iglesia universal, invisible, en la literatura anabautista del siglo dieciséis.

Hubmaier trató la idea más que los otros anabautistas. Según él, hay dos significados de la palabra "iglesia" en el Nuevo Testamento: el universal y el local. Estaba convencido de que la iglesia universal se componía de todos los regenerados "unidos únicamente por

el Espíritu de Dios". Mantenía que la iglesia local, por contraste, es un compañerismo bajo la dirección de "un pastor u obispo, reunidos para la enseñanza, el bautismo y la comunión". Hubmaier aludía a la relación humana de una madre con su hija para explicar la relación que existía entre las iglesias universal y particular. Afirmaba que la iglesia individual podía equivocarse, pero no la iglesia universal.⁶

De la misma manera, existen bastantes alusiones a la iglesia universal en los escritos de otros anabautistas. Modelo de ellas es ésta de Dirk Philips: "El nombre iglesia o congregación indica que no es solamente invisible sino también visible, ya que el término utilizado es 'ecclesia', esto es, una asamblea o reunión o congregación, y el término aplicado a la persona que dirige la congregación es el de 'eclesiástico'".⁷ Dirk, al contrario de otros anabautistas, encontraba el origen de la iglesia en el Cristo pre-encarnado y en la existencia de los ángeles en el cielo y en el Antiguo Testamento. Y acentuaba especialmente la congregación visible de Dios. En su obra La Iglesia de Dios se aprecia el interés de Philips en describir las características de la iglesia como congregación local de discípulos.

Es tanto el hincapié que hicieron los anabautistas en la iglesia local, visible, hasta el punto de eclipsar cualquier otro concepto, que Bender escribe con justicia: "El movimiento original anabautista rechazó la idea de la iglesia invisible, la cual inventó Lutero, sosteniendo que la comunidad cristiana es tan visible en cualquier lugar como lo es el hombre cristiano, porque es el carácter de éste el que debe hacerse 'evidente'".⁸

De todas maneras, rechazaran por completo o no el concepto de la iglesia invisible, los anabautistas repudiaron con claridad la idea que enseñaban Schwenkfeld y Franck. El acento del anabautismo del siglo dieciséis recaía en el interés del Nuevo Testamento sobre la iglesia de los regenerados.

La Caída de la Iglesia

Los anabautistas sostenían que la iglesia primitiva de los apóstoles había perdido su pureza y había dejado de ser la iglesia. De este suceso se nos habla como de "la caída de la iglesia". Aunque es un concepto común en el mundo de la Reforma, no hay acuerdo completo en cuanto a cuándo aconteció esta caída. Para los reformadores tuvo lugar con la apropiación temporal del poder por el papado. Mientras que Lutero lo fechaba en la época de Sabianus y de Bonifacio III, Zwinglio creía que había acontecido con Hildebrand y con "la afirmación del poder jerárquico". Calvino, en cambio, lo relacionaba con Gregorio el Grande.⁹ No obstante, los anabautistas en general fechaban la caída de la iglesia en el acto de la unión de la iglesia y el estado bajo Constantino. Un tratado anabautista anónimo, publicado en Augsburgo alrededor de 1530, afirma: "Entre los cristianos del tiempo de los apóstoles hasta el emperador Constantino no hubo ningún poder temporal ni espada."¹⁰

La interpretación anabautista de la caída de la iglesia difería

en gran manera de la de los reformadores, los cuales aceptaron sin discusión la interpretación católica de la época constantiniana en el sentido de considerarlo como período de triunfo de la iglesia. Para ellos la Reforma era una revuelta contra la autoridad papal pero no contra el concepto romano de la iglesia como institución. Creían que la vieja iglesia necesitaba una limpieza de diversos abusos y errores, pero no querían separarse de ella. Hasta después de su completa ruptura con Roma siguieron experimentando un sentimiento de continuidad con la iglesia católica de los días anteriores a la Reforma.

A los ojos de los reformadores, pues, la caída de la iglesia nunca fue completa en el sentido de que la organización romana anterior a la Reforma había dejado de ser iglesia. Esta es la causa por la cual los anabautistas consideraron a los reformadores como medio reformadores. Para ellos, los reformadores, al introducir la Landeskirchen, permanecieron dentro de la iglesia caída.

Para los anabautistas la caída de Roma fue absoluta. La unión de la iglesia y el estado bajo Constantino trajo toda suerte de funestas consecuencias. Una de ellas fue el bautismo infantil. Menno consideró que la culminación de la caída había sido "un edicto promulgado por Inocencio III en el año 407, haciendo obligatorio el bautismo infantil".¹¹ Está claro que esta era también la opinión de Hubmaier puesto que, al hablar éste del verdadero bautismo, ponía en labios de su supuesto Hans en el tratado "Lo que debe saber cada cristiano antes de bautizarse" las siguientes palabras: "Este es el verdadero voto bautismal. Perdido durante mil años, todo el tiempo que Satanás con sus promesas monásticas y sacerdotales lo han subyugado, y colocándose él mismo en el lugar del Santo".¹²

Cuando el bautismo infantil se convirtió en la práctica general, el carácter de la iglesia como compañerismo de regenerados quedó considerablemente alterado. Y la caída fue completa con la unión de la iglesia y el estado y el subsiguiente uso de la fuerza para imponer la iglesia estatal.

La Naturaleza de la Iglesia

Desde los inicios del movimiento anabautista no hubo duda en cuanto a la decisión de apartarse del patrón de la época. El único intento que se hacía era el de adherirse estrictamente al modelo apostólico según estaba revelado en el Nuevo Testamento. La Reforma se hallaba fuera de toda cuestión para los anabautistas, puesto que la veían como una edificación nueva en cimientos viejos. "Nuestros antecesores apostataron del verdadero Dios y de la palabra única, común, divina, de las instituciones divinas, de la caridad y la vida cristianas, y vivieron sin ley y sin evangelio de Dios, en costumbres y ceremonias humanas, inútiles y anticristianas", escribía Grebel, añadiendo que "los predicadores evangélicos" también estaban equivocados. Es cierto que eran "antipapales", pero ni su predicación "era la palabra divina ni armonizaba con ésta". Confesaba que él también había estado en el error puesto que sólo leía y oía a tales predicadores. Pero después de leer las Escrituras fue conocedor de los fallos de la Reforma, decía más tarde. Advirtió a Muntzer de

que debía edificar la iglesia sobre "aquello solo que pueda basarse en la pura y clara Escritura".¹³ Y la postura de Grebel tipificaba la del anabautismo del siglo dieciséis.

Si el rasero de la restauración de la iglesia la daba el Nuevo Testamento, ¿cuál podía ser entonces el fundamento sobre el cual debería edificarse la iglesia? Aunque dicho de distintos modos, los anabautistas concordaban en que el fundamento era Jesucristo. Así lo decía Hubmaier: "Como dice Pablo: ningún otro fundamento puede ponerse que el que está puesto, Jesucristo (1 Corintios 3)... La iglesia se basa en esta nuestra fe y profesión; no nuestra fe en la iglesia. Pero en la palabra proclamada de Dios el mismo Dios es y se ha hecho hombre."¹⁴ Para Hubmaier, pues, el fundamento de la iglesia era la revelación de Dios en Cristo, su único fundamento. Y sin la proclamación de la palabra de Dios--el kerygma--no habría iglesia.

Al contrario de los inspiracionistas, los anabautistas no deseaban basar la re-edificación de la iglesia en una nueva revelación. Al igual que Nehemías, quien volvió a edificar el templo sobre el viejo fundamento, se veían a sí mismos re-edificando la iglesia visible sobre el fundamento original, es decir, Jesucristo. Al señalar la analogía existente entre la re-edificación del templo de Jerusalén y la de la iglesia, Riedemann escribía: "Dios levantó y estableció una vez más su templo, el cual separó de toda aberración con él, Cristo, como primera piedra y fundamento, sobre el cual debemos ser edificados todos."¹⁵

Dirk Philips utilizó también la misma analogía para acentuar la verdad de que los anabautistas no estaban edificando sobre un nuevo fundamento sino sobre el primitivo. Para él como para Menno 1 Corintios 3:11 se convirtió en obsesión: "porque no hay otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo". Para Menno la existencia de la iglesia descansaba en el hecho de la encarnación.

Los anabautistas estaban convencidos de estar adoptando respecto a la iglesia la misma postura que adoptaron los apóstoles. La gran comisión era su comisión. Su misión consistía en juntar a la iglesia mediante la predicación, la enseñanza y el bautismo. Esta visión del patrón apostólico fue enunciada de alguna manera por cada escritor anabautista desde Grebel a Simons. Destacó sobre todo en los escritos de Hubmaier pero también lo enunció Dirk Philips: "Los apóstoles, siguiendo el mandamiento del Señor, a través de la predicación del evangelio, y por el mismo bautismo cristiano y el poder y la unidad del Espíritu Santo, juntaron una iglesia procedente de todas las naciones (Mateo 28:19-20; Marcos 16:15-16)."¹⁶

Los anabautistas no tenían interés en levantar la iglesia mediante la coerción, ya fuera por el bautismo infantil o utilizando el poder del magistrado. A las iglesias así constituidas las consideraban falsas y no de Cristo. Su interés se centraba en juntar una iglesia de creyentes que respondieran libremente a la proclamación del evangelio. Al asociarse voluntariamente, los creyentes formaban una iglesia visible según el patrón apostólico del Nuevo Testamento.

Hubmaier ordena paso a paso el proceso en el libro Concerniente al Bautismo Cristiano. El primer signo de la verdadera iglesia según Hubmaier es la regeneración, la cual debe preceder al alistamiento en la iglesia. Desde luego que en el concepto anabautista no había bautismo bíblico sin la experiencia primera de la regeneración, ni tampoco se era miembro de la iglesia sin el bautismo. De ahí la consideración de que tenía que demostrarse la regeneración antes de alistarse uno en la iglesia visible. Este concepto de la regeneración aparece numerosas veces en el amplio volumen de escritos del anabautismo del siglo dieciséis. Muy anabautista es el siguiente párrafo de Dirk Philips:

Los hijos regenerados de Dios son nuevas criaturas en Cristo Jesús, nacidos de Dios el Padre celestial a través de Cristo Jesús (Juan 1:12; 1 Pedro 1:23), y renovados y santificados por el Espíritu Santo; los cuales participan de la divina naturaleza y ser de Jesucristo y de los atributos del Espíritu Santo (2 Pedro 1:4; Hebreos 3:14); los cuales han muerto al pecado y mueren diariamente más y más, y viven en justicia; los cuales no se glorían sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por lo cual el mundo les es crucificado y ellos al mundo (Gálatas 6:14; Romanos 6:6); los cuales andan en la verdadera fe según la norma de Cristo y siguen sus pasos; no conocen hombre según la carne (1 Pedro 1:21; 2 Corintios 5:16); los cuales no saborean las cosas que son de hombres, sino las cosas que son de Dios (Mateo 16:23).¹⁷

Tanto hincapié hizo Menno en la doctrina de la regeneración que muy bien puede ser denominado "el teólogo del nuevo nacimiento". Para precisar la naturaleza radical de la conversión utilizó vocablos tales como "nacer de arriba", "el nuevo nacimiento", "la resurrección espiritual", "vida nueva", "el segundo nacimiento", "la circuncisión espiritual del corazón", y muchos otros. La regeneración de que hablaba Menno implicaba arrepentimiento, fe y una nueva cualidad de vida. Tenía que ver esencialmente con lo que un hombre piensa y vive. Para Menno eran innegables las implicaciones éticas y morales.

Esto no quiere decir que para Menno el nuevo nacimiento fuera una reforma moral efectuada por los propios esfuerzos de uno. Por el contrario, como ha observado Oosterbaan, el nuevo nacimiento "tenía que ver con la renovación radical de la persona entera; es un suceso escatológico; es un resuelto cambio de existencia el cual sólo es posible por la fe en Cristo, el Nuevo Hombre."¹⁸ El mismo Menno confirma esta opinión de Oosterbaan en su tratado de 1537 titulado "El nuevo nacimiento": "Esta regeneración de que hablamos, de la cual nace la vida penitente y piadosa que tiene la promesa, sólo puede originarse en la palabra del Señor, enseñada y entendida correctamente y recibida en el corazón por la fe mediante el Espíritu Santo."¹⁹ ¿No son estas palabras un eco de Romanos 10 y no aluden al orden divino de la predicación, el oír, la fe y la regeneración?

La segunda señal de la iglesia visible es el bautismo. Pero el bautismo no puede ser administrado sin la debida importancia. Sólo debe concederse a aquellos que entienden su significado y lo solici-

tan voluntariamente. La ausencia de coerción y el responder voluntariamente son, como ha dicho Kiwiet, "Principales pilares de la iglesia libre".²⁰

Para los anabautistas, pues, el bautismo es la puerta que da entrada a la iglesia visible, expresión que parece haberse originado en Hubmaier, pero que también se encuentra en los escritos de Riedemann y Marpeck. El bautismo señala la unión del discipulado individual con el discipulado corporal. A través de él, el creyente se somete a la disciplina de la iglesia. Sin el bautismo de creyentes no podría existir la iglesia visible. El bautismo, como necesario acto inicial de discipulado obediente, es también signo indispensable de la incorporación al compañerismo visible de los creyentes. El significado del bautismo como sumisión a la disciplina de la iglesia se halla expuesto con claridad en la Confesión de Schleithelm:

La excomunión será empleada contra todos aquellos que habiéndose dado al Señor y andado en sus mandamientos y que habiendo sido bautizados en el cuerpo de Cristo y son llamados hermanos o hermanas, han faltado varias veces y han caído en el error y en el pecado, cuando sean sorprendidos en el mal.²¹

La disciplina es entonces la tercera señal de la verdadera iglesia. Con ella intentaron los hermanos mantener la integridad del testimonio anabautista en la vida y en las obras. Tanto éxito tuvieron que sus enemigos les acusaron de enseñar la perfección pura, acusación que Hubmaier rechazó categóricamente: "Es una monstruosa injusticia la acusación que se nos hace de que nos jactamos de no pecar más después del bautismo, y cosas parecidas. Porque sabemos que somos unos pobres y miserables pecadores antes y después del bautismo."²²

La insistencia anabautista sobre la santidad de la vida cristiana condujo a declaraciones que pudieron interpretarse como enseñanza sobre la posibilidad de una vida completamente sin pecado. No obstante, la mayoría de los escritores tuvieron mucho cuidado en no llegar a tal conclusión. Un ejemplo es Dirk Philips. Ninguno insistió tanto como él en que los miembros de la iglesia alcanzasen un alto patrón de conducta. Después de citar una serie de pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que advertían al lector sobre la forma de llegar a una vida de justicia, escribía:

No obstante, esto debe ser entendido con la debida discreción; porque el mandato de que los cristianos deben ser santos como Dios es santo y ser perfectos como el Padre que está en los cielos es perfecto, no puede ni debe interpretarse como queriendo decir que los cristianos pueden ser tan santos en esta vida temporal como lo es Dios; sino que deben buscar la santidad con todo ardor, como hizo Pablo el apóstol cuando dijo que su total objetivo y esfuerzo era conocer a Cristo y al poder de su resurrección.²³

Aunque admitían que era imposible el permanecer sin pecado en la vida presente, los anabautistas insistían en que la inmoralidad de

las iglesias estatales protestantes era sin duda sub-cristiana. La reforma religiosa decretada por los gobiernos no podía producir la cualidad de vida ejemplificada por los apóstoles o enseñada en el Nuevo Testamento. A esta fe sin fruto la catalogó Grebel como uno de los motivos de fricción entre los hermanos y la Reforma suiza en su carta a Muntzer. El fracaso de la Reforma luterana en su intento de cambiar los patrones morales de los fieles pronto desilusionó a Pilgram Marpeck. Este fue uno de los factores que le hicieron dejar a los luteranos y pasarse a los anabautistas.

Los anabautistas usaron la excomunión para preservar la cualidad de vida que les distinguía. Todos los pecados patentes estaban sujetos a censura. Sin embargo, nunca se recurrió a la fuerza para vigorizar la excomunión. Para los hermanos, el amor debía ser el exponente de todos los actos de la iglesia y en nada se insistía más sobre el amor que a la hora de aplicar la excomunión. Refiriéndose a aquellos "que han faltado varias veces y que han caído en el error y en el pecado", la Confesión de Schleithem recomienda:

Los mismos serán amonestados dos veces en secreto y a la tercera disciplinados o excomulgados abiertamente según el mandamiento de Cristo (Mateo 18). Pero esto será hecho según la medida del Espíritu (Mateo 5) antes del partimiento del pan, para así partir y comer el pan con una mente y en amor, y poder beber la copa.²⁴

La Cena del Señor estuvo inseparablemente conectada a la disciplina desde el mismo principio del movimiento anabautista. Este es el significado de la amonestación de Grebel a Muntzer concerniente a la Cena: "Pero si allí se encuentra uno que no vive la vida fraterna, come para condenación, puesto que come sin discernimiento, igual que cualquier otra comida, y deshonra el amor, el cual es el vínculo interior, y el pan, el cual es el vínculo exterior". Grebel estaba interesado también, puesto que la Cena del Señor era una ordenanza de la iglesia, en observarla correctamente como expresión de compañerismo. "Por eso", decía, "nadie debe tomarla solo, ni en el lecho de muerte, ni de otra manera. Porque el pan no es para estar encerrado, etc., para el uso de una sola persona, puesto que nadie debe tomar solo el pan si está unido a otros." Y vuelve de nuevo a relacionar la Cena del Señor con la disciplina: "Debe utilizarse según la norma de Cristo en Mateo 18:15-18, de otra manera no es la Cena del Señor, porque sin esa regla toda persona se quedará con lo externo."²⁵

Hubmaier, Riedemann y Marpeck acentuaron la misma estrecha relación entre la disciplina y la Cena del Señor. Hubmaier hacía hincapié en la Cena del Señor como

un testimonio público de amor, a lo cual se compromete un hermano con otro ante la iglesia. Manifiestan que al igual que ahora parten y comen juntos el pan y comparten la copa, así ofrecerá el uno por el otro su cuerpo y su sangre, confiando en el poder de nuestro Señor Jesucristo.

En el diálogo entre Hans y Leonhard, Hubmaier hace decir al

primero: "permíteme decirte algo: la Cena es un signo de amor fraterno al cual estamos obligados".²⁶ Para Hubmaier, empero, la Cena del Señor era más que un símbolo del compañerismo en la disciplina. Era también una cena memorial dada a la iglesia como recuerdo perpetuo del sacrificio de la cruz y señal de la segunda venida de Cristo.²⁷

En un precioso pasaje que hace recordar a la *Didaché*, Peter Riedemann escribía de la Cena en su *Rechenschaft* de 1541. Decía que el pan se formaba de la molienda y de la unión de muchos granos de trigo, al igual que el vino se origina solamente de la trituración de uvas individuales. Se deja la individualidad por la unidad, simbolizando en ello el compañerismo del discípulo con su Señor en la iglesia. "Así la Cena, o el repartimiento del pan y del vino del Señor, es signo de la comunión de su cuerpo, y con eso todos y cada uno de los miembros declaran ser de una misma mente, corazón y espíritu de Cristo".²⁸

Para Marpeck, la Cena del Señor era un signo de compañerismo que estaba directamente relacionado con la disciplina de la iglesia. Era una confesión de la unidad de la iglesia en Cristo. Marpeck consideraba que la Cena del Señor era un medio de mantener la pureza de la iglesia.²⁹ Es obvio que esto era una alusión a los comunes pre-requisitos anabautistas para participar en la Cena del Señor, como el bautismo, la conducta correcta y la relación fraternal con todos los hermanos de la congregación.³⁰

En 1541, Menno Simons escribió una obrita titulada "Una cariñosa advertencia sobre la disciplina en la iglesia", en la cual manifestaba la doctrina de la evitación de trato con el excomulgado, doctrina que es característica de los anabautistas. Menno acentuaba que el amor debía caracterizar incluso a la expulsión del compañerismo y de la Cena del Señor. Debía seguirse lo aconsejado por Mateo 18. En los casos en que se recurriera a la excomunión, el hermano o la hermana ofensor debían ser evitados cuanto más mejor. A los anabautistas del sur de Alemania y de Suiza la postura de Menno se les antojó injustificadamente rigurosa. Sin embargo, Menno creía interpretar de este modo el precedente de los apóstoles del Nuevo Testamento.

Mas no tengáis nada que ver, como ha enseñado y mandado el santo Pablo, y no comáis con gente que... fue bautizada en el cuerpo de Jesucristo... pero que después, sea a través de la falsa doctrina o mediante la vida vana y carnal, rechazan y se separan del cuerpo y del compañerismo de Cristo, no importándoos que sea vuestro padre o madre, hermano o hermana, marido o esposa, no importa quién sea, porque la palabra de Dios se aplica para todos igual... Os decimos que le evitéis si rechaza la amonestación de sus hermanos hecha con lamento, lágrimas y un espíritu de compasión y de gran amor.

Menno catalogó una serie de pecados los cuales, opinaba, merecían tal tratamiento. Entre ellos estaban el uso de la espada, adherirse al concepto iglesia-reino de Munster, la poligamia, actos vergonzosos como el desnudismo, la vida impura, y "cualquier compañerismo con malas obras, tales como asistir a predicaciones de predicado-

res mundanos, el bautismo infantil, la Cena del Señor profana y aberraciones similares, como también la borrachera, la avaricia, la fornicación, el adulterio y la conversación indecente, etc."

A la crítica que algunos hicieron a los anabautistas por haber expulsado a unos cuantos hermanos de la iglesia, contestaba Menno: "Por consiguiente, hermanos, entendedme correctamente, nadie es excomulgado o expulsado por nosotros de la comunión de los hermanos sino aquellos que ya se han separado por sí mismos de la comunión de Cristo, ya sea por falsa doctrina o por conducta impropia."

Menno creía que la expulsión y la consiguiente evitación de trato con aquella persona era un remedio temporal. Los hermanos debían estar siempre dispuestos a la reconciliación con el arrepentido de verdad, advertía Menno. Y aconsejaba: "Aquel que se aparte de la maldad, ya sea de la falsa doctrina o de la vida vana, y se someta al evangelio de Jesucristo en el cual fue bautizado, ni será expulsado ni excomulgado para siempre por los hermanos."31

No juzguemos sin comprender al menos la situación histórica en que Menno se encontraba. Su tarea consistía en marcar la diferencia entre los verdaderos anabautistas y aquellos que podrían ser denominados "falsos hermanos". Estos últimos incluían a aquellos que pertenecían a sectas tales como los munsteritas, los batenbergeses y davidianos. Hombres como Dirk Philips aceptaron las medidas extremas aconsejadas por Menno. Estos dirigentes consideraban desde distintos ángulos el daño incalculable que producían algunos individuos que se pasaban de un grupo a otro, llevando la contaminación con sus dudas. Quizás, visto de esta manera, no sea tan cruel como pudiera haber parecido al principio la práctica de la evitación del trato con el expulsado. No obstante fue una de las constantes fuentes de amargura, incompreensión y división entre los menonitas. Finalmente, la mayoría repudió esta práctica.

Los anabautistas introdujeron la excomunión, en primer lugar, para que resplandeciese otro signo de la verdadera iglesia: la santidad, la cual quería decir pureza de vida y doctrina. De esta manera, la Cena del Señor se convirtió no sólo en el símbolo de la muerte y de la prometida segunda venida de Cristo sino también del compañerismo de los discípulos disciplinados.

Los hermanos se unieron a Zwinglio para rechazar las doctrinas de la transustanciación y de la consustanciación. Para ellos, al igual que para Zwinglio, la Cena no tenía ningún significado salvador. Su postura difería de la de Zwinglio en la estrecha relación que ellos veían entre la Cena del Señor y la disciplina. Franz Heilmann ha percibido correctamente el concepto anabautista en este sentido:

En tanto que el cuerpo espiritual de Cristo siempre es inmaculado y puro, es posible que alguna cosa (impura pueda penetrar) en la iglesia empírica. Este elemento impuro procede de un miembro de la iglesia que ya no es verdadero miembro del cuerpo de Cristo, o que probablemente no lo ha sido nunca,

aunque todavía pertenecía externamente a la congregación. La iglesia tiene la obligación de limpiarse por sí misma de los miembros corrompidos que pervierten, al menos externamente, su pureza. Esto lo lleva la iglesia a cabo mediante la excomunión.³²

El principio congregacional del gobierno de la iglesia nació junto con los anabautistas del siglo dieciséis. La idea encuentra expresión en los escritos de Hubmaier y Grebel en 1524. Ya en junio de 1524, Hubmaier declaraba en sus "Dieciocho artículos" algunas ideas que contenían el germen del congregacionalismo. Estas ideas se realizaron un poco más tarde en Waldshut. El artículo ocho dice: "Así como cada cristiano debería creer y ser bautizado voluntariamente, es también prerrogativa suya juzgar con las Santas Escrituras si su pastor le está dando correctamente el pan y el vino". No solamente se afirma el derecho del juicio individual en cuanto a la fe y a la práctica de la iglesia, sino que también se insiste en la responsabilidad de la congregación de mantener a su ministro. "Es obligación de los miembros de la iglesia, a los cuales se predica claramente la palabra pura de Dios, el proporcionar alimentos y vestidos a los ministros."³³

En forma parecida amonestaba Grebel a Muntzer en septiembre del mismo año: "Si vuestros beneficios eclesiásticos son mantenidos por el interés y los diezmos (estatales), ambas cosas usura, y no es la congregación la que os mantiene, os rogamos que os liberéis de estos beneficios eclesiásticos. Y comprended bien cómo debe mantenerse a un pastor." Asimismo enseñaba a Muntzer que a las decisiones de la iglesia debía llegarse a través de la fe, el amor y la oración, "sin imposición ni coacción".³⁴

Por eso el principio del gobierno congregacional fue puesto en marcha por los anabautistas del siglo dieciséis. El primer ejemplo de una iglesia establecida que abandonaba su primera fe para pasarse al anabautismo lo tenemos en Waldshut. Este acontecimiento, ha señalado Littell, proporciona al historiador una ilustración de la mayor importancia:

Además de aceptar la fe del bautismo como signo visible de la restaurada comunidad cristiana, Hubmaier dimitió de su cargo de sacerdote e inmediatamente fue reelegido como pastor por la congregación. Este es uno de los puntos más significativos de la historia anabautista, ya que marcó el comienzo de la doctrina del gobierno congregacional.³⁵

No existió ninguna conexión entre las congregaciones autónomas de anabautistas, hasta que Menno reorganizó a los menonitas inculcándoles una forma más centralizada de gobierno de la iglesia.

El motivo sobresaliente de la vida para los anabautistas era el amor, el cual les dictaba las ideas sobre el discipulado cristiano, el compañerismo en la iglesia y la visión misionera. El amor cristiano era para ellos el fundamento de todas las relaciones humanas. Fue el amor lo que primero se había enraizado en Jesucristo. Este

amor determinaba la calidad del discipulado y alcanzó su plenitud en el ejemplo de Cristo. Por eso fue el amor el que dictó la postura anabautista en cuanto al uso de las armas. ¿Cómo podía una persona del siglo dieciséis ser cristiana, según entendían los anabautistas ese término, y ser también magistrado? Con frecuencia al magistrado ostentaba el cargo de juez, jurado y ejecutor, todo en uno. Suplantaba a Dios en dominios que no eran de su jurisdicción. Usualmente no era más que el instrumento de un estado corrompido y de una iglesia degenerada. El amor no podía ser el motor de las acciones de dicha persona.

Pero los anabautistas iban más allá. ¿Cómo podía un hombre tomar las armas para matar y ser seguidor de Cristo cuyas enseñanzas sobre las armas fueron tan claras? Desde los inicios del movimiento, la no resistencia fue vista como marca de la verdadera iglesia. La iglesia debía estar preparada para sufrir. Y nunca podría infligir sufrimiento a ningún hombre, ni por ninguna causa.

En este sentido, la enseñanza de Hubmaier en Nikolsburg sobre las armas estaba claramente fuera de lugar respecto a la de los otros anabautistas, no obstante lo comprensible que pudiera ser su situación. El anabautismo del siglo dieciséis condenó casi universalmente el uso de las armas por los cristianos. Aunque el grupo de Hubmaier lo indultaba, afirmaba sin embargo que su uso sólo era justificable como acto de obediencia al estado. Los extensos escritos del anabautismo del siglo dieciséis justifican la opinión de Bender: "La doctrina anabautista de la no resistencia no se basa únicamente en los mandamientos específicos del Sermón del Monte, sino que se desarrolla de su comprensión del amor como virtud esencial a la naturaleza regenerada. Este amor no es sólo un sentimiento interior, sino que requiere una acción definida."³⁶

Aunque fueron acusados con frecuencia de practicar lo que se llamaba "comunidad de bienes", los anabautistas suizos, del sur de Alemania y holandeses, negaron el cargo. Sus escritos atestiguan universalmente de que el amor era la base del compañerismo en la iglesia. La práctica del amor hizo realidad la participación de las cosas materiales. Pero el amor cristiano no se detiene en el compartir con los necesitados, como decía muy bien Menno en su "Réplica a falsas acusaciones":

Todos los que son nacidos de Dios, que han sido favorecidos con el Espíritu del Señor, que son llamados según las Escrituras a un cuerpo y amor en Cristo Jesús, se hallan preparados por dicho amor a servir a sus prójimos, no sólo con dinero y obras, sino también con el ejemplo de su Señor y Cabeza, Jesucristo, de una manera evangélica, con vida y sangre.

Después de aludir a su descripción de la iglesia y a la disposición para compartir con los necesitados, Menno escribe: "Esta es la clase de comunidad que enseñamos. Y no que cualquiera pueda tomar y poseer la tierra y propiedad del otro, como falsamente han enseñado muchos."³⁷ Es desde luego cierto que los huteritas enseñaron la llamada comunidad de bienes como señal de la iglesia verdadera. Pero

esto fue, como mucho, una diferencia respecto a la práctica común anabautista al igual que lo fue la postura de Hubmaier respecto al uso de las armas.

El concepto del amor influyó también ampliamente en los anabautistas en su visión misionera. Así como la no resistencia era la expresión negativa del amor, las misiones se convirtieron en la afirmación positiva de él. En la teología anabautista de las misiones, al igual que en el bautismo, convergen varias convicciones. Como ya se ha acentuado, los anabautistas consideraban que la fe era una libre respuesta a la proclamación del evangelio. Dicha fe obligaba a aquellos que habían experimentado el poder del evangelio y comenzado a andar en la resurrección a proclamarla. "El amor de Cristo" y el amor hacia el prójimo conducen a un interés compasivo por el bienestar espiritual del hombre. Esto fue reforzado por el rechazo de las injerencias estatales en los asuntos espirituales. Los anabautistas consideraban que "el verdadero cristiano estaba librando una desigual batalla con distintas armas a las empleadas por el mundo".³⁸ De esta manera se formó, en el crisol del sufrimiento, uno de los más agresivos movimientos misioneros de la cristiandad.

Los anabautistas se tomaron en serio la gran comisión. Creían que tal ministerio se hallaba ligado a todos los verdaderos discípulos de Cristo en cualquier época. Sin embargo, no era así como lo entendían generalmente los reformadores. Menius y Bullinger, por ejemplo, estaban convencidos de que la gran comisión tuvo que ver únicamente con los apóstoles. Como ya ha sido mostrado en capítulos anteriores, los hermanos entendieron la gran comisión como manifestación del "orden divino". Este es el orden de acontecimientos implicados en el comienzo de la vida cristiana. Desde luego que la gran comisión expresa una serie de sucesos relacionados, pero no prescribe explícitamente que el orden sea invariable. El "orden divino" es por eso una consecuencia razonable de la comisión, pero nada más que una consecuencia. Si los anabautistas hicieron de lo que implica la gran comisión uno de sus grandes conceptos teológicos, ¡cuán compelidos deben haberse sentido a obedecer su enseñanza!

Y la obedecieron. Por toda Europa fueron con sus Biblias y tratados, con sus cánticos y sermones, para predicar, enseñar, vivir, sufrir y morir por la causa de Dios.

De todos los anabautistas, los huteritas fueron quienes desarrollaron una labor misionera más amplia. No tenían sosiego en su esfuerzo de ensanchar el campo de actividad. Claus Felbinger es uno de sus misioneros más conocidos, el cual da en su "Confesión de Fe" una admirable declaración respecto a los motivos misioneros de los huteritas.

Varias personas nos han preguntado por qué hemos ido a los dominios del príncipe (de Bavaria) y hemos persuadido a algunos. Respondo que no sólo hemos ido a esta tierra sino a todas las tierras donde es conocido nuestro idioma porque nosotros vamos allá donde Dios nos abre la puerta y nos muestra corazones encendidos que le buscan de veras, corazones que están descontentos

tos con la vida impura del mundo y que desean hacer lo correcto con alegría, ya que nosotros tenemos una misión divina que realizar. Porque del Señor son el cielo y la tierra y todos los hombres; pero nosotros nos hemos dado, sometido y sacrificado totalmente a Dios. Allá donde él nos envía y nos utiliza, allá vamos nosotros, obedientes a su voluntad divina, sin pararnos a meditar lo que tendremos que sufrir y soportar.³⁹

El Estado y la Libertad Religiosa

Si el siglo dieciséis miraba con desdén al concepto anabautista de la iglesia, menos estaba preparado para comprender la idea anabautista del estado. Es indudable que la postura radical de los hermanos se hallaba más allá de la comprensión de la mayoría de sus contemporáneos. El tradicional marco medieval del Santo Imperio Romano determinaba y enredaba las modas del momento, y ningún dirigente civil o religioso concebía una sociedad estable sin la unión de la iglesia y el estado (corpus Christianum). En estas condiciones emergía la contribución anabautista de más magnitud al mundo moderno. Importa señalar que esta idea se derivaba de su concepto de la iglesia y de su correspondiente interpretación de la religión cristiana. Su postura estaba basada en el compromiso cristiano y no en la indiferencia religiosa.

Según creían los anabautistas, el elemento que más contribuyó a la caída de la iglesia fue la alianza de ésta con el estado. Cuando la iglesia y el estado se juntaron, la iglesia dejó de ser iglesia. Los anabautistas, aunque postulaban una vuelta a la iglesia apostólica, no negaban por eso el derecho a existir del estado. Lo que ellos rechazaban era que el estado tuviera derecho a inmiscuirse en cuestiones religiosas. De ahí que su actitud hacia el estado no fuera completamente negativa. La acostumbrada confianza que tenían en la autoridad de la Biblia les prevenía de pensar así.

En Romanos 13 y en pasajes similares encontraron un marco de referencia dentro del cual trataron de volver a situar las relaciones de los cristianos, las iglesias y los estados. En la controversia de Berna de 1538 los anabautistas redactaron una de las más tempranas declaraciones sobre su concepto del estado.

Asentimos en que en el mundo no cristiano tienen lugar legítimo las autoridades estatales con el fin de mantener el orden, castigar al malo y proteger al bueno. Pero nosotros como cristianos vivimos según el evangelio y nuestra única autoridad y solo Señor es Jesucristo. Consecuentemente, los cristianos no usan las armas, que son mundanas, sino la excomunión.⁴⁰

La Confesión de Schleithem, redactada unos once años antes, concuerda sustancialmente con esta opinión más bien negativa en cuanto al papel del estado en la sociedad humana. En el artículo sexto queda expresada la visión que los hermanos tenían del estado con una discusión sobre las armas.

Las armas son ordenadas por Dios fuera de la perfección de

Cristo. Castigan y matan al malo y guardan y protegen al bueno. En la Ley, las armas fueron decretadas para castigar al malo y matarlo, y las mismas (armas) se decretan (ahora) para que los magistrados del mundo las utilicen.⁴¹

La legitimidad de los magistrados quedó enunciada en forma más positiva en el juicio seguido contra Michael Sattler, el cual se dirigió a las autoridades católicas de Rottenburgo llamándoles "siervos de Dios". La conclusión de Sattler a su defensa fue valiente e inteligente. Uno de sus párrafos fue:

En conclusión, ministros de Dios, os amonesto para que consideréis el objetivo para el cual Dios os ha elegido: castigar al malo y defender y proteger al piadoso. Siendo así entonces, y puesto que no hemos hecho nada contrario a Dios y al evangelio, tendréis que acordar que ni yo ni mis hermanos y hermanas hemos ofendido en palabra u obra a ninguna autoridad. Por ello, ministros de Dios, si vosotros no habéis escuchado ni leído la palabra de Dios, traed a los hombres más preparados y enviad por los libros sagrados de la Biblia en cualquier lengua en que se encuentren y dejad que seamos confrontados con la palabra de Dios.⁴²

Sattler apeló finalmente a tres cosas. Primera, expresó en un sucinto sumario la postura anabautista sobre el estado. Hizo hincapié en que el estado existía para posibilitar una sociedad ordenada entre los que hacían el mal. También estaba obligado a proteger al justo, lo cual, en este caso concreto, no estaba haciendo. Segunda, aunque reconoció que los magistrados eran "siervos de Dios", negó implícitamente que tuvieran jurisdicción en materias espirituales. Y tercera, desafió a sus acusadores a juzgarle a él y a que se juzgasen a sí mismos sobre la base de la única autoridad que reconocían los hermanos en cuestiones espirituales, la Biblia.

El mismo respeto hacia la autoridad constituida se aprecia en la "Confesión de Fe" de 1560 de Claus Felbinger. "Mis señores", escribía, "ya que ante todo, vosotros sois siervos de Dios, aunque fuera de la perfección de Cristo (esto es, para tomar venganza de los que hacen maldad, castigar al malo y proteger y defender al devoto), Dios ha puesto la espada en vuestras manos." Los anabautistas habían rechazado el allanarse a los decretos gubernamentales en materias de fe. De ahí que fueran acusados de desobediencia a las autoridades constituidas a pesar de que admitían que eran ordenadas por Dios. Este cargo era contestado por Felbinger de la siguiente manera:

El gobernante debería ser escudo del justo. Por esta razón Dios ha puesto una espada en su mano...para que pueda cumplir su misión y proteger al justo. Y si no lo hace así Dios le castigará más duramente. De ahí que nosotros estemos dispuestos a someternos de buena gana al gobernante para la causa de Dios, y en ninguna manera nos oponemos a él. Sin embargo, cuando el gobernante exija de nosotros lo que es contrario a nuestra fe y conciencia--como jurar y pagar tributos al verdugo o los impuestos para la guerra--entonces no obedeceremos su mandato. Y esto

no lo hacemos por obstinación u orgullo, sino sólo por puro temor de Dios. Porque estamos obligados a obedecer a Dios antes que a los hombres (Hechos 5:29).

Pensador sistemático, Felbinger discutía las ideas de la no resistencia, los juramentos y la libertad religiosa en términos anabautistas. Puesto que las armas habían sido dadas al estado para castigar al malo y defender al justo, el cristiano no tenía nada que hacer con ellas. Debido al expreso mandato de Cristo, la naturaleza del discipulado cristiano y el concepto anabautista del estado, el cristiano de verdad no podía nunca empuñar la espada.⁴³

La usual objeción anabautista al juramento se basaba en la interpretación literal de las palabras de Cristo contra el juramento. No obstante, también tenía relación con los aspectos cualitativos del testimonio cristiano. Los anabautistas creían que el juramento era innecesario para el cristiano y en alguna forma incluso, imposible de cumplir. No lo precisaba porque el anabautista tenía la obligación de decir siempre la verdad. Era imposible de cumplir porque ningún hombre tenía poder sobre todas las circunstancias de esta vida para ordenarlas y sujetarlas a su voluntad, lo cual implicaba el juramento para ellos. Como decía la Confesión de Schleithem: "No podemos cumplir lo que prometemos al jurar porque ni siquiera podemos variar la menor cosa de nosotros."

Los anabautistas creían necesaria la separación de la iglesia y el estado a causa de la naturaleza de la iglesia. Sólo de esta manera podía quedar limpia la iglesia y ser libre para constituir la iglesia de Dios. Lo mínimo, pues, que exigieron los anabautistas para garantizar la libertad religiosa era que las iglesias establecidas y sostenidas por el estado dejaran de serlo. De esta manera, los anabautistas se convirtieron en los primeros defensores de la separación de la iglesia y el estado en la edad moderna. Ellos solos, entre los evangélicos del siglo dieciséis, rompieron con el patrón medieval de la iglesia establecida. Lo que ni siquiera hizo Calvino.

En última instancia, el movimiento de la libertad religiosa entre los anabautistas recibió su mayor impulso de la convicción de que la fe no podía ser obligada. Poco antes de que fuera decapitado, Claus Felbinger manifestó este precepto anabautista a las autoridades de Landshut. "Dios no quiere que se le sirva a la fuerza. Por el contrario, él ama el corazón libre y dispuesto que le sirve con alma gozosa y hace alegremente lo que es correcto."⁴⁴

Nadie superó a Hubmaier en la proclamación elocuente e ilustrada gráficamente--a través de su propia experiencia trágica--de que la fe no podía ser obligada. Antes de convertirse formalmente al anabautismo, Hubmaier envió una solicitud en 1524 pidiendo libertad religiosa bajo el título "Concerniente a los herejes y a aquellos que los queman". En este inmortal tratado articuló diversos principios que se transformaron más tarde en acentos característicos de los anabautistas. Hubmaier estaba convencido de que era perjudicial a la iglesia y al estado el que los hombres fueran juzgados y condenados por cuestiones religiosas. "La ley que condena al fuego a los herejes

'edifica a Sión en sangre y a Jersualén en maldad". La fe no puede ser forzada. Y "no se convence a un turco o a un hereje por nuestra acción, ya sea ésta hecha con la espada o con el fuego, sino únicamente con paciencia y oración."

Hubmaier concordaba básicamente con la Confesión de Schleithem y con los anabautistas berneeses de 1538 en apoyar a la común postura anabautista sobre el estado. El estado es ordenado por Dios para castigar al criminal y para promover el orden en un mundo malo. Por eso Dios ha dado al estado la espada. Pero el estado no tiene autoridad sobre la religión del hombre. Ya en 1524 Hubmaier sentía escrúpulos en cuanto a que un cristiano ostentara el cargo de magistrado. "Mas aquel que es de Dios no puede ofender a nadie, a menos que deserte primero del evangelio." Hubmaier resumía en una frase todo su argumento en defensa de la libertad religiosa. "A todos está claro ahora, hasta para los ciegos, que una ley para quemar herejes es una invención del diablo."⁴⁵

En 1526, después de un debilitador cautiverio en Zurich a manos de su antiguo amigo Ulrico Zwinglio, Hubmaier se apresuró a publicar lo que denominó "Pequeña apología". Con ello esperaba reducir los efectos de su forzada, aunque sin embargo humillante, retractación. Aludía a Zwinglio diciendo que "había usado la captura, la prisión, el sufrimiento y el verdugo para tratar de enseñarme a mí la fe". Más adelante reafirmaba su convencimiento en cuanto a la coerción y la fe. "Mas la fe es labor de Dios y no de la torre de los herejes, en la cual no se ve el sol ni la luna, y no se vive más que de pan y agua".⁴⁶

Para los anabautistas, todo hombre tenía derecho a creer o no creer. Ser turco, judío, católico o anabautista era un privilegio al que toda persona tenía derecho y del que sólo daría cuenta a Dios. Esta postura se derivaba de la convicción anabautista de que no podía forzarse la fe. "La fe es labor de Dios y no de la torre de los herejes". Este concepto clarifica mucho la visión de los anabautistas del siglo dieciséis, aunque no explica por completo la constancia de los anabautistas bajo la persecución. Cosa que sólo puede hacer la escatología anabautista.

La Escatología y la Iglesia

Al relatar la historia del martirio de Leonhard Keyser en 1527, Thieleman van Braght escribía: "Habiendo vuelto a Bavaria examinó los frutos y la doctrina de los anabautistas así como los de Zwinglio y Lutero, decidiendo al fin tomar partido por la cruz de los anabautistas e incorporándose a la iglesia de estos en 1525".⁴⁷

La terminología usada aquí y en algún otro lugar de El Espejo del Mártir es muy sugestiva. Implica que los anabautistas habían llegado a considerar el sufrimiento como señal del discipulado cristiano y de la verdadera iglesia. Se había desarrollado lo que Ethelbert Stauffer denomina "la teología del martirio".⁴⁸ La escatología les evitaba desesperarse en vista del indescifrable sufrimiento que experimentaban en todo lugar a causa de la persecución de las

- 21.- Wenger, "Schleitheim Confession", p. 248.
- 22.- Traducción de Davidson, p. 72.
- 23.- Op. cit., pp. 318-319.
- 24.- Wenger, "Schleitheim Confession", 248.
- 25.- Williams y Mergal, op. cit., pp. 76-77.
- 26.- "What a Man Should Know", traducción de Davidson, pp. 295-296.
- 27.- Concerning Christian Baptism, traducción de Davidson, p. 135.
- 28.- Op. cit., pp. 86-87.
- 29.- Kiwiet, Marpeck, pp. 118-119.
- 30.- Riedemann, op. cit., pp. 86-87.
- 31.- Writings, pp. 412-413.
- 32.- Op. cit., p. 46.
- 33.- Vedder, Hubmaier, p. 70.
- 34.- Williams y Mergal, op. cit., pp. 78-79.
- 35.- Anabaptist View, p. 17.
- 36.- "Walking in the Resurrection", p. 102.
- 37.- Writings, p. 558.
- 38.- Littell, "Anabaptist Theology of Missions", MQR, XXI (enero de 1947), p. 13.
- 39.- Friedmann, "Felbinger's Confession", 147.
- 40.- Matthijssen, op. cit., p. 32.
- 41.- Wenger, "Schleitheim Confession", 250.
- 42.- Williams y Mergal, op. cit. pp. 141-142.
- 43.- Friedmann, "Felbinger's Confession", 145 ss. La confesión de Schleithem aclara inequívocamente este punto en el siguiente párrafo:

"Tercero, se nos preguntará si podemos ser magistrados si nos eligen para tal cargo. La respuesta es como sigue: Ellos (los judíos) quisieron hacer rey a Cristo, pero él se fue de ellos y no vieron este detalle como cosa del Padre. Nosotros haremos también como hizo él, y le seguiremos, y así no andaremos en tinieblas. Porque él dice que aquel que quiera seguirle, debe negarse a sí mismo y tomar su

cruz y seguirle. Igualmente, él prohíbe el empleo de la fuerza de la espada al decir que el príncipe de este mundo se enseñoreará de ellos, pero no será así con vosotros. Además, Pablo dice que aquel a quien Dios conoció a ese también predestinó para ser modelado conforme a la imagen de su Hijo, etc. También dice Pedro que Cristo ha sufrido (no gobernado) y que nos ha dado ejemplo, para que sigáis sus pasos.

Finalmente, debe observarse que no es apropiado para un cristiano actuar como magistrado debido a estos puntos: El gobierno del magistrado es según la carne, pero el del cristiano es según el espíritu; sus casas y moradas están en este mundo, pero las de los cristianos están en el cielo; su ciudadanía está en este mundo, pero la ciudadanía del cristiano se halla en el cielo; las armas de sus conflictos y guerras son carnales y sólo contra la carne, mas las armas de los cristianos son espirituales, contra la fortificación del diablo; los mundanos están armados con acero y hierro, mas los cristianos lo están con la armadura de Dios, con la verdad, la justicia, la paz, la fe, la salvación y la palabra de Dios. Resumiendo al igual que es la mente de Cristo hacia nosotros, así debe ser la mente de los miembros del cuerpo de Cristo para él en todas las cosas, para que no haya cisma en el cuerpo que pueda destruirlo. Porque todo reino dividido contra sí mismo será destruido. Pero dado que Cristo es como se ha escrito de él, sus miembros deben ser lo mismo, para que su cuerpo pueda estar completo y permanecer unido a su propio desarrollo y edificación" (Wenger, "Schleitheim Confession", 251).

44.- Friedmann, "Felbinger's Confession", 149.

45.- Vedder, Hubmaier, pp. 85-88.

46.- Ibid., p. 141.

47.- Mirror, p. 420.

48.- Op. cit., p. 179.

49.- Anabaptist View, p. 127.

50.- Mirror, p. 425.

51.- Ibid., p. 426.



XI

CRUZANDO MARES Y A TRAVES DE LAS EDADES

A veces se ha indicado que algunos grupos, muy diferentes unos de otros, han tenido en los anabautistas a sus antepasados. Entre dichos grupos se hallan los unitarios, los bautistas, los cuáqueros y los comunistas. Es evidente que la identificación más nimia de los anabautistas con los unitarios o con los comunistas, implica el abandono de la utilización del término "anabautista". Los anabautistas bíblicos rechazaron las ideas unitarias. Y sólo los huteritas y otros grupos estrechamente vinculados a ellos sostuvieron ideas que pueden ser denominadas "comunistas". Y aquí parece lógico aclarar la diferencia radical que existe entre la participación voluntaria dentro del amor cristiano y el comunismo estatal ateo.

Decir que los bautistas o los cuáqueros descienden directamente de los anabautistas es dar por sentado unas creencias similares que demuestran ese parentesco. Tal relación no es afirmada a causa de la evidencia histórica, sino debido a otras consideraciones. El propósito de este capítulo pues es doble. Primero, examinar la relación del anabautismo continental con aquellos grupos contemporáneos que están estrechamente vinculados a él, directa o indirectamente; y segundo, evaluar el impacto producido por los conceptos anabautistas en el mundo moderno a través de estos grupos.

Descendientes Directos

Se nos dice que los menonitas holandeses residían ya en 1643 en Nueva Amsterdam. Un jesuita francés llamado Jogues que estaba registrando las variadas religiones de la colonia menciona a los "anabautistas, llamados aquí menistas".¹ Aunque se sabe de otros menonitas que se aventuraron en el nuevo mundo, la primera noticia que se tiene de una residencia definitiva se fija en Germantown, Pennsylvania, en 1683.

Los menonitas eran poco numerosos y no disponían de los servicios de un pastor ordenado. Hasta 1690 o 1698 celebraban sus cultos junto con otros menonitas alemanes que habían fijado antes su residencia allí y que se habían incorporado a los cuáqueros.² De esta unión de menonitas y cuáqueros surgió la primera protesta pública en las colonias americanas contra la esclavitud. La protesta iba dirigida en 1688 a una reunión del grupo religioso más numeroso de Pennsylvania, la Reunión Mensual Cuáquera. Decía entre otras cosas: "No son mejores que los turcos aquellos que tienen esclavos".

Prosigue luego acentuando el prejuicio que iba a traer la práctica de la esclavitud a la inmigración futura. "Porque esta es una mala noticia para todos aquellos países de Europa donde se anuncia que vosotros los cuáqueros tratáis aquí a los hombres como ellos tratan a su ganado, y por esta razón no quieren ni se sienten inclinados a venir aquí".³ La protesta no tuvo efecto inmediato. No obstante, los cuáqueros se colocaron a la cabeza de los defensores del movimiento en contra de la esclavitud.

El primer reducto de inmigrantes menonitas que se establecieron hacia la mitad del siglo diecisiete, se ha convertido en millares a través de tres siglos. Hoy se encuentran colonias menonitas desde el Canadá hasta Paraguay. Hay grandes instalaciones menonitas hacia la parte central del norte de México y en los estados del medio oeste de Norteamérica. Los menonitas se han distinguido como granjeros excelentes en el norte y en el sur de América. Demasiado exclusivos y separatistas, su influencia en el mundo no menonita hasta el siglo presente ha sido más bien escasa. La inclinación agrícola y el exclusivismo que sienten han sido factores contrarios a un efectivo testimonio evangélico.

No obstante, y a pesar de estas características, los menonitas han sido constantes defensores de algunos principios básicos del bautismo del siglo dieciséis. Su postura contra la guerra es uno de los ejemplos. Desde la Guerra de Revolución hasta la Primera Guerra Mundial las ideas menonitas sobre esta cuestión fueron muy negativas. Consecuentemente, mucho han tenido que sufrir debido a su histórico testimonio sobre la resistencia pasiva. Sus conciudadanos les han incomprendido generalmente y han puesto abiertamente en duda la motivación de sus actitudes. Con frecuencia se les ha acusado también de simpatizar con el enemigo: los ingleses durante la Guerra de Revolución, y los alemanes durante la Primera Guerra Mundial.

La Segunda Guerra Mundial introdujo una nueva era en las relaciones de la iglesia menonita con el estado. En tanto que mantenían su creencia de resistencia pasiva, los menonitas se reunieron para tratar los problemas planteados por las exigencias y destrozos de la guerra. A través del Comité Menonita Central trataron de encontrar caminos que hicieran posible un testimonio positivo sin necesidad de violar las convicciones que habían mantenido durante tanto tiempo. Los resultados han sido eficaces. Los menonitas han hecho sólidas contribuciones al avance tecnológico, realizando experimentos en muchos campos con riesgo aun de la vida. Es proverbial su labor en los sanatorios mentales. "A medida que avanzaba la guerra", escribe C. Henry Smith, "se asignaban más y más unidades a los sanatorios mentales. De las cincuenta y una unidades que existían, los menonitas administraban veinticinco."⁴

Uno de los resultados de estos servicios prestados por los menonitas y otros objetores de conciencia fue el establecimiento de la Fundación Nacional de la Salud Mental. Los menonitas se han interesado también en el establecimiento de sanatorios mentales como expresión del interés cristiano por la civilización moderna. Sin embargo, no todos los jóvenes menonitas siguen la ruta de los objetores de conciencia. Alrededor de la mitad de ellos prefieren el servicio regular o se alistan en la milicia no combatiente.

Lo que se ha dicho acerca de la tendencia menonita hacia el exclusivismo, el separatismo, la existencia como ghetto, etc., es más acentuado todavía entre los amisos y los huteritas. Bajo la dirección de Jacob Ammann se desarrolló en Suiza durante la última parte del siglo diecisiete el cisma amiso. Este movimiento representa varios grados de aislamiento cultural. Pocos observadores han tratado

de entender los profundos principios de los amisos y su sensible conciencia. Sus fastidiosas aficiones a las calesas, broches, barbas y bonetes han exasperado y hecho reír también a sus conciudadanos.

El amiso es siempre un granjero, y además de los buenos. Quizás sea su éxito económico, junto con la aversión que tiene a las reglas gubernamentales, lo que haga de él un blanco excelente para la burla. De cualquier modo, la influencia de este grupo sobre la existencia humana--desde Pennsylvania a Iowa--ha sido menospreciada.

Los huteritas, también descendientes directos de los anabautistas del siglo dieciséis, se juntan con los amisos en el remanso del progreso cultural. Siglos de persecución les han forzado más y más a una existencia casi monacal. Dentro de las colonias huteritas localizadas en Canadá, los Dakotas y Paraguay, la vida sigue casi igual que hace cuatro siglos. El idioma alemán, mantenido durante sus estadías en Hungría y Rusia, hace aumentar el sentimiento de separación del mundo moderno. Este aislamiento cultural protege a los huteritas de influencias externas, pero también les incapacita para cualquier intercambio de ideas. Por eso la evangelización y la influencia sobre el mundo exterior faltan también de la expresión huterita del anabautismo.

¿Es deudor entonces el mundo moderno a los anabautistas? ¿Nos han llegado los conceptos de libertad, separación de iglesia y estado, democracia y de iglesia regenerada que ellos sustentaban? Si es así, los canales de su influencia en su mayor parte, deben quedar al margen de los descendientes directos. Por esta causa debemos prestar ahora atención a los grupos cuyas ideas contienen una fuerte similitud con los conceptos básicos del anabautismo del siglo dieciséis. El primer grupo de estos son los bautistas.

Bautistas y Anabautistas

Se ha debatido muchísimo la relación entre el anabautismo continental y los primeros bautistas ingleses. Hubo un tiempo cuando la mayoría de los bautistas deseaban establecer una sucesión visible con la edad apostólica. Cualquier teoría que relacionara a los bautistas con los anabautistas era aceptada. Sin embargo, en la hora presente parece estar en boga desacreditar cualquier postura que relacione históricamente a los bautistas con los anabautistas. El mayor defensor de esta opinión es Winthrop S. Hudson, profesor de historia de la iglesia en el Colgate-Rochester Divinity School. Escribiendo en el *Baptist Quarterly* dice Hudson: "No ha sido hasta el siglo veinte que los historiadores bautistas han empezado a señalar...que la evidencia existente para no confundir o identificar a los bautistas con los anabautistas es completamente abrumadora."⁵

Hudson no solamente distingue a los bautistas ingleses de los anabautistas, sino que llega a decir por implicación que Helwys repudió toda la influencia anabautista. Y descarta como insignificante el contacto de los primeros bautistas ingleses con los anabautistas holandeses.

La insistencia sobre el bautismo de creyentes era el corolario lógico extraído del acento de la Reforma sobre la necesidad de una fe explícita y del concepto congregacional de una iglesia unida, así como del común depósito de preceptos y ejemplos bíblicos, en vez de ser el resultado de cualquier supuesta influencia anabautista.⁶

La postura de Hudson parece haber sido tomada al margen de cualquier otra consideración que no sea la evidencia histórica, resultado que admite en uno de sus primeros artículos:

Al haberse oscurecido las consideraciones teológicas...las cuales determinaron la actitud de los bautistas en cuanto a intereses políticos y sociales, la comunicación...con los nuevos problemas surgidos ha sido grandemente dificultosa. Esto es cierto en cuanto a las cuestiones políticas, en cuanto a proporcionar apoyo estructural a una sociedad democrática, en cuanto a llegar a un entendimiento mayor en los intereses de la vida económica, y es sobre todo verdad de los obstáculos innecesarios puestos en el camino de las discusiones ecuménicas.⁷

¿No hace peligrar su postura esta declaración de Hudson? Como ha dicho repetidamente St. Amant, el historiador no puede permitir jamás que el mensaje de la historia cree hechos históricos. Ni tampoco distorsionar o ignorar aquellos hechos en interés de sus propias inclinaciones.⁸ No se puede permitir que el interés ecuménico o las teorías de la sucesión bautistas alteren la verdad histórica.

Ernest A. Payne, uno de los principales dirigentes bautistas e historiador capaz, se ha enfrentado a la teoría de Hudson, diciendo:

Ningún historiador responsable "confunde" o "identifica" a los bautistas del siglo diecisiete con los anabautistas continentales del siglo dieciséis. Por implicación, el Dr. Hudson ha negado toda similitud o conexión. Estoy convencido de que esta actitud es una falta de comprensión de la historia que privaría a los bautistas de una de sus principales guías para entender su origen y desarrollo.

Después de registrar las cuatro proposiciones básicas de Hudson, y antes de refutarlas, Payne esboza el siguiente sucinto resumen de la postura de Hudson:

(Hudson) describe a los primeros (los anabautistas) como surgiendo de "unos cuantos humanistas universitarios ilustrados" de tipo erasmiano, y a los últimos (los bautistas ingleses) como a vástagos del puritanismo calvinista inglés en la forma congregacional. Estos conceptos sólo pueden ser mantenidos, creo yo, mediante un proceso muy selectivo.⁹

Con tales importantes historiadores bautistas en desacuerdo, tenemos los demás que ir con mucho cuidado al buscar una solución históricamente válida al problema. Al hilar el misterio de la vida anabautista holandesa e inglesa y alguna posible influencia sobre la

reforma en la Gran Bretaña, tienen que considerarse bastantes cuestiones. Por ejemplo, ¿cuál es la relación del anabautismo del siglo dieciséis: primero, con el nacimiento del separatismo inglés; segundo, con los bautistas generales; tercero, con los bautistas particulares; y cuarto, con los bautistas americanos?

El Anabautismo y el Separatismo Inglés

Para entender correctamente la vida de la iglesia inglesa de los siglos dieciséis y diecisiete, es preciso distinguir bien entre puritanos y separatistas. Los primeros, aunque adheridos a la iglesia establecida, deseaban reformarla siguiendo las directrices calvinistas. Los separatistas, sin embargo, consideraban apóstata a la iglesia de Inglaterra y creían que la única reacción cristiana posible hacia ella era abandonarla.

Varían las opiniones en cuanto a la magnitud de la influencia que ejercieron los anabautistas sobre el origen del separatismo inglés. Latourette considera innegable la aportación anabautista al movimiento separatista inglés.¹⁰ Scheffer, erudito historiador menonita de otra generación, estaba convencido de la deuda contraída por este movimiento con los anabautistas. Creía que Robert Browne, padre del separatismo inglés, había sido adicto a las ideas anabautistas por causa de los menonitas holandeses refugiados en Norwich.

Mezclado con los menonitas holandeses que habían llegado a aquel lugar huyendo de las persecuciones de su país, en la casa de Browne se introdujo una nueva manera de pensar respecto al espíritu y la organización. Puesto que sus recientes creencias eran totalmente similares a las de estos extranjeros, se hace evidente que las había tomado de estos menonitas.¹¹

Existen dos observaciones que hacer al punto de vista de Schaffer. Como éste admite, Browne no indicó nunca haber dependido de los menonitas. Por el contrario, en 1584 negó explícitamente cualquier relación con ellos. Desde luego que es cierto que pocos ingleses del siglo dieciséis hubieran admitido tener algo en común con el anabautismo. Menos clara es la cuestión del estrecho parecido que Schaffer apreció entre Browne y los menonitas. Es cierto que hay algunas similitudes. Pero no son lo bastante convincentes como para afirmar una conexión histórica. Burrage concluye el estudio que hace sobre este asunto afirmando que la influencia anabautista sobre el separatismo inglés antes de 1612 había sido desestimada.¹²

Cinco décadas y muchos documentos después de Burrage, Irvin B. Horst, autoridad contemporánea en las relaciones entre anabautistas y separatistas, ha revocado en gran parte estas conclusiones. Hablando de las características anabautistas reveladas en el separatismo inglés, dice: "No podemos pretender que fuera el anabautismo la única fuente de estas creencias, pero hay una abrumadora evidencia en favor de que fue la mayor influencia que tuvieron."¹³

Si las declaraciones citadas son características típicas sobre la discusión de este asunto, está claro también que muy pocos

estudiantes de la Reforma inglesa niegan la influencia anabautista sobre el separatismo inglés. El desacuerdo se tiene que enfrentar a la evaluación de la naturaleza y magnitud de esta influencia.

Inglaterra estuvo muy pronto advertida de los errores de los anabautistas. En 1531, William Barlow describía en detalle el movimiento anabautista del continente al cual denominaba "la tercera facción" de la Reforma. Tres años más tarde se sabía que los anabautistas holandeses se habían refugiado en Inglaterra. De hecho, en 1534 estaban ya propagando su fe. Horst opina que "en 1530 el anabautismo había suplantado a los lolardos en nombre y en doctrina y se había convertido en la extrema izquierda de la Reforma inglesa".¹⁴ El 25 de mayo de 1535 veinticinco anabautistas holandeses eran hechos prisioneros en San Pablo. Catorce de ellos fueron condenados y quemados en la estaca en Londres el 4 de junio de 1535. Horst dice que el número de los anabautistas quemados por Enrique VIII fue superior al número de los lolardos quemados en el siglo anterior. Es probable que el ochenta por ciento de los ejecutados durante el gobierno de la reina María fueran anabautistas. El último gran grupo de anabautistas arrestados por su fe en Inglaterra, lo fue el 3 de abril, domingo de resurrección de 1575, en las ciudades de Londres y Ely.

Los predicadores anabautistas eran encarcelados de vez en cuando en las prisiones de todo el país. Con frecuencia eran ejecutados. El primero de estos parece haber sido un tal Bastian Fleming, el cual fue arrestado en 1534 por distribuir literatura.

En 1538 las autoridades inglesas sabían que los anabautistas habían publicado y distribuido un libro sobre la encarnación. Por esta causa fueron invitados a abandonar el país. Algunos fueron capturados y quemados. Entre estos se hallaba uno de sus dirigentes, Jan Matthijsz, el cual fue quemado en Smithfield el 29 de noviembre de 1538.¹⁵ Joan Boucher, con quien Cranmer fracasó en el intento de ganarle para la iglesia de Inglaterra, fue quemado también en la estaca el 2 de mayo de 1550. De todo esto se deduce que los anabautistas continentales eran ya numerosos e influyentes en Inglaterra en 1534.

Las ideas anabautistas, las cuales procedían de distintas fuentes, fueron muy conocidas en Inglaterra. Por supuesto, los anabautistas no estaban inactivos. Muchos libros y panfletos fueron escritos contra ellos. Los bandos gubernamentales contenían también descripciones de sus creencias. Cranmer da a entender un extenso conocimiento de las ideas y vocabulario anabautistas, al usarlo en su Catechismus en 1548, el cual escribió sin duda para tratar de llegar con él a los anabautistas.¹⁶ Hasta los Treinta y Nueve Artículos de la iglesia de Inglaterra y la Confesión Escocesa de 1560 aluden a los errores anabautistas.¹⁷

Está más allá de toda duda que los anabautistas y sus ideas eran conocidos en Inglaterra durante la mayor parte del siglo dieciséis. La cuestión que ahora debemos desentrañar es la de si hay alguna evidencia que sostenga la teoría de la influencia anabautista sobre el primitivo separatismo inglés.

Todaya no se ha aclarado la naturaleza de las reuniones de los primeros separatistas ingleses. Se sabe que cerca de la mitad del siglo haba un grupo en Bocking, Essex y en Faversham, Kent. Juntos estos dos grupos sumaban unas setenta personas. Cuando fueron arrestados en 1551, estos separatistas admitieron haber rehusado tomar la comuni3n en la iglesia de Inglaterra desde hacfa dos a3os.¹⁸

Los documentos de que disponemos no nos proporcionan demasiados detalles acerca de la postura doctrinal de los arrestados. No obstante, parece estar fuera de duda que eran anti-calvinistas. Fueron acusados de pelagianismo, lo cual implicaba el rechazo del bautismo infantil; pero esta cuesti3n no se menciona para nada. Dos de sus dirigentes, a los cuales Horst llama anabautistas, eran Henry Hart y Humphrey Middleton.¹⁹ Este 3ltimo fue quemado en la estaca durante el reinado de la reina Marfa.²⁰

Sabemos mucho m3s de las dos iglesias no conformistas de Londres. A la congregaci3n separatista de Richard Fitz se la conocfa con el nombre de "iglesia privada de Londres". Por la fecha en que fue descubierta la iglesia de Fitz habfa otro conventculo de estricto sentimiento puritano. M3s tarde, algunos miembros de esta congregaci3n se hicieron separatistas y se unieron a la iglesia privada.

No debe confundirse a estas dos iglesias, a pesar de que los miembros de ambos grupos fueron indistintamente arrestados y encarcelados por actividades clandestinas. La segunda congregaci3n mencionada conocida con el nombre de "Plumber's Hall" (El sal3n del plomero) no quiso separarse de la iglesia de Inglaterra. William Bonam, su pastor, y veinticuatro de los feligreses hicieron una promesa en este sentido antes de abandonar la prisi3n de Brydewell en 1569. Prometieron no observar la comuni3n "en ninguna casa u otro lugar contrario al estado religioso establecido por la autoridad p3blica, o contrario a las leyes de este reino de Inglaterra."²¹ Adem3s, prometieron no reunirse aparte o predicar contra las pr3cticas de la iglesia establecida. En cambio, la congregaci3n de Fitz fue separatista desde el principio.

Existen tres extensos documentos de esta iglesia que revelan sus conceptos motrices.²² El primero de ellos es el principio de que "s3lo la bendita y gloriosa palabra" determinar3 la fe y pr3ctica de la iglesia. Esto implicaba la "abolici3n y el aborrecimiento de todas las tradiciones e invenciones del hombre". Asf queda manifestado el principio de la restituci3n de la iglesia a la luz del Nuevo Testamento.

Tema frecuente en los tres documentos es la idea de la iglesia sufriendo bajo la cruz como se3al del verdadero discipulado. En el escrito denominado por Burrage "Pacto separatista de la congregaci3n de Richard Fitz", las siguientes palabras hacen hincapi3 en este concepto: "Tambi3n es perseguido nuestro Se3or Jesucristo en sus miembros. Hechos 9:4-5 y 2 Corintios 1:5. Rechazan y desprecian tambi3n a nuestro Se3or y salvador Jesucristo. Lucas 10:16." El "Pacto" termina con una encendida oraci3n que une los dos conceptos mencionados.

Dios nos de fuerzas para resistir todavía el sufrimiento bajo la cruz, para que únicamente nos gobierne la bendita palabra de nuestro Dios y pueda tener el lugar más elevado, para echar fuera fuertes influencias, destruir o aniquilar políticas o imaginaciones y todo cuanto se alza en contra del conocimiento de Dios, y para cautivar y sujetar todo pensamiento a la obediencia a Cristo. 2 Corintios 10:4-5; para que el nombre y la palabra del eterno Dios nuestro Señor sean exaltados o magnificados sobre todas las cosas. Salmo 138:2,23

Richard Fitz delineó en "El orden de la iglesia privada de Londres" lo que él creía que eran los tres principios sobresalientes:

Primero y principal, la gloriosa palabra y el evangelio predicado no en servidumbre o sujeción, sino libre y puramente. Segundo, administrar puramente los sacramentos, por separado y todos juntos según la institución y perfecta palabra del Señor Jesús, sin intervenir para nada la tradición o la invención humana. Y por último, no someterse a la corrupta ley canónica sino únicamente a la disciplina, y concordar todos juntos en la misma palabra celestial y poderosa de nuestro buen Señor, Jesucristo.²⁴

Después de la muerte de Fitz en la prisión, sus seguidores enumeraron las prácticas que, según ellos, eran labor del anti-Cristo. Entre ellas se hallan: "las birretas terminadas en punta, los adornos, las sobrepellizas, los copetes, los almidones, (los padrinos y las madrinan), y las fiestas papales". La referencia a padrinos y madrinan puede que implique alguna duda que tuvieran respecto a lo inapropiado del bautismo infantil. Además pidieron a la autoridad constituida que acabara con "los hábitos, modas o costumbres de los papistas", lo cual da a entender un tono calvinista y no anabautista. El pacto ordena al pueblo de Dios "alcanzar la perfección", lo cual sí que puede ser una interpretación anabautista de la vida cristiana. El gobierno era congregacional al igual que el de muchas iglesias anabautistas del continente. Sin embargo, la exigencia del triple ministerio del pastor, el diácono y el anciano indican otra vez la tendencia calvinista.

Dirigiéndose a la reina, los miembros de la congregación se califican a sí mismos como "una pobre congregación a la cual Dios había separado de las iglesias de Inglaterra". Todavía aclaraban más lo que opinaban de la iglesia establecida, al hablar de "la confusa y falsa adoración que se practica en aquellas asambleas, fuera de las cuales nos ha llamado el Señor, nuestro único salvador".²⁵ Está completamente claro que la iglesia de Fitz se formó con miembros procedentes de la iglesia de Inglaterra. A causa de las profundas convicciones religiosas que tenía, se había separado de la iglesia de su infancia. Poseía muchos conceptos comunes con los anabautistas, pero tenía otros que, evidentemente, no eran anabautistas. Es posible que otra fuente desconocida por nosotros todavía haya ejercido alguna influencia anabautista en la formación de la iglesia de Fitz. Sin embargo, cometeríamos un error si nos refiriéramos a esta iglesia denominándola anabautista o congregacional. No era ninguna de las dos

cosas, como indican los documentos de que disponemos.

Desconocemos la suerte de la pequeña iglesia. Quizás sufrieran sus miembros el mismo destino de aquellos otros cuya prisión y muerte habfan lamentado, como por ejemplo su pastor Richard Fitz, y el diácono Thomas Bowlande. Se mencionan seis cárceles conocidas por los peticionarios, en las cuales habfan sufrido gran multitud de "siervos del Señor", haciendo referencia sin duda a puritanos, separatistas y anabautistas. Hubiera sido muy extraño que aquellos que compartían las mismas celdas y que sufrían de las mismas manos intolerantes no intercambiasen entre sí algunas ideas. Nuevos conceptos bíblicos, al menos, siguieron incorporándose a la siempre creciente corriente del separatismo inglés.

Todavía habrían de transcurrir diez años entre la desaparición de la historia de la iglesia privada y el nacimiento de la iglesia separatista de Browne en Norwich. Poco sabemos del anabautismo inglés en el interin, si acaso que veinte anabautistas fueron arrestados en Londres y Ely y que algunos de ellos fueron ejecutados poco después. Antes de ir a Norwich, Robert Browne era un puritano radical con tendencias separatistas.²⁶ Cuando oyó que en Norwich había personas que sustentaban ideas semejantes a las suyas, se dirigió a allí en el verano de 1580. Le acompañaba su amigo Robert Harrison. A principios del año siguiente, Browne comenzaba a juntar "su compañía". Y en la primavera de 1581 se separaban completamente de la iglesia de Inglaterra.

Por esta fecha, Norwich era el centro del puritanismo radical. La iglesia de San Andrés era prácticamente una iglesia congregacional dentro del anglicanismo. Es probable que la presencia de los menonitas de aquella zona influyera en la naturaleza radical del movimiento puritano de aquella área. Durante mucho tiempo, Norwich había sido el albergue principal de los grupos anabautistas continentales. Como ya se ha dicho, Scheffer creía que los menonitas habfan influido directamente en Browne. "En 1571", escribía, "no menos de dos mil novecientas veinticinco personas protestantes, entre holandeses, valones y belgas, se establecieron en Norwich".²⁷ Afirmaba también que las opiniones de Browne eran tan similares a las de los menonitas que la dependencia es obvia. Idea que han compartido durante mucho tiempo algunos otros.

Horst llega a la misma conclusión. Sin embargo, tiene que admitir que "nunca se ha presentado prueba definitiva" al respecto, pero que "la evidencia convence más en lo que tiene que ver con las bases teológicas y espirituales".²⁸ Ciertamente la doctrina de Browne de la iglesia, con la posible excepción del bautismo, se hallaba muy cerca del concepto anabautista. También es familiar al anabautismo la opinión de Browne respecto al magistrado. ¿Es anabautista o puritana la persona que habla en las palabras siguientes y que tienen que ver con las responsabilidades y limitaciones del magistrado?

Pero ellos no pueden inmiscuirse en las cosas de la iglesia, sino únicamente en las civiles, y como magistrados civiles no tienen ninguna autoridad sobre la iglesia, como si fueran

profetas o sacerdotes, o reyes espirituales; ellos están para mantener el derecho, el bienestar y el honor con el poder legal, para castigar y forzar civilmente a los hombres malos. Y por eso también, porque la iglesia contribuye al bien común, éste está a su cuidado...es decir, concerniente a la prohibición y la justicia civil, deben atenderlo, pero no deben forzar hacia la religión, ni establecer iglesias mediante el poder ni obligar a los hombres a someterse al gobierno eclesiástico mediante leyes y penas que no les pertenecen.²⁹

Browne, en vez de guiar a su perseguida congregación a Escocia o a las proximidades de sus anteriores camaradas puritanos, como le sugerían algunos de sus fieles, les llevó a Holanda. Quizás indique este detalle su simpatía hacia los menonitas. Algunos años más tarde, después de soportar numerosos encarcelamientos en Escocia e Inglaterra, el fatigado predicador volvió al seno de la iglesia de Inglaterra. Las semejanzas entre las ideas de esta alma errante y valerosa y las de los menonitas, parecen haber sido algo más que pura casualidad.

Existen otros dos factores que hacen más plausible aún la teoría de la influencia menonita sobre Browne. El primero es un fenómeno que acompañó al nacimiento de los brownistas. Al surgir el separatismo los anabautistas desaparecieron casi por completo en Inglaterra.³⁰ El segundo es el predominio de las ideas anabautistas entre los brownistas y los barrowistas (seguidores de Henry Barrowe). Por ejemplo, sabemos que los barrowistas fueron acusados por las autoridades de negar la validez de "los sacramentos del bautismo y de la Cena del Señor según son administrados en la iglesia de Inglaterra".³¹ Los barrowistas llegaron a rehusar el bautismo para sus hijos y rechazaron utilizar el Padrenuestro. La idea de la disciplina, la colecta de la ofrenda para atender a las necesidades de la congregación y la utilización del ministerio laico son prácticas reminiscentes de los anabautistas continentales.

Horst mantiene que Henry Barrowe, dirigente separatista en Londres durante la última década del siglo dieciséis, fue anabautista en todo menos en el bautismo.³² Sin embargo, la discusión acerca del bautismo entre los barrowistas no ha recibido aún el carpetazo concluyente. En el escrito de R. Alison Una Sincera Refutación de Una Tesis del Brownismo, publicado en Londres en 1590, el autor dice que Browne no manifestó la necesidad de "un nuevo bautismo, pero que sus sucesores (los barrowistas) lo experimentaron en la iglesia que establecieron".³³ Alison decía que esta información la había recogido de los mismos barrowistas.

De la evidencia a nuestro alcance se deduce que fue algo más que mera casualidad el que el movimiento separatista inglés tuviera tan gran parecido con el anabautismo del siglo dieciséis.

El Nacimiento de los Bautistas Ingleses

Con la conversión al separatismo de Francis Johnson, puritano muy capaz, comenzó una nueva era en el desarrollo del movimiento

separatista inglés. Fue precisamente la confiscación de la obra "Una sincera refutación" lo que condujo a Johnson a la nueva fe. Como dijo Governor Bradford:

Al fin había encontrado algo que comenzaba a hacer impacto en su espíritu... Al concluir (la lectura de la obra) estaba tan entusiasmado...(que) cruzó los mares y fue a Londres a hablar con los autores, los cuales estaban entonces encarcelados y poco después fueron ejecutados. Después de charlar con ellos quedó tan satisfecho y confirmado en la verdad, que nunca volvió a su lugar de origen, Middleburgo, sino que se adhirió a la sociedad en Londres, siendo después encarcelado y posteriormente desterrado; y yendo por fin a residir a Amsterdam, imprimió los mismos libros que anteriormente había hecho quemar, pagándolo incluso con su dinero.³⁴

Los barrowistas tuvieron en Francis Johnson un gran defensor. Es imposible negar el impacto que la obra Una Sincera Refutación ejerció sobre toda su vida.

Después de la muerte de Barrowe, Greenwood y Penry, muchos de los barrowistas buscaron refugio en Holanda, al igual que habían hecho antes los brownistas y los puritanos. El primer grupo de los nuevos emigrantes ingleses pisaron tierra holandés en 1593, cuando Johnson estaba todavía en prisión. Esta nueva emigración separatista se estableció primeramente en Campen, donde tuvo lugar un cisma significativo. En 1594 una parte de la congregación se había hecho anabautista en práctica y creencias. La pronunciada afinidad de los separatistas ingleses con las ideas anabautistas se manifestaron en seguida.³⁵ Si los barrowistas no habían practicado el bautismo de creyentes en Inglaterra, existen indicios de haberlo deseado ya en 1590.³⁶ Una vez en Holanda, es evidente que los menonitas influyeron sobre algunos de los barrowistas para que practicasen el bautismo de creyentes. Henoch Clapham, testigo contemporáneo, escribía lo siguiente de estos tempranos progresos de los barrowistas:

Hace unos trece años que esta iglesia, a consecuencia de la persecución en Inglaterra, fue obligada a venir a estos países. No mucho después de venir aquí, varias personas siguieron las herejías de los anabautistas (tan comunes en estos países) y como persistieron fueron finalmente excomulgados. Luego otra vez muchos otros...unos viejos, otros jóvenes, pero muchos, aunque no la mitad (según lo veo yo) llegaron al cisma y hubo necesidad de excomulgarlos a todos.³⁷

Está claro que la primera división tuvo lugar en 1594 y que las siguientes se sucedieron en la ciudad de Naarden alrededor de 1597, antes de la llegada a Holanda de Johnson.

Esta es la primera congregación anabautista inglesa de la cual tenemos información. El re-bautismo fue practicado primero por uno que luego bautizó a los demás. Burrage cita lo siguiente de la obra de Henoch Clapham publicada en 1600 y titulada El Antídoto o Remedio Eficaz Contra el Cisma y la Herejía:

En cuanto a los anabautistas, no participan tanto en el asunto (como hacen los brownistas), pero rechazan nuestro bautismo así como la ordenación... Y de este modo, uno se bautizó (del margen: "yo le conozco, y varios pueden atestiguarlo") a sí mismo (como Abram se circuncidó primero a sí mismo: pero Abram tenía el mandamiento; éstos no tienen ninguno) y entonces bautizó a los demás.³⁸

La influencia de esta iglesia anabautista inglesa en el exilio fue de gran magnitud. No sólo eran los barrowistas quienes informaban a sus casas de los cismas que producía "la vieja iglesia (de Johnson)", sino que los mismos anabautistas publicaban enérgicamente sus doctrinas entre amigos y familiares. Thomas Mitchell volvió a Norwich con el decidido propósito de adelantar la causa en suelo inglés. Los resultados surgieron en seguida. Entre otros, un tal John Neale abrazó el anabautismo a causa de la visita de Mitchell. También existe la posibilidad de que la doctrina del bautismo de creyentes practicada por los separatistas-anabautistas ingleses que volvieron a su país influyera decisivamente en John Smyth. Se cree que Thomas Odal, más tarde miembro de la congregación anabautista de Smyth en Amsterdam, fuera uno de los anabautistas ingleses de Campen. Como también que Leonard Busher fuera del grupo de Campen, el cual se convertiría después en uno de los dirigentes de los bautistas ingleses.³⁹

Aunque mucho de la historia que nos ha llegado de la primera congregación anabautista inglesa en Holanda es oscura, todavía existe abundante información sobre John Smyth y su iglesia. Esta es la iglesia que tanta importancia tiene para la historia de los bautistas ingleses y para el movimiento de las iglesias libres.

En 1594, año en que se formó la primera iglesia anabautista inglesa en Holanda, John Smyth era ordenado sacerdote por el obispo Wickham. Smyth había recibido los títulos pertinentes del Colegio de Cristo de Cambridge. Al final de 1594 era elegido profesor-colaborador del mismo colegio, cargo que desempeñó hasta 1598. Durante estos cuatro años en Cambridge demostró gran capacidad para la enseñanza y se identificó públicamente con la mayoría puritana de la Universidad.⁴⁰

El nuevo puesto de Smyth fue el de predicador en la ciudad de Lincoln, cargo envidiable y más remunerado que el ministerio en una feligresía local. Al parecer, el desempeño de su labor en Lincoln fue muy satisfactoria, puesto que dos años más tarde era declarado instructor público de la ciudad aunque cinco semanas después era destituido del cargo. Smyth había provocado la ira de ciertos protectores de la ciudad, los cuales habían tomado como afrenta personal algunas reticencias de sus sermones.⁴¹ En realidad, Smyth fue la víctima de una lucha política en la cual él se había identificado con la parte perdedora. En consecuencia, Smyth fue destituido el 13 de octubre de 1602.

Es significativo que Smyth no fuera en estas fechas separatista. Por el contrario, como buen puritano estaba contra cualquier forma de

tolerancia. Se hallaba convencido de que la tolerancia de muchas religiones proporcionaba oportunidad al diablo para echar "a la calle" al reino de Dios. Por eso, Smyth responsabilizaba a los magistrados exigiéndoles que castigasen a los herejes y promoviesen la causa de la verdadera religión. "Los magistrados deberían hacer que todos los hombres adoraran al verdadero Dios, o si no castigarlos con la prisión, la confiscación de bienes o la muerte, según la importancia de la culpa."⁴²

Son difíciles de seguir los movimientos de Smyth desde su destitución en Lincoln hasta su traslado a Gainsborough, también en el área de Lincolnshire. Durante los primeros meses de estancia en Gainsborough mantuvo a su familia practicando la medicina. La situación de la feligresía local anglicana le inquietaba. El vicario era un tal Jerome Philips el cual, aunque cobraba, no cumplía con sus obligaciones.

Por eso Smyth entró en acción. A la luz de la mencionada situación es fácil apreciar por qué lo hizo. No obstante, no tenía la licencia del obispo anglicano. Y en vez de aplaudirle la devoción y el celo mostrados, fue severamente reprendido. De este modo fue como se alteró el curso del separatismo, teniendo que brotar de un puritanismo estancado. Las experiencias tenidas le habían llevado a una conflictiva creciente con las instituciones.

Smyth y sus seguidores estuvieron deliberando durante nueve meses, consultando a muchos amigos y buscando sinceramente en las Escrituras. Al final de 1606 bosquejaban un pacto de iglesia que se basaba en el ejemplo de los santos del Antiguo Testamento.

Al fin se sacudieron las ataduras del yugo anti-cristiano, y como pueblo libre del Señor, se unieron (mediante el pacto del Señor) como iglesia, para participar del compañerismo del evangelio, andar según sus preceptos, compartiendo sus conocimientos de acuerdo con las experiencias de cada cual, y asistiéndoles el Señor en todas las cosas.⁴³

La iglesia de Gainsborough constaba de dos congregaciones. Una era la de Gainsborough, la dirección de la cual estaba a cargo de Smyth. La otra era la de Scrooby, bajo la doble batuta de un antiguo pastor puritano de Norwich, John Robinson, y de un laico, Richard Clyfton. Las medidas represivas tomadas por James I y el obispo Bancroft condujeron a la nueva iglesia separatista a considerar la huida a Holanda. El estudio de la situación cristalizó por fin en el verano de 1607, decidiendo escapar al ver que algunos miembros eran arrestados y confinados durante un tiempo en el castillo de York. Sin embargo, el traslado no se verificó hasta 1608, año en que la congregación de Gainsborough llegó a Amsterdam, ciudad donde se estaba reuniendo desde 1597 la iglesia de Francis Johnson. Poco después de la llegada de los separatistas de Gainsborough y Scrooby, se plantearon situaciones nuevas en la congregación de Smyth.

Antes de salir para Holanda en 1607, Smyth había publicado un libro titulado Principios e Inferencias Concernientes a la Iglesia

Visible, en el cual definía así a la iglesia: "una comunión visible de santos compuesta de dos, tres o más santos unidos con Dios y entre sí mediante un pacto, libres para utilizar todas las cosas santas de Dios, según la palabra, para la mutua edificación y la gloria de Dios".⁴⁴ Este concepto de la iglesia según Smyth, sufrió pronto un drástico cambio. En 1608 publicó otro libro titulado Las Diferencias de las Iglesias de la Separación, en el cual señalaba seis diferencias entre su iglesia y la "vieja iglesia" de Johnson. La diferencia más seria tenía que ver al parecer con el ministerio. Smyth decía al respecto: "Sostenemos que el presbiterio de la iglesia es uniforme, y que el triple ministerio formado por tres clases de ancianos, a saber: pastores, maestros y mantenedores de la disciplina no es ordenanza de Dios sino invento de hombres."⁴⁵ Antes de finalizar el año, Smyth introduciría el cambio más revolucionario de todos: el bautismo de creyentes.

Alrededor de 1609 Smyth y su congregación creyeron conveniente volver a estructurarse de nuevo. La base ahora era el bautismo en vez del pacto de iglesia. John Robinson escribía en 1617 acerca de esto:

El señor Smyth, el señor Helwys y el resto, habiéndose disuelto totalmente por no estar conformes con la anterior iglesia basada en el pacto y en el ministerio, vienen juntos a erigir una nueva iglesia basada en el bautismo, al cual conceden tanto valor que acuerdan no reunirse más para adorar hasta que lo hayan recibido todos. Y después de un intercambio de cortesías sobre quién debía principiar...el señor Smyth se bautizó primero a sí mismo, luego al señor Helwys y luego a los demás, haciendo cada cual su confesión particular.⁴⁶

¿Qué era lo que había influido en Smyth y en su pequeña congregación para tomar medida tan drástica, la cual no había de traerles más que dificultades y les había de separar de los demás separatistas? ¿Era esta la consecuencia lógica del separatismo? Si era así, ¿por qué no adoptaron el procedimiento de los anabautistas del continente y reconstruyeron su iglesia bajo el patrón de éstos?

Es indudable que al conocer Smyth las deserciones de la iglesia de Johnson hacia el anabautismo, se vio forzado a buscar otra vez en las Escrituras respuesta satisfactoria. Y una vez convencido de la doctrina, instruyó a la iglesia. La iglesia fue entonces reconstruida sobre las confesiones personales de fe y el bautismo. Smyth fundamentó su forma de actuar en el Nuevo Testamento y en el ejemplo de Cristo y de los apóstoles. Había buscado antes algún precedente en el Antiguo Testamento para constituir una iglesia basada en el pacto. La práctica seguida anteriormente le había marcado la pauta ahora.

Escribió a su antiguo colaborador Richard Clyfton diciéndole que no debían bautizar a los niños porque "en el Nuevo Testamento no existe ni ejemplo ni precepto de que fueran bautizados por Juan o por los discípulos de Cristo. Bautizaban únicamente a los que confesaban los pecados y su fe".⁴⁷ Además, la práctica del bautismo infantil era rechazada sobre el fundamento de la gran comisión. También se

consideraba al bautismo como el sello del nuevo pacto, solamente aplicable a los creyentes. Ya que los niños son incapaces de creer, a ellos no se les puede aplicar el nuevo pacto. Por eso, el bautismo infantil es una "profanación".

El segundo tema principal de la carta de Smyth a Clyfton de 1610 tenía que ver con la misma constitución de la iglesia. Smyth argumentaba que desde "la deserción del anti-Cristo", las iglesias debían constituirse sobre el ejemplo de los apóstoles. El verdadero bautismo es único, pero el bautismo del "anti-Cristo no es verdadero bautismo". Por eso, decía, debe renunciarse al falso ministerio y falso culto que incluía el bautismo infantil.

La primera gran división del argumento de Smyth contra el bautismo infantil es familiar al estudiante de la historia anabautista. Los argumentos de Smyth en favor del bautismo de creyentes eran idénticos a los que propagaron los anabautistas desde 1524. Si no hubiese ninguna circunstancia indicadora de una posible relación entre Smyth y los menonitas, habría que atribuir la semejanza de sus posturas a otros factores. Quizás Smyth se hubiera convencido estudiando las Escrituras, aparte de cualquier estímulo. Pero a la luz del contexto histórico, esta opinión es altamente improbable.

En primer lugar, Smyth había residido cerca de un año en Holanda antes de alcanzar esta nueva decisión. Scheffer ha escrito que Smyth y su pequeña congregación "estaban rodeados de al menos tres iglesias menonitas: la de Flemish, la de los Frisones y la de los alemanes y waterlanders unidos. Sobre todo Smyth ya se había puesto en contacto con los últimos. De ellos había extraído su nuevo concepto del ministerio, y hasta del bautismo."⁴⁸

Es probable que los anabautistas ingleses, antes de la iglesia de Johnson, les estimularan a examinar la enseñanza neotestamentaria sobre el bautismo. Ellos habían anticipado el peculiar bautismo de Smyth. Es innegable la influencia menonita en este sentido. Se había visto compelido a transformar la fuente de la doctrina de la iglesia. En Gainsborough había llevado a los separatistas a seguir el Antiguo Testamento, constituyendo la iglesia sobre la base del pacto. Este había sido el patrón separatista. En Amsterdam, basándose en el Nuevo Testamento, rechazó el pacto y constituyó la iglesia sobre el fundamento del bautismo de creyentes. En esto seguía el patrón anabautista. No solicitó el bautismo de una de las iglesias menonitas de los alrededores porque no sintió la necesidad de hacerlo. Y porque tampoco estaba dispuesto en estas fechas a aceptar la cristología hofmanita de sus amigos menonitas.⁴⁹

Por otra parte, Smyth no buscaba apoyo para sus acciones en la práctica menonita sino en la misma autoridad del Nuevo Testamento. Por eso no es del todo cierta la afirmación de que "había tomado" estas ideas de los menonitas. Es indudable que los menonitas le habían hecho reconsiderar otra vez la doctrina de la iglesia a la luz del Nuevo Testamento. Pero fue el Nuevo Testamento el que le convenció de la equivocación de su concepción anterior y de la necesidad de seguir sus preceptos, como así lo hicieron en 1609.

Con motivo de una discusión que tuvo con Richard Clyfton, Smyth reconsideró su propio bautismo. Por ello renunció a la acción que antes había realizado y solicitó de los menonitas "waterlanders" la admisión con toda su membresía. Antes de dar este paso, Smyth había llevado a su iglesia desde el calvinismo hasta la aceptación del sacrificio general y otras doctrinas arminianas. Aunque al principio había rechazado la cristología hofmanita, al fin la aceptó también. En este momento se hallaba dispuesto a aceptar la totalidad de la teología menonita con pequeñas variantes. Puesto que Smyth había reconocido como verdadera a la iglesia de los "waterlanders", sólo le quedaba una cosa que hacer: invalidó su peculiar bautismo para mantener el orden y lo solicitó a los menonitas. La mayoría de los miembros de la iglesia de Smyth siguió a éste en su actitud, pero los menonitas no aceptaron en aquel momento al grupo. La ruptura entre Smyth y Helwys que había principiado con la adopción del primero de la cristología hofmanita, era ahora completa.⁵⁰

Una minoría de la iglesia de Smyth, guiada ahora por Thomas Helwys y John Murton, excomulgó a Smyth y a los que siguieron a éste, en 1610. El grupo de Helwys no constaba de más de diez personas. Esta pequeña congregación, sin embargo, con un principio tan incierto, fue la que estableció en suelo inglés la iglesia de la cual surgirían después los bautistas generales de Inglaterra.

Helwys había rechazado la petición de Smyth a los menonitas para que concedieran a éste el bautismo. Esto no quiere decir que Helwys hubiera tirado por la borda todas las doctrinas a las que habían llegado Smyth y la congregación cuando estaban en Holanda. Por el contrario, años después los bautistas generales dejaban constancia de su deuda con los menonitas a los cuales consideraron siempre hermanos. Las confesiones de fe de Smyth y Helwys revelan en muchas cosas el origen menonita. Antes de volver a Inglaterra, Helwys hizo hincapié en cuatro de las diferencias que le distanciaban de Smyth:

I.- Que Cristo había tomado la carne de María, teniendo verdadero cuerpo natural, terreno.

II.- Que tiene que guardarse santamente un sábado o día de reposo, cada primer día de la semana.

III.- Que no hay sucesión o privilegios para las personas en las cosas santas.

IV.- Que no se prohíbe a nadie que pertenezca a la iglesia de Cristo el ser magistrado, puesto que este oficio es una santa ordenanza de Dios.⁵¹

Helwys no lo sabía, pero en cada uno de los puntos expuestos con la excepción del segundo había anabautistas en el continente que concordaban con él. La única discrepancia radicaba en la idea del día de descanso. En relación con esto hay que añadir que Helwys defendía también la observancia de la Cena del Señor semanalmente, lo cual era contrario a la costumbre menonita. En la primera confesión de fe que redactó, negaba con Smyth el pecado original. El artículo tres dice:

"Quod Deus necessitatem peccandi nemini imponit", y el artículo cuatro: "Quod nullum sit peccatum per generationem a parentibus nostris".⁵² En una edición posterior, Helwys varió el artículo cuatro diciendo entonces: "Los hombres son por naturaleza hijos de la ira, nacidos en iniquidad y concebidos en pecado, sabios para todo lo malo, pero ignorantes para todo lo bueno".⁵³ Sin embargo, fueron conservados otros aspectos de la soteriología arminiana.

Durante todo este tiempo, Helwys se encontraba a gusto en Holanda. A diario consideraba las diferencias que existían entre su congregación y la de Smyth, por un lado, y las de otros separatistas ingleses, por otro. El 8 de julio de 1611 estaba todavía en Amsterdam. La obra de Lawne, El Cisma Profano, señala que por aquellas fechas había tres congregaciones de "menonitas ingleses" en Amsterdam: "La del señor Smyth, anabautista de una clase, la del señor Helwys, de otra, y la del señor Busher, de otra".⁵⁴

Alrededor de fin de año sólo había una congregación en Amsterdam. A través de los últimos meses, Helwys había llegado a la conclusión de que no estaba bien que un discípulo del Señor huyese de la persecución. En la primavera de 1611 habían sido ejecutados dos disidentes en Inglaterra a causa de sus creencias. Posiblemente influyera este hecho en Helwys y en su iglesia para moverles a volver a su país natal. Es indudable que la cristalización de la posición bautista contribuyó al deseo de volver a Inglaterra y predicar la verdad aun con riesgo de la vida.

Poco después de llegar a Inglaterra la pequeña congregación, Helwys publicaba la obra El Misterio de la Iniquidad. Haciendo alarde de un extraño valor, Helwys envió un ejemplar de su libro al rey James I acompañándolo de una carta. Con palabras elocuentes y audaces, Helwys exhorta al rey a prestar atención a cuanto va a decirle:

Escucha oh rey, y no desprecies el consejo de estos pobres, y permite que lleguen a ti sus quejas. El rey es hombre mortal y no Dios, por eso no tiene poder sobre las almas inmortales de sus súbditos, ni para decretar leyes ni ordenanzas sobre ellas, ni para fijar sobre ellas señores espirituales.

Si el rey tuviera autoridad para fijarles señores espirituales y leyes, sería entonces un Dios inmortal y no un hombre mortal. Oh rey, no te dejes seducir por impostores y peques contra Dios, al cual tú debes obediencia, ni tampoco peques contra tus pobres súbditos, los cuales te obedecerán en todas las cosas con cuerpo, vida y obras, y si no, quítanos la vida.

Dios salve al rey.
Spittlefield
cerca de Londres

THO: HELVYS⁵⁵

En este año murió John Smyth. Las convicciones básicas que había llegado a poseer sobre la iglesia, el estado, la autoridad del

Nuevo Testamento, el bautismo de creyentes y la vida cristiana encontraron expresión vigorosa entre aquellos que le habían excomulgado. La diferencia entre las dos congregaciones se había centrado en la legitimidad del peculiar bautismo de Smyth. Helwys y sus seguidores no habían querido renunciar a él. Las demás variantes eran cuestiones periféricas. Helwys había aceptado la fundamental idea anabautista de la separación de la iglesia y el estado y la libertad religiosa. Sin embargo, no había rechazado el juramento ni mantenido tampoco que el magistrado estuviera automáticamente descalificado para pertenecer a la iglesia. Esta orientación positiva de la doctrina de la separación de la iglesia y el estado, hizo posible la transmisión de los conceptos anabautistas al mundo para de esta forma modelar en grado considerable la cultura del mundo occidental.

En 1612 Helwys redactó la primera solicitud en inglés pidiendo la total libertad religiosa y la separación de la iglesia y el estado. Esta histórica declaración se halla en el catálogo informal de contenidos titulado "La materia principal transmitida en el libro El Misterio de la Iniquidad". La iglesia de Roma es identificada con la primera bestia de Apocalipsis 13 y a la iglesia de Inglaterra con la segunda. Luego, Helwys pasa a discutir la autoridad del rey y sus limitaciones.

¡Qué gran poder y autoridad, cuántos honores, nombres y títulos ha dado Dios al rey!

Nadie debe negar que Dios ha dado al rey un reino terrenal con todo el poder terreno, antes debe obedecerle con todas las disposiciones posibles en todas las cosas, para hacerlas o sufrirlas.

Pero sólo Cristo es rey de Israel y se sienta sobre el trono de David y el rey (terreno) debe someterse a este reino.

No debe nadie ser castigado, ni con la muerte ni con cadenas, por transgredir las ordenanzas espirituales del Nuevo Testamento, porque tales ofensas sólo pueden castigarse con las armas y las censuras espirituales.⁵⁶

¿Con quién estaba en deuda Helwys al redactar este fundamental principio bautista? La respuesta más obvia sería John Smyth. Este había sido su pastor desde los días de Gainsborough. Fue él quien le había conducido del puritanismo al separatismo, y de aquí a adoptar el bautismo de creyentes y los conceptos anabautistas de la iglesia y el estado. ¿No se escucha la voz de Smyth en la de Helwys? Compárese la postura de Smyth según se aprecia en el artículo LXXXVI de la Confesión de Fe de Juan Smyth y de su Pueblo en 102 Artículos, ublicada en 1612:

El magistrado no tiene por qué mediar en virtud de su oficio en materias de religión o de conciencia, ni forzar u obligar a los hombres a seguir esta o aquella forma de religión o doctrina, sino que debe dejar libre a la religión cristiana en su relación con la conciencia humana, y tratar únicamente las

transgresiones civiles (Romanos 13:3-4), las injurias y ofensas cometidas por el hombre contra el hombre, como son el crimen, el adulterio, el robo, etc., porque sólo Cristo es el rey y el legislador de la iglesia y de la conciencia (Santiago 4:12).⁵⁷

Hay una variación importante entre la opinión de Helwys respecto al magistrado y la de Smyth. En tanto que la idea de Smyth era idéntica a la de los menonitas "waterlanders", la de Helwys estaba más cerca de la de Balthasar Hubmaier. La doctrina típica menonita era la de que un cristiano no podía ser magistrado. Helwys no estaba de acuerdo. Puesto que Dios había ordenado esta profesión para ordenar la sociedad, no podía quedar excluido de la iglesia. Después de manifestar lo que opinaba en cuanto a la legalidad del magistrado en la obra Una Declaración de Fe de Una Congregación Inglesa en Amsterdam, Holanda, publicada en 1611, Helwys decía: "Por eso pueden ser miembros de la iglesia de Cristo y conservar la magistratura, porque ninguna santa ordenanza de Dios prohíbe a nadie pertenecer a la iglesia de Cristo."⁵⁸

En esta misma confesión Helwys sostiene que los magistrados "llevan la espada de Dios, la cual en todas las administraciones legales es para ser defendida y apoyada por todos los siervos de Dios que están bajo su gobierno". Después se aparta de la práctica de los menonitas holandeses haciendo del juramento un acto permisible en la vida cristiana.

No cabe la menor duda de que Helwys dependió en su teología de la de Smyth. Y que ambos dependieron de los menonitas en determinados rasgos que luego han sido característicos de la fe y prácticas de los bautistas. Sin embargo, existe una significativa diferencia entre Helwys y los menonitas en cuanto a la separación de la iglesia y el estado. En la creadora mente de Helwys surgió la positiva postura del cristiano hacia el estado, tan característica de los bautistas.⁵⁹ Consecuentemente, los bautistas ingleses y americanos se han convertido en campeones efectivos de la libertad religiosa y de la separación de la iglesia y el estado.

Helwys murió en la cárcel en 1616. Pero antes de morir había transmitido a otros sus ideas y las habían empezado a proclamar en el poco propicio ambiente inglés. Digno de atención entre los nuevos profetas fue Mark Leonard Busher, en 1611 dirigente de los anabautistas ingleses en Amsterdam.⁶⁰

Leonard Busher publicó en 1614 su obra sobre la libertad religiosa titulada La Paz de la Religión: Una Petición de Libertad de Conciencia. Erróneamente, algunos la han calificado como "la primera publicación conocida" defendiendo la libertad religiosa. Aunque en realidad La Paz de la Religión no era la primera tesis defendiendo la libertad religiosa, sí que era la más equilibrada y profunda de las publicadas por aquellas fechas. Busher argumentaba que la libertad religiosa "no es un favor civil que pueda otorgar o negar el consejo del rey; es una dádiva de Dios al hombre y es esencial por la naturaleza del cristianismo."⁶¹ Es posible que el libro de Busher fuera publicado en Londres, pero al parecer él se hallaba en

Holanda. Era ciudadano de Inglaterra y probablemente inglés, pero residió durante mucho tiempo en Holanda a causa de la conciencia.⁶²

Fue pues John Murton, y no Leonard Busher, el dirigente de los bautistas ingleses a la muerte de Helwys. Murton había sido un fiel colaborador de Helwys desde los días de Amsterdam. Había compartido las convicciones de Helwys. En dedicación a la causa, valor y sufrimiento, era el verdadero heredero de Helwys. Se cree que estuvo trece años en prisión, de 1613 a 1626, donde murió. Después de su muerte, la viuda de Murton volvió a Amsterdam y se unió a los menonitas el 26 de septiembre de 1630 "sin necesidad de volverse a bautizar". Afortunadamente para la causa de la libertad religiosa, pocos bautistas generales siguieron su ejemplo.

Las muertes de Helwys y Murton no significaron el fin de la lucha por la libertad religiosa. Los bautistas ingleses se afanaron en la búsqueda de un elocuente interlocutor de su causa. Entre estos aparece en la escena americana Roger Williams. Fue el más sobresaliente de los muchos hombres capaces, religiosos y políticos, que produjo el siglo diecisiete. La inspiración de muchos de sus pensamientos y obras hay que buscarla en los bautistas generales y, a través de estos, en los anabautistas continentales. Al menos, los escritos de Williams presentan con frecuencia un gran parecido en contenido y vocabulario con los primeros trabajos de los anabautistas sobre la libertad religiosa.

La semejanza entre Williams y Hubmaier se aprecia comparando los extractos tomados del Bloudy Tenent (Proposición sangrienta) de 1644 y del Concerniente a los Herejes de 1524. Roger Williams decía:

Está demostrado que todos los estados civiles con sus oficiales de justicia, son esencialmente civiles en las respectivas constituciones y administraciones, y por lo mismo no son jueces, ni gobernadores, ni defensores de lo espiritual, o del cristiano, o del culto...

Es la voluntad y el mandamiento de Dios que, desde la venida de su Hijo el Señor Jesús, sea concedido a todos los hombres, en todas las naciones y países, el permiso para seguir las conciencias y cultos más paganos, judíos, turcos o anti-cristianos, contra los cuales únicamente se puede luchar con las armas que son sólo, en materias del alma, capaces de triunfar, es decir, la espada del Espíritu de Dios, la palabra de Dios.⁶³

Balthasar Hubmaier afirmaba:

No hay disculpa (como pretenden) para aquellos que entregan al malo al poder secular, porque aquel que eso hace peca más profundamente (Juan 19:11).

Porque cada cristiano tiene una espada contra el malo, la cual es la palabra de Dios (Efesios 6:17), pero no una espada de acero contra el perverso.

...El poder secular correcta y propiamente ejecuta a los criminales que injurian los cuerpos de los indefensos (Romanos 13:3-4). Mas aquel que es de Dios no puede ofender a nadie, a menos que deserte primero del evangelio.64

La base de la teoría política de Williams era el interés religioso--interés por las almas de los hombres, incluyendo al judío y al turco. El mismo interés movía a los anabautistas continentales y a los bautistas generales. En la introducción al Bloudy Tenent, artículos 9 al 12, Williams hace una evaluación de la unión de la iglesia y el estado. La negación de la libertad religiosa es "dar ocasión a la guerra civil, a la violación de las conciencias, a la persecución de Cristo Jesús en sus siervos, y a la hipocresía y la destrucción de millones de almas." Este estado de cosas, declaraba, niega "nuestros deseos y esperanzas de que los judíos se conviertan a Cristo" y desconoce "que Jesucristo ha venido en carne".65

Paralelo a la opinión de Williams es el argumento de Hubmaier contra la persecución en su obra Concerniente a los Herejes y a aquellos que les Queman: "La ley que condena a los herejes al fuego edifica a Sión en sangre y a Jerusalén en la maldad". Hubmaier expresaba de la siguiente forma su interés por la salvación de los turcos: "Deberíamos pedir y esperar su arrepentimiento, en tanto que el hombre vive en esta miseria... No se le convence al turco o al hereje a través de la espada o del fuego, sino sólo con paciencia y oración." La persecución por razones religiosas, enseñaba Hubmaier, "aparenta profesar a Cristo (Tito 1:10-11), pero realmente lo niega".66

Es obvio que tanto Williams como Hubmaier acentúan esencialmente los mismos puntos en estas referencias citadas. No obstante, todavía está en duda la relación de Williams con el anabautismo continental. Es posible que las semejanzas no demuestren una dependencia directa. En realidad, Williams, al tener que enfrentar los mismos problemas de los anabautistas del siglo dieciséis, puede haber llegado por sí mismo a las mismas convicciones.

Sin embargo, Williams estaba seguramente familiarizado con los trabajos de los bautistas ingleses sobre la libertad religiosa. Siendo muchacho había asistido muchas veces como observador en las cortes inglesas. De esta manera tuvo muchas oportunidades de conocer las variadas opiniones religiosas mantenidas por los herejes que se enfrentaban a sus jueces. También sabía varias lenguas, incluida la holandesa, lo cual le capacitaba para penetrar en conocimientos cerrados a la mayoría de sus conciudadanos. Está dentro de lo posible que Williams conociera a través de los bautistas ingleses y de otros canales los conceptos sobre la libertad religiosa de los anabautistas continentales. Lo que está fuera de toda duda es que Williams sabía muy bien de la contribución hecha por los bautistas generales a la batalla por la libertad.

Williams tuvo siempre presente una petición bautista anónima aparecida en 1620 de libertad religiosa, y que él incorporó a su Bloudy Tenent. No conocía el nombre del autor. Había sido informado de que "La Humilde Súplica había sido escrita con leche sobre los

papeles que utilizaban para tapar las botellas por un prisionero de Newgate. "En dichos papeles", escribía Williams, "escritos con leche, no se veía nada; pero el amigo que recibía los papeles sabía que, acercándolos al fuego, leería lo escrito, transcribía lo escrito y guardaba los papeles, aunque el autor no podía corregirlos ni tampoco ver lo que había escrito".⁶⁷

Williams dio el título de "Escrituras y Razones Contra la Persecución en Causas de Conciencia" a "La Humilde Súplica". Es muy probable que su autor fuera John Murton.⁶⁸ En este manuscrito de 1620, el argumento a favor de la libertad religiosa se fundamenta en el mandamiento de Cristo y en las enseñanzas del Nuevo Testamento. Se mencionan las posibilidades de salvación de los malvados; se mencionan los preceptos históricos de los reyes, obispos y reformadores; y los ejemplos de los santos del Antiguo Testamento. Sus imágenes son típicamente anabautistas. El escritor argumenta en favor de la libertad de conciencia tomando la parábola de la cizaña y el trigo, tal como había hecho Hubmaier unos años antes. Obsérvese la declaración introductoria: "Porque Cristo mandó que al trigo y la cizaña, que como algunos entienden son aquellos que andan en la verdad y aquellos que andan en la mentira, deba permitírseles estar juntos en el mundo. Mateo 13:30, 38."⁶⁹ Y compárese con estas dos frases de Hubmaier:

De aquí se infiere que los inquisidores son los mayores herejes de todos, puesto que, contra la doctrina y el ejemplo de Cristo, condenan a los herejes al fuego y antes del tiempo de la siega arrancan el trigo junto con la cizaña.

...Esta es la voluntad de Cristo, quien dijo: "Dejad crecer a ambos hasta la siega, no vaya a ser que al arrancar la cizaña arranquéis también el trigo (Mateo 13:30).⁷⁰

Es posible que jamás se sepa la deuda completa de Williams con los bautistas generales y, a través de estos, con los anabautistas del continente. Es obvio, sin embargo, que él fue el instrumento más efectivo para transplantar al nuevo mundo las tan características doctrinas sobre la iglesia y el estado. Todavía es más significativo si se tiene en cuenta que se le presentó la oportunidad de establecer una nueva colonia. Rechazó la teocracia puritana y el corpus Christianum del viejo mundo por considerarlos inservibles. Era la primera vez en la historia que se establecía un gobierno basado en los principios defendidos por los bautistas generales.

Mientras Williams luchaba por la libertad religiosa en el nuevo mundo, una voz fresca y potente se alzó en Inglaterra clamando por la libertad. Era la de los bautistas particulares. Vástagos de la iglesia independiente de Henry Jacob, el éxito sonreía a los bautistas particulares en el injerto que estaban haciendo en el tronco calvinista de los conceptos anabautistas. Es posible que la contribución anabautista no fuera directa. Quizás fue sólo un estímulo para examinar otra vez las Escrituras sobre la naturaleza de la iglesia, las ordenanzas y la libertad religiosa. Todavía son oscuros los canales de esta influencia. Un reciente artículo de Glen H. Stassen mantiene que las confesiones de los bautistas particulares demuestran

estrecha semejanza con el Libro-Fundamento de Menno respecto al bautismo de creyentes.⁷¹

Los Cuáqueros Ingleses

La América colonial sintió el impacto de otra secta que ha sido frecuentemente asociada con los anabautistas: los cuáqueros. Su fundador, George Fox, no reconocía fuente humana al nuevo movimiento. Sin embargo, son sugestivas las circunstancias relacionadas con el nacimiento de la llamada Sociedad de Amigos. Muchas de las ideas que Fox comenzó a acentuar eran corrientes en los movimientos contemporáneos. Fox, consciente o inconscientemente, participó de un variado menú religioso servido por los llamados buscadores, familistas y bautistas generales. Parece ser que uno de los grupos de "bautistas quebradizos" de Nottinghamshire fue el canal a través del cual se contagió él, y con él sus seguidores, de la herejía anabautista.⁷² No obstante, el movimiento cuáquero no era simplemente pálido reflejo de otros movimientos religiosos, sino algo nuevo bajo el sol. El genio de George Fox y la influencia de diversos grupos fueron los que dieron al movimiento cuáquero los acentos característicos.

La contribución cuáquera a la vida americana es quizás la más conocida de todos los grupos discutidos en este capítulo. Por eso, no hay necesidad de repetir aquí una historia muy familiar. Tanto los cuáqueros como los menonitas se han sentido afines los unos con los otros en Pennsylvania. Consecuentemente, muchos menonitas fueron ganados por el entusiasmo de los primeros Amigos y se hicieron cuáqueros. De alguna manera, esta actitud representaba un rechazo de ciertos aspectos de la herencia anabautista. Al menos en cuanto a ideología, los cuáqueros están más cerca de los pacíficos inspiracionistas, tales como Sebastian Franck y Caspar Schwenkfeld, que de los hermanos suizos.

La Iglesia de los Hermanos

La iglesia de los hermanos, conocida comúnmente como de los duncardos, se halla más estrechamente relacionada con el anabautismo del siglo dieciséis que los cuáqueros. Al final del siglo diecisiete, las circunstancias en Alemania eran muy semejantes a las de Inglaterra durante el reinado de los Estuardo. Y esto originó un nuevo movimiento bautista alemán.

En realidad, los duncardos son el producto de bastantes influencias convergentes. Todos los miembros eran en su origen pietistas, defensores del avivamiento que sacudió a Alemania debido a la labor de Spener y Francke. Siendo miembros de las iglesias reformada y luterana, un grupo radical de pietistas decidió deplorar el primer bautismo que habían recibido y adoptar el bautismo de creyentes. Ya que los menonitas de aquella área no practicaban la inmersión, el grupo pietista decidió restablecer por su cuenta el bautismo mediante la triple inmersión. Hochmann, el dirigente que tenían se encontraba entonces en la cárcel; fue probablemente Alexander Mack el que bautizó al grupo.

Los duncardos se designaron a sí mismos con el nombre de "nuevos bautistas", a fin de distinguirse de los menonitas o "viejos bautistas". Desde sus pobres comienzos en 1708 tuvieron que sufrir las más graves represiones a causa de su valiente testimonio. Alemania era para ellos más inhospitalaria cada día. Los hermanos menonitas, los cuales habían partido hacía algunos años de Krefeld y se habían afincado en Pennsylvania, les escribieron ponderándoles la libertad que habían hallado en el nuevo mundo. Pronto se juntaron los hermanos con ellos. Entre 1719 y 1729 casi todo el movimiento se había trasladado de Europa a Norteamérica.⁷³

Como es natural, la vanguardia del movimiento se estableció cerca de sus antiguos vecinos menonitas de Krefeld, afincándose en Germantown, Pennsylvania. Aunque tardaron en organizar iglesias en aquel nuevo ambiente, una vez que hubieron recuperado su momento espiritual, los hermanos principiaron a hacer sentir su presencia. Mediante una familia de los hermanos llamada Sauers, se imprimió en América la primera Biblia en idioma alemán y el primer periódico en este idioma, empleando para ello el tipo de letra alemán característico. Incluso antes de la Guerra de Revolución los duncardos comenzaron a trasladarse hacia el sur, llevando con ellos su fervorosa piedad y su irresistible testimonio. Al igual que los menonitas, los hermanos se perdieron lentamente en otras denominaciones. Muchos fueron absorbidos por los bautistas, sus vecinos. Pero ha persistido una sustanciosa e influyente denominación que muestra promesas de futuro.

La Herencia Anabautista

En la actualidad, la herencia anabautista no se halla monopolizada por cualquier secta oscura en el remanso de la civilización. Por el contrario, es la valiosa posesión de toda civilización avanzada del mundo del siglo veinte. Allá donde los hombres creen en la libertad religiosa, garantizada por la separación de la iglesia y el estado, allá está la herencia anabautista. Allá donde los hombres han adoptado la doctrina anabautista del discipulado, allá hay hombres dignos de tal herencia. Cuando el discipulado congregacional se somete al modelo neotestamentario de la iglesia, el bagaje anabautista ha encontrado a sus herederos legales.

NOTAS.

1.- Citado por C. Henry Smith, The Story of the Mennonites (revisado por Cornelius Krahn; Newton, Kan.: Mennonite Publication Office, 1950), p. 529.

2.- Ver H. Shelton Smith, Robert T. Handy, Lefferts A. Loetscher, American Christianity (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1960), I, pp. 271-273.

3.- C. Henry Smith, op. cit., p. 534.

4.- Ibid., p. 814.

- 5.- "Who Were the Baptists?", XVI (julio de 1956), p. 304.
- 6.- Ibid., p. 310.
- 7.- "Baptists Were Not Anabaptists", The Chronicle, XVI (octubre de 1953), p. 339.
- 8.- Penrose St. Amant, Christian Faith and History (Fort Worth: 1954), p. 2.
- 9.- "Who Were The Baptists?", The Baptist Quarterly, XVI (octubre de 1956), p. 339.
- 10.- Kenneth Scott Latourette, A History of Christianity (Nueva York: Harper & Brothers, 1953), p. 779.
- 11.- J. De Hoop Scheffer, History of the Free Churchmen, ed. William Elliot Griffis (Ithaca, N. Y.: Andrus & Church, n. d.), p. 8.
- 12.- Champlin Burrage, The Early English Dissenters (Cambridge: The University Press, 1912), I, p. 68.
- 13.- Irvin B. Horst, "England", ME, II, p. 220. Irvin B. Horst publicó en 1972 una edición revisada de su disertación doctoral en la Universidad de Amsterdam, bajo el título: The Radical Brethren (El Anabautismo y la Reforma Inglesa de 1558). Nienkoop; B. De Graast, 1972. Es un tratado exhaustivo del anabautismo en Inglaterra hasta 1558. Suministra también amplia documentación de la diseminada influencia de los anabautistas en Inglaterra, y establece más allá de toda duda la amplia diseminación de sus enseñanzas a través tanto de Inglaterra como Escocia.
- 14.- Ibid., p. 215.
- 15.- Ibid., pp. 215-218.
- 16.- C. Burrage, op. cit., pp. 47-48.
- 17.- Horst, op. cit., p. 219.
- 18.- C. Burrage, op. cit., p. 53.
- 19.- Horst, op. cit., p. 217.
- 20.- C. Burrage, op. cit., p. 53.
- 21.- Ibid., II, pp. 11-12.
- 22.- Ibid., pp. 13-18.
- 23.- Ibid., p. 15.
- 24.- Ibid., p. 13.

- 25.- Ibid., pp. 16-17.
- 26.- Ibid., I, p. 95.
- 27.- Op. cit., p. 8.
- 28.- Op. cit., p. 219.
- 29.- Citado por C. Burrage, op. cit., I, p. 105.
- 30.- Horst, op. cit., p. 220.
- 31.- C. Burrage, op. cit., II, p. 20.
- 32.- Op. cit., p. 219.
- 33.- Citado por C. Burrage, op. cit., I, p. 127.
- 34.- Ibid., pp. 140-141.
- 35.- Scheffer, op. cit., p. 30: "De hecho, los brownistas tenían mucha más simpatía con los menonitas que con los reformados. Veían que sentían una misma cosa. Las ideas respecto al origen y a la organización de la iglesia cristiana; la absoluta autonomía; el orden y el gobierno; el sufragio general de sus miembros, pero sobre todo la disciplina, eran idénticas en sustancia. Tenían la misma idolatrada exaltación por las Escrituras, la misma aversión a los libros simbólicos, la misma institución de maestros y pastores no pagados, la misma tendencia a distinguirse de otros hijos del mundo mediante la simplicidad de la vestimenta y la pureza moral. Nadie debe maravillarse de esto. Browne fue doctrinado con estos principios en Norwich."
- 36.- C. Burrage, op. cit., I, pp. 126-127.
- 37.- Citado por ibid., p. 156.
- 38.- Ibid., p. 223.
- 39.- Ibid., pp. 222-225.
- 40.- W. T. Whitley, The Works of John Smyth (Cambridge: University Press, 1915), I, pp. 34-37.
- 41.- Ibid., p. xiv.
- 42.- Ibid., p. 166.
- 43.- Ibid., p. ixii.
- 44.- C. Burrage, op. cit., I, p. 233.
- 45.- Ibid., p. 235.

46.- Citado por ibid., p. 237.

47.- Walter H. Burgess, John Smyth, The Se-Baptist, Thomas Helwys, and the First Baptist Church in England (Londres: James Clarke & Co., 1911), pp. 149-150.

48.- Scheffer, op. cit., p. 112.

49.- Burgess, op. cit., p. 178.

50.- Ibid., pp. 175-184.

51.- Scheffer, op. cit., p. 170.

52.- Synopsis fidei verae Christianae Ecclesiae Anglicanae Amsterodamiae (Amsterdam: 1611), p. 1, reproducido totalmente por Scheffer, op. cit., p. 215.

53.- Citado por Scheffer, p. 170.

54.- Ibid., p. 171.

55.- A Short Declaration of the Mistery of Iniquity (Londres: Grayes Inne, 1612), reproducida de la copia que presentó Helwys al rey James, actualmente en la biblioteca Bodleian (Londres: The Kingsgate Press, 1935), página sin número.

56.- Ibid.

57.- Scheffer, op. cit., p. 250.

58.- Citado por MacGlothlin, op. cit., pp. 91-92.

59.- Ver Harry Leon McBeth, "English Baptist Literature on Religious Liberty to 1689" (tesis doctoral no publicada; Fort Worth, 1961) para un estudio excelente sobre el concepto bautista de la libertad religiosa según se revela en la literatura inglesa bautista hasta 1689.

60.- C. Burrage, op. cit., I, 243, cita el hecho de que Christopher Lawne, en The Prophane Schisme of the Brownists or Separatists (1612), p. 56, citado de una carta escrita por Cvth. Hvttien el 8 de julio de 1611, la cual dice: El maestro Smith, anabautista de una clase, y el maestro Helwise de otra, y el maestro Busher de otra...para no hablar de Pedder, Henrie Martin, con el resto de los otros anabautistas".

61.- McBeth, op. cit., p. 47.

62.- Ver C. Burrage, op. cit., I, pp. 276-280.

63.- The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed, ed. Edward Bean Underhill (Londres: The Hanserd Knollys Society, 1848), pp. 1-2.

64.- Vedder, Hubmaier, p. 86.

- 65.- Op. cit., p. 2.
- 66.- Vedder, Hubmaier, pp. 85-87.
- 67.- Op. cit., p. 36.
- 68.- McBeth; op. cit., p. 54.
- 69.- Williams, op. cit., p. 10.
- 70.- Vedder, Hubmaier, pp. 86-87.
- 71.- "Anabaptist Influence in the Origin of the Particular Baptists", MQR, XXXVI (octubre de 1962), pp. 322-348.
- 72.- Ver William C. Braithwaite, The Beginnings of Quakerism (Cambridge University Press, 1955), pp. 43 ss.
- 73.- Donald F. Durnbaugh, European Origins of the Brethren (Elgin, III.: Brethren Press, 1958), p. 281.